23

TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ

İSLÂM

(الإسلام)

Son ilâhî din.

I. GİRİŞ

II. İNANÇ ESASLARI

III. İBADET, AHLÂK ve TASAVVUF

IV. HUKUK, İKTİSAT ve SİYASET

V. DÜŞÜNCE, İLİM ve SANAT

VI. DOĞUŞU ve YAYILIŞI

VII. GÜNÜMÜZ İSLÂM DÜNYASI

I. GİRİŞ

A) Etimoloji ve Tanım.

Sözlükte “kurtuluşa ermek, boyun eğmek, teslim olmak; teslim etmek, vermek; barış yapmak” anlamlarındaki silm (selm) kökünden türemiş olan İslâm’ın etimolojisini yapan ilk âlimlerden İbn Kuteybe kelimeyi “boyun eğmek ve iradî olarak uymak suretiyle barış ortamına girmek”, İbn Manzûr da “boyun eğmek (inkıyâd) ve itaat etmek” şeklinde açıklamıştır. Sonraki kaynaklarda genellikle bu açıklamalar tekrar edilmiş, “sulh ve selâmet gayesiyle boyun eğmek, tâbi ve teslim olmak” mânaları öne çıkarılmıştır. İslâm’ın sözlük anlamındaki inkıyâd ve itaat her ne kadar mutlak ise de kelimenin örfteki kullanımı sadece “doğruya ve hakka uyma” mânası taşır. Yanlışa ve kötüye boyun eğme şeklinde bir teslimiyet İslâm’a aykırıdır ve

isyan olarak nitelendirilir.

Kur'ân-ı Kerîm'de İslâm kelimesi sekiz yerde geçmekte, ayrıca çok sayıda âyette aynı kökten fiil ve isimler bulunmaktadır (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "slm" md.). Fiil halinde geçtiğinde daha çok "Allah'a yönelmek" (meselâ bk. el-Bakara 2/112; Lokmân 31/22), "O'na teslim olmak" (el-Bakara 2/131; el-Mü'min 40/66), "tevhid inancına sahip bulunmak" (el-Enbiyâ 21/108), "Allah'a teslimiyetin gereğini yapmak" (ez-Zümer 39/54) mânalarında kullanılmıştır. Kur'an'da İslâm, Allah katındaki hak dinin karşılığı ve özel adı olarak belirlenmiş, ondan başka hiçbir dinin Allah tarafından kabul edilmeyeceği vurgulanmıştır (Âl-i İmrân 3/19, 85). Ayrıca müslümanlara din olarak İslâm'ın uygun görülmesi, hidayete erme yönünde Allah'ın yardım ve desteğinin en üst düzeyi şeklinde nitelendirilmiştir (el-Mâide 5/3). Gerçek ve dosdoğru din anlamındaki "dîn-i kayyim, sırât-ı müstakîm" gibi Kur'ânî terkipler, İslâm'a tekabül eden aslî dini tanıtma amacını taşırken Hz. İbrâhim için "hanîf" ve "müslim" vasıflarının yan yana ve eş anlamlı kullanılması da (Âl-i İmrân 3/67) İslâm'ın saf tevhid inancının ve hak dinin devamı olduğunu göstermektedir.

Hadis kaynaklarında özellikle "îmân" bölümlerinde İslâm kelimesini ihtiva eden çok sayıda rivayet bulunmaktadır. Allah katında dinin İslâm olduğunu vurgulayan (Tirmizî, "Menâḳıb", 32) ve bunu "kolaylaştırılmış Hanîflik" şeklinde açıklayan (Müsned, I, 236; Buhârî, "Îmân", 29) hadisler ilgili âyetlerle bütünlük arzetmektedir. Âyet ve hadislerde İslâm kavramı ile hanîf ve fıtrat kavramları arasında bir anlam ilişkisi kurulduğu görülmektedir (meselâ bk. er-Rûm 30/30; Buhârî, "Cenâʾiz", 79, 80, 93; Müslim, "Ḳader", 22-25). İslâm âlimleri tarafından genellikle kabul edildiğine göre fıtrat "Allah'ın insan tabiatına bahşettiği yaratıcısını tanıma eğilimi, hakkı benimseme yatkınlığı", Hanîflik de "Allah'ın başlangıçtan itibaren insanlığa bildirdiği, insan tabiatına en uygun olan tevhid dini, Allah tarafından vazedilen aslî din" anlamındadır. Hz. İbrâhim'in yahudi veya hıristiyan değil hanîf-müslim olduğunu belirten âyetle (Âl-i İmrân 3/67) Allah katında dinin hanîf-Müslümanlık (Tirmizî, "Menâḳıb", 32) olduğunu vurgulayan hadisten de Hanîflik'le İslâm'ın eş anlamlı kabul edildiği anlaşılmaktadır. Hadislerde ayrıca müslümanın nitelikleriyle itikadî, amelî ve ahlâkî alanda yerine getirilmesi gereken dinî vecîbeler üzerinde durulmuş, İslâm'ı tarif eden meşhur Cibrîl hadisinde bu vecîbelerden

kalpteki imanı ızhar ettikten başka dört temel ibadet zikredilmiştir (Buhârî, “Îmân”, 37; Müslim, “Îmân”, 1-7; İslâm’la ilgili diğer hadisler için bk. Wensinck, el-Muʿcem, “slm” md.).

İslâm kelimesini ele alan ilk dönem âlimleri, daha çok iman kavramıyla ilişkisi bakımından ona tanımlar getirmeye çalışmışlardır. Bu çerçevede Eş‘arî İslâm’ı “Allah’a tam teslimiyet, hükümlerine boyun eğme ve emirlerine uyma” şeklinde tanımlarken (İbn Fûrek, s.155; krş. Bâkıllânî, et-Temhîd, s. 392) Mâtürîdî “kişinin kendini bütünüyle Allah’a teslim etmesi, sadece ve tamamıyla O’na kulluk edip ortak koşmaması” diye bir tarif yapmıştır (Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 394; krş. Nesefî, II, 817). Sonraki dönemlerde yazılan sözlüklerde ise daha kapsamlı tanımlara rastlanmaktadır. Meselâ Râgıb el-İsfahânî İslâm’ı, “kalpteki inancı dille ifade edip fiillerle gereğini yerine getirmek suretiyle Allah’a takdir ve hükmettiği her hususta boyun eğip teslimiyet göstermek” şeklinde tarif etmiş, Seyyid Şerîf el-Cürcânî de “Hz. Peygamber’in haber verdiklerini samimiyetle benimseyip onlara uymak” diye bir tanım getirmiştir (et-Taʿrîfât, “İslâm” md.). İslâm’ın din olarak tarifinde Allah’ın birliği ilkesinin yanı sıra O’na bütün kuşkulardan arındırılmış bir teslimiyetle bağlanma vurgusu önemli bir yer tutmaktadır.

Klasik kelâm literatüründe imanın içeriği ve sınırı ele alınırken onun İslâm’dan farklı olup olmadığı meselesi de tartışma konusu yapılmıştır. Mu‘tezile ve Mâtürîdî kelâmcıları, kelimelerin terim anlamlarını göz önünde bulundurarak bunların aynı şeyi ifade ettiğini söylemiş (Mâtürîdî, s. 398), Eş‘arîler ise sözlük mânalarından hareketle farklı olduklarını ileri sürmüşlerdir. Eş‘arî’ye göre İslâm imandan daha kapsamlı bir terim olup imanı da içine alır, ancak İslâm diye nitelenen her şey imanı karşılamayabilir. Eş‘arî kelâm ekolünün önde gelen âlimlerinden Bâkıllânî bedevîlerin imanı hakkındaki âyetle (el-Hucurât 49/14) iman, İslâm ve ihsan kavramlarının tanımlandığı Cibrîl hadisini zikrederek imanın “tasdik”, İslâm’ın ise “boyun eğmek” anlamına geldiğini, dolayısıyla bunların birbirinden farklı olduğunu söyler (el-İnṣâf, s. 89-90). Selefiyye âlimleri de bu konuda Eş‘arîler gibi düşünmektedir (İbn Teymiyye, Kitâbü’l-Îmân, s. 30). İtikadî mezhepler arasındaki bu tartışmada iki kavramın aynı şeyi belirttiğini savunanlar, iman ve İslâm’ın birbirini

tamamladığı ve her ikisinde tasdik ve teslimiyetin esas olduğu görüşünden yola çıkarken farklılığı savunanlar, tasdik söz konusu olmadığı halde

görünürde teslimiyet göstermenin imkânından hareket etmişlerdir.

İslâm kelimesinin semantik tahlilini yapan Toshihiko Izutsu'ya göre Câhiliye döneminin hâkim telakkisi olan şirk inancının aksine Kur'an'ın mesajıyla Allah kâinatın mutlak hâkimi ve tek rabbi olarak kabul edilmiş; O'na yapılan kulluk ise itaat, teslimiyet ve tevazu ifade eden terimler arasında en önemlisi olan, "kişinin bilerek ve samimiyetle kendisini Allah'a teslim etmesi" anlamına gelen İslâm terimiyle belirtilmiştir. İtaat ve teslimiyeti anlatan huşû, tazarru gibi diğer Kur'an terimlerinden farklı olarak İslâm, eskiden başlayıp devam eden bir şeye değil yeni başlayan bir dönüşüme işaret etmektedir. Bu durumda müslim de Allah'a kayıtsız şartsız teslim olmak suretiyle bir atılım cesaretini gösteren kimsedir.

Câhiliye döneminde, insanın kendi gücüne güvenmesi, sınırsız benlik, hiçbir otorite karşısında eğilmeme gibi Kur'an'da "câhiliye karakteri olan taassup (hamiyyete'l-câhiliyye)" (el-Fetih 48/26) şeklinde nitelenen ve insanı Allah'a teslim olmaktan alıkoyan özellikler belirginleşmektedir. Bir insanın müslüman oluşu ise onun bencillikten kurtulmasını, gücüne fazlaca güvenmekten vazgeçip alçak gönüllü bir kul olarak Allah'ın huzurunda durmasını ifade eder. Bu durumda bir yanda Allah'a karşı kibir, gurur ve küstahlığı temsil eden câhiliye, öte yanda tevazu ve teslimiyeti simgeleyen İslâm kavramı vardır. Câhiliye kelimesi semantik açıdan tahlil edildiğinde "cehl" kökünün en ufak bir kızgınlık anında iradesini kaybeden, kontrolsüz bir ihtirasla öfkesine kapılıp sonucu düşünmeden ileriyle atılan sabırsız kişinin sorumsuz davranışını nitelemekte kullanıldığı görülür. İslâm öncesi Arap kültüründe bu anlamdaki cehlin karşıtı ise hilimdir. Hilim duygularına hâkim olan, her durumda sakin kalmasını bilen insanın tavrını nitelemektedir. İslâm'ın doğuşuyla birlikte cehl kavramı insanlar arası ilişkilerdeki etkinliğini kaybedip inanmayanların Allah'ın hidayetine ve bunu sağlayan dine karşı gösterdikleri kin ve düşmanlığı temsil eden bir tavır olarak anlaşılmıştır. Fakat cehlin karşıtı olan hilim kavramı da artık dinî anlamda İslâm'a denk bir içerik taşımamaktadır. Çünkü Kur'an'a göre yalnız Allah kullarına karşı halîm olur (el-Bakara 2/225; Âl-i İmrân 3/155), kullar Allah'a karşı halîm olamaz. Gerçek kulluk Allah karşısında tevazu ve

teslimiyete ulaşmaktır. Fert bütün kibir ve ihtiraslarından vazgeçip tam teslimiyete eriştiğinde artık bunun adı hilim değil İslâm'dır. Buna göre İslâm âdeta hilim kavramının esaslı bir şekilde tâdil edilmiş halidir (Izutsu, s. 187-207).

İslâm'a farklı açılardan hareketle getirilebilecek değişik tanım ve açıklamalar sonuç olarak birbirini tamamlar niteliktedir. Bu sebeple gerek genel din tasavvuru ve vahiy geleneği ya da diğer semavî dinlerle farklılığı ön plana çıkarılarak, gerekse müslümanların ayırıcı özelliğini oluşturan inanç ve ibadet esaslarına, duygu, düşünce ve davranış yönüyle müslüman fert ve toplumların tarihten günümüze akseden genel görüntüsüne ağırlık vererek yapılacak tanıtımlar ayrı ayrı anlam taşır. Böyle olduğu için de İslâm, Hz. Muhammed'in temel öğreti ve esaslarını vahiy yoluyla Allah'tan aldığı ve ilk uygulamalarını bizzat kendisinin gerçekleştirdiği, zamanla müslüman toplumlar tarafından insanlığın diğer zihnî ve amelî birikimlerinden de istifade ile geliştirilen din ve dünya görüşünün; insan, toplum, devlet gibi insanî konularda kendine has ilkeleri ve felsefesi bulunan tarihî tecrübenin, kültür ve uygarlığın genel adı olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "slm" md.; et-Taʿrîfât, "İslâm" md.; Lisânü'l-ʿArab, "slm" md.; Tehânevî, Keşşâf, "İslâm" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "slm" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "slm" md.; Müsned, I, 236; II, 195; III, 199; V, 121; Buhârî, "Îmân", 29, 37, "Cenâʾiz", 79, 80, 93; Müslim, "Îmân", 1-7, "Ḳader", 22-25, "Cenâʾiz", 63; Tirmizî, "Menâḳıb", 32; İbn Kuteybe, Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1393/1973, s. 479; Eşʻarî, el-İbâne (Fevkıyye), s. 26; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 394, 398; Bâkıllânî, et-Temhîd (İmâdüddin), s. 392; a.mlf., el-İnṣâf (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1407/1986, s. 89-90; İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālât, s. 155; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), II, 817-822; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, V, 206; VII, 208; XIV, 12; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, I, 451; III, 457; İbn Teymiyye, Kitâbü'l-Îmân (nşr. Hüseyin Yûsuf el-Gazzâl), Beyrut 1406/1987, s. 28-30,

185-195; a.mlf., Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), [baskı yeri yok] 1978 (Dârü'l-künûzi'l-edebiyye), VIII, 444-451; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî), Beyrut 1408/1988, I, 362; T. Izutsu, Kur'ân'da Allah ve İnsan (trc. Süleyman Ateş), Ankara, ts. (Kevser Yayınları), s. 187-207; Elmalılı Hamdi Yazır, "İslâm Kelimesi Neyi İfade Eder?", SR, sy. 425-426 (1337), s. 65-66.

Mustafa Sinanoğlu

B) Vahiy Geleneği İçinde İslâm. İnanma duygusu insanın temel özelliklerinden biridir. Değerler sistemi oluşturma ve bunu bir iman kaynağına bağlanarak yapma bütün insanlar için ruhî ve içtimaî bir zarurettir. Çünkü inanan ve böylece diğer canlılardan ayrılan insanın bu niteliği fıtrîdir. İnsanlık tarihi ve bilimsel araştırmalar dinin insanla birlikte var olduğunu, dinsiz bir toplumun ve inançsız bir insanın olamayacağını göstermektedir. Kendini ve çevresindeki varlıkların niteliğini, var oluş sebeplerini sorgulayan insanın aklıselimi çeşitli kültürlerde farklı isimlerle anılıp farklı sayıda ve mahiyette tasavvur edilse de üstün bir kudretin varlığını kabul etmektedir. Günümüz araştırmalarında "kutsal" diye adlandırılan bu alan, tarihin her döneminde ve en ilkelinden en gelişmişine kadar bütün cemiyetlerde mevcuttur. Bunun gibi çeşitli kültürlerin kozmogoni ve antropogonilerinde genelde insanın belli bir amaç için, özellikle de tanrı veya tanrılara hizmet ve kulluk, ayrıca tanrıyı temsil ederek kozmik düzeni korumak için yaratıldığı kabul edilmektedir (Eliade, Histoire des croyances, I, 72; Hooke, s. 30, 46). Dolayısıyla

insan niçin yaratıldığını anlamaya, yaratıcısını bilip bulmaya çabalayan ve O'na karşı yükümlülüğünün şuurunda olan, kutsalın tecrübesini yaşayan dinî bir varlıktır (homo religiosus).

İlâhî din geleneğinde de insan yaratıcısını bilip tanımak ve O'na kulluk etmek için yaratılmıştır (Çıkış, 20/2-3; Tesniye, 6/4-5; Matta, 4/10; Resullerin İşleri, 17/26-28; ez-Zâriyât 51/56); buna "fıtratullah" denilmektedir (er-Rûm 30/30; Taberî, XXI, 40-42; Fahreddin er-Râzî, XXV, 105). Bir hadiste her doğan insanın bu niteliğe sahip bulunduğu, yaratılışındaki bu özelliğin Yahudilik, Hıristiyanlık veya ateşperestlik tarzında şekillenişinin aile ve çevrenin eseri olduğu belirtilmektedir

(Buhârî, “Cenâʾiz”, 80, 93, “Tefsîr”, 30/1, “Ḳader”, 3; Müslim, “Ḳader”, 22-25). İnsanın yaratılış gayesi olan kulluk aklın Allah’ı tanıması, bilmesi, iradenin de O’na yönelip bağlanmasıyla gerçekleşmektedir. Allah bu hususta da kuluna yardımcı olmuş, ondaki bu fıtrî his ve şuuru ilâhî vahiy ile yönlendirip geliştirmiş, onu başı boş bırakmamıştır (el-Kıyâme 75/36). En güzel bir kıvamda yaratılan insanın (et-Tîn 95/4) yaratılışına yaraşır bir şekilde yaşaması için ona yol gösterecek kılavuzlar ve uyulacak prensipler göndererek rehberlik etmiştir ki bu prensipler bütününe “hak din” adı verilmektedir (et-Tevbe 9/29, 33; el-Feth 48/28; es-Saf 61/9).

İnsan, gerek yapısından kaynaklanan zaaflar gerekse tarihî seyir içinde ve değişik coğrafyalarda ortaya çıkan farklılıklar sebebiyle zamanla ilâhî menşeli ilkeleri unutmuş yahut çarpıtmış ve her defasında elçiler aracılığı ile bu ilkeler hatırlatılmıştır. Hz. Âdem, Allah’tan aldığı bilgilerle hem kendi hayatına hem de zürriyetinin yaşayışına yön vermiş (el-Bakara 2/37-38), Hz. Nûh’a birtakım tavsiyelerde bulunulmuş ve bu kurallar sonrakiler için de geçerli sayılmış (eş-Şûrâ 42/13), Hz. İbrâhim’e sahîfeler verilerek kavminden onun dinine tâbi olması istenmiş (Âl-i İmrân 3/95; el-A‘lâ 87/18-19), Hz. Mûsâ ve Îsâ’ya kitaplar verilmiş (el-Bakara 2/136), son olarak da yegâne hidayet rehberi olmak üzere Kur’an indirilmiştir (el-İsrâ 17/9).

Dinin çeşitli tanımlarının ortak noktası, zihnen varlığı kabul edilen üstün güce veya güçlere karşı duyulan kalbî bağlılık ve teslimiyet duygusu ile bu kabulün gerektirdiği davranışların (ibadetler) ifasıdır. Çeşitli dillerde din karşılığı kullanılan kelimelerin kök anlamında kişinin yüce bir kudrete bağlılığı ve teslimiyeti söz konusudur. Arapça’da da din kelimesi yaratıcının emir ve hâkimiyeti, kulun itaat ve teslimiyetine dayalı karşılıklı ilişkiyi ifade etmektedir. Şu halde dinin özünde kutsala bağlılık ve teslimiyet vardır. Bunu gerek eski dinlerde gerekse günümüzde mevcut bütün dinlerde görmek mümkündür (bk. DİN).

Vahiy geleneğine göre İslâm hem ilk hem de son dindir. Özünü Allah’ın emir ve iradesine teslimiyetin oluşturduğu ve adını da bu özelliğinden alan İslâm, son peygamberin tebliğ ettiği dinin özel ismi olmakla birlikte (el-Mâide 5/3), tebliğlerinin esasını Allah’ın varlık ve birliğini tanıyıp O’nun iradesine teslim olma ilkesinin oluşturduğu daha önceki peygamberlerin

tebliğ ettikleri dinin de adıdır. Nitekim Kur’an’ın bildirdiğine göre Nûh, “bana müslümanlardan olmam emrolundu” demiş (Yûnus 10/72); İbrâhim’e müslüman olması emredilmiş (el-Bakara 2/131); İbrâhim ve Ya‘kūb, oğullarına, “Allah sizin için bu dini seçti, o halde sadece müslümanlar olarak ölünüz” tavsiyesinde bulunmuştur (el-Bakara 2/132). Kur’an’da Benî İsrâil peygamberleri, İslâm kelimesiyle aynı kökten gelen fiil ve isimlerle Allah’a teslim olmuş kişiler olarak takdim edilmekte (el-Mâide 5/44), nihayet Hz. Muhammed de kendisine, tebliğ ettiği dine inanan ilk müslüman olmasının emredildiğini ve böylece müslümanların ilki olduğunu bildirmektedir (el-En‘âm 6/14, 163; el-Mü’min 40/66). Ona ayrıca Ehl-i kitap ile ümmîleri (Araplar) Allah’a teslim olmaya davet etmesi emredilmiştir (Âl-i İmrân 3/20). Dolayısıyla Allah katında yegâne din İslâm’dır (Âl-i İmrân 3/19) ve Hz. Âdem’den son peygambere kadar devam eden vahiy geleneğinde bütün peygamberlerin getirdiği dinin özünü İslâm, yani Allah’a teslimiyet kavramı oluşturmaktadır. Şu halde bütün peygamberler “Allah’ın dini, hak din, dosdoğru din, hâlis din” olarak adlandırılan İslâm’ı tebliğ etmişlerdir (Âl-i İmrân 3/83; et-Tevbe 9/33, 36; ez-Zümer 39/3). Buna göre İslâm’dan başka bir din aramak anlamsız ve geçersizdir (Âl-i İmrân 3/85; Taberî, III, 329-339; Fahreddin er-Râzî, VIII, 100-110).

Hak dinin temel nitelikleri ilâhî kaynağa dayanması, bir peygamber tarafından tebliğ edilmesi, vahiy menşeli bir kitabının olması, Allah’ın birliği ve âhiret inancını içermesidir. Hak din, başlangıçtan itibaren iman esasları ve başlıca ahlâk prensipleri bakımından daima aynı kalmışsa da ibadet şekilleri ve muâmelât hükümleri yönünden bazı değişikliklere uğramıştır. Allah’ın iradesiyle gerçekleştirilen tekâmül şeklindeki bu değişiklik insanların ihtiyaçları ve kültür seviyeleriyle paralel olarak yürümüştür. İlk insanla başlayan hak din en gelişmiş şekline son peygamberin tebliğ ettiği vahiyle ulaşmıştır.

Günümüzde kitâbî dinler olarak kabul edilen Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm, asılları itibariyle hak dinin belirtilen temel niteliklerinde ortaktır; ancak ilk ikisinin kutsal kitaplarının zaman içinde mâruz kaldığı değişiklikler ve farklı yorumlar bu dinleri İbrâhimî gelenekteki ilkelerden kısmen uzaklaştırmış, böylece onlardaki sapmaları düzeltecek, temel prensipleri daha açık biçimde ortaya koyacak yeni bir dine ihtiyaç

doğmuştur.

İslâm dininde her şeyin başında gelen tevhid inancı genel anlamda hak dinin en belirgin karakteristiği olup bu ilke ilâhî dinin tarih içindeki bütün formlarında ısrarla vurgulanmıştır. Dinin menşeine dair bazı görüşlerde ilk tapınma objeleri olarak fetiş, totem, tabiat ve ruh gibi varlıklar üzerinde durulmuş ve insanlığın başlangıçta çok tanrı inancını benimserken bir tekâmül sonucu tevhid inancına ulaştığı iddia edilmişse de bu alanda yapılan son araştırmalarda tek Tanrı inancının önceden beri var olduğu ortaya konmuştur (Schmidt, s. 283-290).

Yahudiliğin önemle vurguladığı en temel ilke Tanrı'nın birliği hususudur. Tevrat'a göre ilk insanla onun çocukları ve Nûh (Tekvîn, 1/26-28; 4/26; 6/9), İbrâhim, İshak, Ya'kūb, Yûsuf bir olan Allah'a davet etmişlerdir. Mûsâ'ya verilen on emirde ve Tevrat'ın diğer yerlerinde de üzerinde en çok durulan konu Allah'ın birliğidir (Çıkış, 20/2-3; Tesniye, 6/4-5). Hz. Dâvûd'un Zebûr'unda da (Mezmurlar) tek olan Tanrı'ya dua edilmektedir. Tanrı'nın oğlu olarak takdim edilen Hz. da şeriattaki birinci emrin Allah'ın birliği olduğunu vurgulamaktadır (Markos, 12/28-29).

Vahiy geleneği içinde tevhid inancı başlangıcından Kur'an'a kadar birbirine benzeyen ifadelerle anlatılmaktadır. Kur'an'a gelindiğinde Allah'ın birliği fikrinin en güzel şekilde belirtildiği, bu alandaki yanlışlıkların düzeltildiği, eksikliklerin giderildiği görülmektedir. İslâm'ın ortaya koyduğu tanrı kavramı ve diğer iman esasları çok açıktır. Yahudilik'te aşırı teşbihler Tanrı'nın antropomorfik tasvirine, Hıristiyanlık'ta aşırı sevgi beşer olan Îsâ'nın ilâhlaştırılmasına, dolayısıyla tevhidden teslîse düşülmesine yol açmıştır. İslâm ise bu noktada tevhid anlayışında zamanla oluşan bulanıklığı gidermiş, yahudi ve hıristiyanlara tevhidde birleşme çağrısında bulunmuştur (Âl-i İmrân 3/64).

Peygamberlere iman bazı farklılıklara rağmen bütün ilâhî dinlerde mevcuttur. Yahudilik'te Tanrı'nın peygamber aracılığıyla konuştuğu, Mûsâ öncesi ve sonrası peygamberlerin varlığı hususu bir inanç esasıdır. Ancak Malaki sonrasındaki peygamberler kabul edilmediği gibi her üç dinde ortak olan bazı peygamberlerle ilgili olarak peygamberlik misyonu ile bağdaşması mümkün olmayan iddialar ileri sürülmektedir. Hıristiyanlık

kendinden öncekileri benimseyip sonrasını reddetmekte, ayrıca peygamber kavramına farklı anlamlar yüklemektedir. İslâm ise bütün peygamberleri tasdik etmekte, peygamberlere imanı müslüman olmanın şartı saymakta, onlara dair gerçek dışı iddiaları kabul etmemektedir.

İslâm inancına göre peygamberler arasında bir bütünlük ve süreklilik söz konusudur; peygamberler kendilerinden önce gelenleri tasdik etmiş, sonra gelecek olanı da müjdelemişlerdir (el-Bakara 2/41, 97; Âl-i İmrân 3/3, 39, 50, 81; el-Mâide 5/46; el-Ahkāf 46/30; es-Saf 61/6). Aralarında peygamberlik mertebesi bakımından bir fark gözetilmediği gibi ortaya koydukları ilkelerde de öze ilişkin herhangi bir farklılık söz konusu değildir. Onların her biri Allah'ın birliğine, âhiret gününe ve peygamberlerin getirdikleri ilâhî mesajlara inanmayı öğütlemiştir. Farklılıklar, sadece zamanın gereklerine ve toplumun beklentilerine göre değişebilen ayrıntılarla ilgilidir. Bu da insanın sosyal ve psikolojik yapısına, hayatın gerçeklerine uygun bir olgudur. Hz. Îsâ, Tevrat'ı tasdik etmekle birlikte İsrâiloğulları'na haram kılınan bazı şeyleri helâl kılmak için (Âl-i İmrân 3/50), Tevrat ve İncil'de müjdelenen Hz. Muhammed de diğer görevleri yanında önceki milletlerin üzerindeki zahmet verici hükümleri kaldırmak için (el-A'râf 7/157) gönderilmiştir. Bu elçilerden her biri, devirlerinin ve kavimlerinin ihtiyaçlarını karşılayacak esasları öğretmek için gelmiştir. Son peygamber Hz. Muhammed ise âlemlere rahmet olarak gönderilmiştir; hedef kitlesi sadece bir kavim veya bir bölge değil bütün zamanlar ve bütün insanlıktır. Bundan dolayı onun bildirdiği esaslar hem bütün insanlığa hitap eder hem de fıtrat ve tabiata uygundur.

Kur'an'da belirtildiğine göre bazı peygamberlere sahîfeler, bazılarına kitap verilmiştir. Şu halde her din mutlaka bir kutsal kitaba dayanmaktadır. Bu metinlerin gönderildiği topluluklar farklı olsa bile muhatabı insandır. Hz. Âdem'e verilen sahîfelerle Tevrat, İncil ve Kur'an öz itibariyle birbirinden farklı değildir. Allah, içinde hidayet ve nur bulunan Tevrat'ı indirmiş (el-Mâide 5/44), Meryem oğlu Îsâ Tevrat'ı tasdik ederek gelmiş, ayrıca bir nur, yol gösterici ve müttakilere öğüt olarak İncil'i getirmiştir (el-Mâide 5/46). Hz. Muhammed de kendinden öncekileri tasdik eden Kur'an'ı tebliğ etmiştir (Âl-i İmrân 3/3; el-Mâide 5/48).

Kur'ân-ı Kerîm, başlangıçtan kendi zamanına kadar geçen süre içindeki

vahye ait geleneğin bütününe mirasçı olmuş bir kitaptır. Allah'ın dininin son halkası olan İslâm önceki peygamberleri ve onların getirdiği ilâhî mesajları kabul etmekte, peygamberler arasında ayırım yapmamayı Allah'ın dininin temel şartı saymaktadır. Kur'an'da birçok peygamberin ismi ve nitelikleri sayıldıktan sonra, "İşte o peygamberler Allah'ın hidayet ettiği kimselerdir; sen de onların yoluna uy!" denilmektedir (el-En'âm 6/90). Resûl-i Ekrem tebliğ ettiği dinle ahlâkî açıdan da yeni bir şey bildirmiş olmamakta, önceden var olan evrensel ahlâkî prensipleri devam ettirmektedir. Cumartesi yasakları dışında bugünkü Tevrat'ta yer alan ve Hz. Mûsâ'ya bildirilen on emir farklı formlarda da olsa Kur'an'da muhafaza edilmektedir (Çıkış, 20/1-17; krş. el-Bakara 2/224; en-Nisâ 4/29; el-Mâide 5/32, 38, 89; el-İsrâ 17/23; el-Hac 22/30). Hz. Îsâ da Tevrat'taki emirleri iptal için değil ikmal için geldiğini vurgulayarak Tevrat'ı tasdik etmektedir (Matta, 5/17). Diğer taraftan İnciller'de yer alan ahlâk prensipleri Kur'an'da da korunmuştur.

Âhiret inancı üç dinde de mevcut olmakla birlikte yahudiler ve hıristiyanlar ebedî kurtuluşu sadece kendilerine hasretmekte (el-Bakara 2/111), bunu kendileri için bir ayrıcalık olarak görmektedirler. Halbuki İslâm, hem bu dünyada hem âhirette mutluluk ve kurtuluş için belli bir ırka mensubiyeti değil Allah'a kulluğu ve ilâhî emirlere uymayı şart koşmaktadır.

Hz. Muhammed'den önceki peygamberlerin tebliğleri de ilâhî kaynaktan geldiği halde onların dinlerine sonraki mensupları farklı isimler vermişlerdir. Ne Hz. Mûsâ getirdiği dine Yahudilik, ne de Hz. Îsâ tebliğ ettiği esaslara Hıristiyanlık adını vermiştir. Hz. Mûsâ'nın getirdiği din kendisinden çok sonra Bâbil esaretinin ardından Yahudilik olarak adlandırılmış ve sadece bir kavme inhisar ettirilmiştir. Hz. Îsâ'nın tebliğ ettiği din de kendisinden sonra Hıristiyanlık adını almış, böylece dinin merkezine Hz. Îsâ yerleştirilmiştir. Halbuki Îsâ kavmini Allah'a kulluğa davet etmiş, kendisinin de Allah'ın kulu olduğunu ısrarla vurgulamıştır (Meryem 19/30-36).

Kur'an hem yahudileri hem hıristiyanları unuttukları veya farklılaştırdıkları Allah'ın dinine tekrar davet etmekte ve bir Allah inancında buluşmaya çağırmaktadır (Âl-i İmrân 3/64). Kur'an'a göre yahudiler ve hıristiyanlar hahamlarını ve rahiplerini Allah'ın dışında rabler edinmişlerdir (et-Tevbe

9/31). Özde aynı olan din, zaman içinde kutsal metinlerin ve dinî nasların yanlış yorumlanması, din âlimlerinin görüşlerinin kutsal kitap yerine geçmesi ve dinin anlaşılmasında bunların yegâne geçerli kaynak olarak görülmesi sonucunda orijinal şeklinden saptırılmıştır. Yahudilerin peygamber bile saymadıkları, hatta nesebi konusunda çeşitli iddialarda bulundukları Hz. Îsâ hıristiyanlarca tam aksine ilâhlaştırılmıştır (el-Mâide 5/116; el-Hadîd 57/27). Nitekim İncil'e göre Îsâ Allah'ın birliğini vurgularken (Markos, 12/32) Pavlus'un Filipililer'e Mektubu'nda (2/6) Allah ile eşitlenmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm yahudilere Mûsâ'ya verilen Tevrat'ı, hıristiyanlara da Îsâ'ya

verilen İncil'i uygulamalarını emretmekte, aksi takdirde hiçbir temele dayanmadıklarını ifade etmektedir (el-Mâide 5/47, 68). Hz. İbrâhim'i kendilerinden sayan ve gerçek dinin kendi dinleri olduğunu ileri süren kitap ehline İbrâhim'in yahudi ve hıristiyan olmadığını, onun hanîf olduğunu, dolayısıyla Yahudilik ve Hıristiyanlığın zamanla İbrâhimî özden uzaklaştırıldığını belirtmektedir (Âl-i İmrân 3/67).

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm arasındaki ortaklık ve benzerlikler sebebiyle İslâm'ı tamamen Mûsevîlik ve Hıristiyanlığın etkisinde doğmuş bir din olarak görme iddiası, bu dinlerin kaynağının müşterek olduğu ve İslâm'ın öncekilerde ortaya çıkan sapmaları giderdiği gerçeğinin göz ardı edilmesinin bir sonucudur.

Kur'an'ın ortaya koyduğu kâinat ve hayat anlayışı, hukuk ve ahlâk ilkeleri, insana verdiği değer, hem kendinden öncekilere vâris olup onları kuşattığı hem de kendinden sonra başka bir din ve kitap gelmeyeceği için çağlar üstü ve evrensel boyuttadır. Kur'an insanın günahsız doğduğunu, sırf pişmanlık duygusuyla günahtan kurtulmasının mümkün olduğunu kabul ederek aslî günah inancını sürdüren Hıristiyanlık'tan; ırk, aile, kabile ve aşirete dayalı üstünlük ve seçkinlik iddialarını reddederek bu iddiaları sürdüren Yahudilik'ten ayrılmaktadır.

Hz. Âdem'le başlayan vahiy geleneğinin son halkasını oluşturan İslâm peygamberler tarafından tebliğ edilen, fakat zaman içinde unutulan ya da

insanlar eliyle bazı sapmalara uğratılan ilâhî mesajın kıyamete kadar kalıcı olmak üzere tashih edilerek yeniden ifade edilişinin adıdır. “Bugün sizin için dininizi ikmal ettim, üzerinize nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm’ı seçtim” (el-Mâide 5/3) meâlindeki âyet de bu hususa işaretle İslâm’ın insanlık tarihi boyunca hiç eksik olmayan ilâhî mesajın kemal noktası, Hz. Muhammed’in de bu rahmet ikliminin son peygamberi olduğunu anlatır. Hz. Muhammed’in Allah tarafından son peygamber olarak seçilip görevlendirilmesinin ardından milâdî 610 yılında Mekke’de onun aracılığıyla insanlığa gelmeye başlayan vahiy yirmi üç yıl süreyle devam etmiş, Resûl-i Ekrem de vahiyle tesis edilen bu dini açıklamış, kural ve yükümlülüklerin uygulamasını göstermiş, peygamberliği süresince ilâhî hitabın anlaşılması ve hayata geçirilmesinin üstün örnek şahsiyeti olarak ilk İslâm toplumunu oluşturmuş ve onu eğitmiştir. Bu sebeple İslâm’ın kavranmasında Kur’an ve Resûl-i Ekrem belirleyici role sahiptir. İslâm’ın asıl kaynaklarının Kur’an ve Sünnet olduğu bütün İslâm tarihi boyunca bir postulat olarak kabul edilmiş, Asr-ı saâdet’ten itibaren İslâm toplumlarının fikrî ve amelî hayatı bu iki kaynak etrafında şekillenmiş, Kur’an ve Sünnet müslümanların tarihî tecrübesinde, zihniyet ve gelenek teşekkülünde mihver, yeni oluşum ve yorumlar için de başvuru ve denetim aracı olma özelliğini daima korumuştur (“İslâm” maddesinde din, kültür ve uygarlık olarak İslâm’a dair ana konularda genel bilgiler ayrıntıyı tasvir edici değil bu bilgilerin değerlendirmesi tarzında verilmiş olup daha fazla bilgi için başta ALLAH, KUR’AN, MUHAMMED ve SÜNNET olmak üzere diğer ilgili maddelere bakılmalıdır).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Cenâʾiz”, 80, 93, “Tefsîr”, 30/1, “Ḳader”, 3; Müslim, “Ḳader”, 22-25; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, Beyrut 1984, III, 329-339; XXI, 40-42; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, Beyrut 1990, VIII, 100-110; XXV, 105; W. Schmidt, The Origin and Growth of Religion (trc. H. J. Rose), London 1935, s. 283-290; Muhammed Hamîdullah, Resûlullah Muhammed (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1973, s. 53-69; a.mlf., İslâm Peygamberi, I, 587-701; M. Eliade, Histoire des croyances et des idées religieuses, Paris 1984,

I, 72; a.mlf., Kutsal ve Dindışı (trc. Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara 1991, s. IX; M. Abdullah Dirâz, ed-Dîn, Küveyt 1990, s. 31; S. H. Hooke, Ortadoğu Mitolojisi (trc. Alâeddin Şenel), Ankara 1993, s. 30, 46; Bekir Topaloğlu v.dğr., İslâm'da İnanç Esasları, İstanbul 1998, s. 18; Yılmaz Özakpınar, İnsan İnanan Bir Varlık, İstanbul 1999, s. 15-52; Mehmet Paçacı, "De ki: Allah Birdir. İhlas Sûresinin Sami Geleneği Perspektifinden Bir Tefsiri", İslâmiyât, I/3, Ankara 1998, s. 49-71.

Ömer Faruk Harman

II. İNANÇ ESASLARI

Sözlükte "güven duygusu içinde tasdik etmek, inanmak" anlamına gelen îmân, dini benimsemenin ve mümin diye nitelenmenin esasını oluşturur. Kur'ân-ı Kerîm'de iman kavramı 800'den fazla yerde geçmekte, inanmış kişinin samimiyet ve iç huzurunu ifade etmek için de sıdk ve itmi'nân kavramları kullanılmaktadır (meselâ bk. el-Bakara 2/4, 177, 260; Âl-i İmrân 3/126; el-Mâide 5/50; er-Ra'd 13/28; el-Ankebût 29/3; el-Ahzâb 33/23; ayrıca bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "emn" md.). İnsanın aşkın bir varlığa ve O'ndan gelen vahiy etrafında oluşan dine inanma temayülü taşıdığı hem Kur'an'da hem hadislerde belirtilmektedir (el-A'râf 7/172-173; er-Rûm 30/30; Buhârî, "Tefsîr", 30/1; Müslim, "Ḳader", 22-24). İmanın oluşması için bu fıtrî yetenekten başka aklın hüküm verebilecek kadar bilgi birikimine sahip olması da gerekir.

Kur'ân-ı Kerîm, dünya ve âhiret mutluluğunu inanç ve iyi davranışın (iman ve amel-i sâlih) beraberliğine bağlamış, birçok hadiste imanla amel yan yana zikredilmiştir. Hadisleri konularına göre tasnif eden Kütüb-i Sitte müelliflerinin dördü (Ebû Dâvûd ile Nesâî hariç) eserlerinde imana müstakil birer bölüm ayırmış ve burada iman ilkelerinden çok imanın ürünü olan amelleri sıralamıştır. İslâm âlimleri ilk dönemlerden itibaren iman-amel münasebeti üzerinde durmuş, Hâricîler ve Mu'tezile ile bazı Şiî grupları amelsiz imanı âhiret planında geçersiz kabul etmiş, Sünnî çoğunluk ise son tahlilde imanı zihnin ve kalbin tasdikinden ibaret sayarak amelle

imanı ayrı düşünmüştür. Ancak bu husus, hiçbir şekilde dinî hayatta amelin önemini küçümseme anlamı taşımamaktadır.

İman esaslarının tesbiti konusunda öne çıkan ilke Allah'ın hükümranlığına boyun eğmek ve görevlendirdiği elçileri tasdik etmektir. Kur'ân-ı Kerîm'de, geçmiş peygamberlerin muhatap aldıkları toplumlara kendilerini Allah'ın güvenilir elçileri olarak tanıttıktan sonra O'ndan korkmalarını ve elçilerine uymalarını istedikleri haber verilmiş (eş-Şuarâ 26/107-108, 125-126, 143-144, 162-163, 178-179), aynı husus Hz. Peygamber'e de nisbet edilmiştir (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/32, 132; el-Enfâl 8/1, 20, 46). Kul, Allah ile doğrudan iletişim sağlama imkânına sahip bulunmadığından dinî esas ve vecîbelerin tesbitinde peygamber yegâne güvenilir kaynak durumundadır. Bundan dolayı çeşitli âyetlerde iman konuları "peygamberlere indirilen vahyin muhtevası" şeklinde özetlenmiştir. Son peygambere gönderilen vahiy öncekileri tasdik etmekte ve onlara da iman edilmesini istemektedir (el-Bakara 2/4-5, 136; Âl-i İmrân 3/84). Bu ise İslâm dininin Hz. Muhammed'le tamamlanan son halkasının önceki bütün halkaları kucakladığını göstermektedir.

Kur'an'ın bütün sûre ve âyetlerinin, Allah tarafından Hz. Muhammed'e indirilmiş vahiyler olduğunu hiçbir tereddüde yer bırakmayacak şekilde benimsemek son peygamberi tasdik etmenin diğer bir ifadesidir. Bu açıdan iman konuları Kur'ân-ı Kerîm'in tamamından oluşur. Bununla birlikte ilk dönemlerden itibaren İslâm âlimleri eğitim ve telif açısından kolaylık sağlanması amacıyla, muhtemelen Cibrîl hadisinden de esinlenerek (Buhârî, "Îmân", 37; Müslim, "Îmân", 1-7) iman esaslarını altı noktada toplamış (usûl-i sitte), genellikle Sünnî âlimleri eserlerinde bu esasları üç ana konuda (usûl-i selâse) birleştirmiştir. Bunlar da ulûhiyyet, nübüvvet ve sem'iyyât bölümleridir. Bu âlimler irade ve kader meselesini ulûhiyyetin sıfatlar bahsi, kitaplar ve melekler konusunu da nübüvvet bölümü içinde mütalaa etmişlerdir.

II. (VIII.) yüzyıldan itibaren oluşmaya başlayan itikadî İslâm mezhepleri, iman esaslarının tesbit edilmesi ve yorumlanmasında genelde Kur'an'ı esas almıştır. Çeşitli mezheplere mensup kelâm âlimlerinin halk için yazdıkları akîde risâleleri bunu kanıtlamaktadır. İslâm dünyasında iman esaslarının

cem‘ ve tedvini, fetihler döneminde bu dinle ilk tanışan grupların yönelttiği eleştiriler sebebiyle başlamış olmalıdır. Daha çok Mu‘tezile kelâmcılarının cevaplamaya çalıştığı bu eleştiriler aklî istidlâle dayandığından kelâmcılar da ağırlıklı olarak akla önem vermişlerdir. Buna karşılık dönemin muhafazakâr âlimleri, Kur'an'da sık sık vurgulandığı gibi (meselâ bk. el-Bakara 2/176, 213; Âl-i İmrân 3/19, 105; el-Câsiye 45/17) Ehl-i kitabın fikir ayrılığına düşmesi yüzünden, dinin tahrife mâruz kalması olgusundan kaygılanarak İslâm'ı eleştirenlerden ziyade Mu‘tezile kelâmcılarına karşı cephe almışlardır. Daha sonra Selefiyye diye adlandırılan bu grup, kendi tezini ortaya koyarken Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminde usûlü'd-dînde ihtilâf edilmediği yolundaki fiilî delili ileri sürmüş (İbn Kuteybe, s. 223-226; Osman b. Saîd ed-Dârimî, s. 257-260; Muvaffakuddin İbn Kudâme, s. 13-16), sünnete uyma ve bid‘attan uzak kalmayı telkin eden birçok rivayeti nakletmiştir. Böylece hadis de iman esaslarının önemli bir kaynağı olarak göz önünde bulundurulmuştur. IV. (X.) yüzyılın başlarından itibaren Mu‘tezile'nin aşırılığa kaçan akılcılığı ile Selefiyye'nin ihtiyaca cevap vermeyen koyu muhafazakârlığı arasında mûtedil bir yöntem benimseyen Sünnî kelâm ekolleri İslâm dünyasında etkinlik kazanmaya başlamıştır. Ebü'l-Hasan el-Eş‘arî ile Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye nisbet edilen ve sonraki dönemlerde müslümanların büyük çoğunluğunu kendilerine çekebilen bu ekoller, temelde Kur'an'dan hareket etmekle birlikte ağırlıklı olarak aklî istidlâle başvurmuş, hadislere ise daha çok sem‘iyyât bahisleriyle mezhepler arası fikrî tartışmalarda yer vermiştir. İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, İbnü'l-Vezîr gibi Selefiyye'nin müteahhir temsilcileri ise iman esaslarıyla ilgili eserlerinde Kur'an ve hadisi kaynak olarak kullanmaya özen göstermişlerdir.

İslâm dünyasında Hz. Ali'nin hilâfeti döneminde ortaya çıkan Şiî ve Hâricî temayüller, gerek ortaya çıkış sebepleri gerekse sürekli biçimde savundukları görüşler ve sergiledikleri tavır itibariyle siyasî fırka olarak kabul edilmiştir. Her iki mezhep de amelin imandan cüz olduğu görüşünde Mu‘tezile ile birleşirken devlet başkanlığı (hilâfet) konusuna dinin temel hükümleri arasında yer verme açısından ondan ayrılmıştır. Şîa, halifenin Hz. Ali neslinden olmasını şart koşup bunun dışındakileri gayri meşrû saymış, Hâricîler ise halife için dinî erdemlerin tamamını içeren takvâdan başka hiçbir şart ileri sürmemiştir (bk. İMÂMET). İmâmet ve onunla bağlantılı olan konular dışındaki kelâmî meselelerde Şîa genellikle

Mu‘tezile’ye bağlı kalmış ve mevcudiyetini korumuşken Mu‘tezile kendi adıyla varlığını sürdürememiş, Hâricîler de çok küçük İbâzî grupları dışında günümüze intikal etmemiştir. Ameli imandan cüz görmeyen Sünnî gruplara, günahkâr müminler hakkında müsamaha ilkesine dayalı görüşleri sebebiyle Mürcie denmişse de bunun mezhepler arası fikrî ihtilâfın ötesinde bir gerçeklik taşımadığı ve esasen Mürcie’nin kimliği hakkında açık bir şey söylenemediği anlaşılmaktadır (krş. Mâtürîdî, s. 381-385; Şehristânî, I, 139-146).

Dinin esası ilgilendirmeyen hükümlerini konu edinen fıkıh alanındaki ihtilâflar tekfir gibi ağır bir sonuç doğurmadığı halde akaid konularındaki aşırı iddiaların sahibini iman sınırının dışına çıkarabileceği kabul edilmiştir. Bununla birlikte iman-küfür konusunda ilk ciddi değerlendirmeyi yapan İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe’nin ortaya koyduğu, ehl-i kıbleden olanların tekfir edilemeyeceği ilkesi genel kabul görmüş (Beyâzîzâde, s. 116), bu ilke sayesinde İslâm tarihi boyunca oluşan yüzlerce mezhep mensubu içinde din dışı sayılabileceklerin oranı yüzde bir civarında kalmıştır (Mahmûd Şâkir, s. 25; İA, V/2, s. 1095).

İlâhiyyât. Kur’ân-ı Kerîm, her insanın kâinatı yaratan ve yöneten bir yüce varlığın mevcudiyetini kabul edeceğini öngörür. İnsan böyle bir özellikte yaratılmış (er-Rûm 30/30) ve bu kabulü fıtrat diliyle de ikrar etmiştir (el-A‘râf 7/172-173; bk. BEZM-i ELEST; FITRAT). Kur’an, inançsızlığı fıtratın suni şekilde örtülüp etkisiz hale getirilmesi olarak değerlendirir. Nitekim 500’den fazla âyette geçen “küfür” kavramının kök anlamı “bir şeyi örtmek ve etkisiz kılmak”tır. Hz. Peygamber’in her çocuğun selim fıtrat üzere dünyaya geldiğini, fakat anne baba ve çevrenin onda sapmalar meydana getirdiğini bildiren hadisi de bu gerçeği vurgular (Buhârî, “Cenâ˒iz”, 79-80, 93; Müslim, “Ḳader”, 22-25).

Kur’an’da kör taklit, kibir, bayağı arzulara mahkûm olma, iradesizlik gibi engelleyici âmillerin bertaraf edilmesi durumunda

Allah’ın varlığının tabii olarak kabul edileceği fikrinden hareketle beşer için en büyük tehlike görülen şirkin reddine önem verilir. Çeşitli âyetlerde insanın imana açık olan selim yaratılışı hatırlatılarak iç gözlem yapılması istenir (Topaloğlu, Allah’ın Varlığı, s. 21-22). Kur’an’da tabiatın işleyişine

dikkat çeken gaye ve nizam delili de kullanılır. Yaratılış delili kelâmcılar tarafından hudûs, İslâm filozofları tarafından imkân delili şeklinde takrir edilerek zengin bir literatür oluşturulmuş, Sûfiyye ise keşif ve ilham yolunu tercih etmiştir (a.g.e., tür.yer.).

İslâm dininin itikadî bakımdan en belirgin özelliği tevhid ilkesine verdiği önemdir. Tevhid, Allah'tan başka yaratıcı ve mâbud kabul etmeme esasına dayanır. Gerek şirk ve tevhidle gerekse Allah'ın insana yönelik esmâ-i hüsnâsıyla ilgili âyetler, ayrıca Hz. Peygamber'in dua ve niyazlarında kullandığı ifadelerden anlaşılacağı üzere (Nevevî, tür.yer.; DİA, II, 485-486) yaratanla yaratılan arasındaki temel bağ sevgiden ibarettir. Cenâb-ı Hakk'ın "ruhundan üfleyerek hayat verdiği" (el-Hicr 15/29; es-Secde 32/9; Sâd 38/72) insana yönelik sevgisi Kur'an'da doğrudan doğruya "hub" (sevgi) ve "velâyet" (dostluk) kavramlarıyla ifade edildiği gibi (meselâ bk. el-Bakara 2/195, 257; Âl-i İmrân 3/31, 68, 76, 146; el-Mâide 5/54) rahmân, rahîm, raûf, afüv, gafûr, şekûr gibi isimleriyle de bu sevginin açılımları tekrarlanmıştır (Yarımbaş, s. 71-93, 121-123). Bunun yanında çeşitli âyet ve hadislerde "ittikā, havf, haşyet" vb. kavramlar kullanılarak Allah'tan korkma faktörü de vurgulanmıştır. Ancak bu tür kavramlar içinde en çok tekrarlanan ittikānın "korunmak" şeklindeki temel mânası ve ilgili âyetlerin içinde yer aldığı kompozisyon göz önünde bulundurulduğu takdirde buradaki korku, hâkim faktör olan Allah'a yakınlığın ve sevginin kaybedilmesi istikametindedir. Bu durumda Allah'tan uzak kalan ve temel bağı koparan kişi kendi haline terkedilerek azaba müstahak olur. Tevhid inancının ilâhî ve beşerî olmak üzere iki yönünün bulunduğunu söylemek mümkündür. İlâhî yönü Allah'ın otoritesinin hiçbir şekilde paylaştırılmamasıdır. Beşerî yönü ise kulun en üst düzeyde sevilmeye ve sayılmaya lâyık tek varlık olarak Allah'ı kabul etmesi, başka hiçbir varlığa beşer üstü bir sevgi ve itaat hissi duymamasıdır. Kur'an, önceki peygamberlerin tebliğ ve irşad faaliyetlerinin odak noktasını da tevhid ilkesinin oluşturduğunu bildirir. "Senden önce hiçbir resul göndermedik ki ona, 'benden başka ilâh yoktur, sadece bana kulluk edin' diye vahyetmiş olmayalım" (el-Enbiyâ 21/25; krş. en-Nahl 16/2) meâlindeki âyet bu gerçeğe işaret etmektedir.

Kur'an'da şirk inancı ilâh, şerîk, şefî', velî, nasîr gibi kavramlarla da ifade edilir. Bu kavramları şekillendiren kelimelerin ekseriyetle çoğul olarak

kullanılması, putların dünyada da âhirette de tapanlara bir fayda sağlamayacağının belirtilmesi (Yûnus 10/35-36; el-Kasas 28/62-64, 74-75; Sebe' 34/31-33), ayrıca Kur'an'da Allah elçilerine karşı mücadele edip toplulukları saptıranların genellikle servet ve itibar sahibi kimseler olduğunun bildirilmesi (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "mlʾ" md.), şirkin ferdî olmaktan çok belli menfaat ve amaçlar etrafında şekillenen bir zümrenin davranış biçimi olduğunu gösterir.

Monoteist dinlerde ilke olarak müminin Allah ile doğrudan münasebet kurması, dua, niyaz ve ibadetlerini O'na yöneltmesi, bağışlanmasını aracısız olarak O'ndan talep etmesi istenir. Duyular üstü yüce varlıkla ancak O'nu niteleyen kavramlar yoluyla ilişki kurulabilir. Kelâm literatüründe ilâhî isimler için daha çok sıfat terimi kullanılmıştır. Söz konusu kavramlar, İslâm'ın ulûhiyyet anlayışını eğitim öğretime elverişli bir şekilde anlatmak amacıyla Allah'ın zâtını tanıtan (zâtî) ve kâinatı yaratıp idare ettiğini ifade eden (fiilî) sıfatlar olmak üzere ikiye ayrılır. Duyular ötesi bir varlığın tanıtılması için tecrübe dünyasında kullanılan, benzeşmeyi ve mâna ortaklığını çağrıştıran kelimelere başvurmaktan başka bir imkân bulunmamaktadır. Bu sebeple sıfatlar tenzîhî (selbî) ve sübûtî olmak üzere iki grupta mütalaa edilmiştir. Tenzîhî sıfatlar yaratılmışlara mahsus acz ve eksiklik ifade ettiklerinden zât-ı ilâhiyyeden nefyedilmesi gereken nitelikler olup Allah'ın varlığı için başlangıcı ve sonuç belirlememek (kıdem, bekā), yaratılmışlara benzememek (muhâlefetün li'l-havâdis), başkasına muhtaç olmamak (kıyâm bi nefsih) ve şeriki bulunmamak (vahdâniyyet) şeklinde özetlenir. Sübûtî sıfatlar da Allah'ın ezelî-ebedî diri (hayat), bilen, işiten ve gören (ilim, sem', basar) olması, irade ve kudrete sahip bulunması, peygamberleri vasıtasıyla kullarına mesaj (kelâm) göndermesi diye sıralanır.

Sıfatların zâta nisbeti (ispat) konusunda, nasların zâhirî mânalarına bağlı kalıp ispata önem veren muhafazakârlarla tenzihe önem verip bazı sıfatları te'vile tâbi tutan serbest düşünceli âlimlerin telakkileri hakkında kelâm ve mezhepler tarihi kitaplarında birçok ayrıntı yer almaktadır. Selefiyye, Eş'ariyye-Mâtürîdiyye, Mu'tezile-Şîa ve İslâm filozofları şeklinde sıralanabilecek ekoller arasında kesin nasların Allah'a izâfe ettiği sıfatları reddeden bir ekol yoktur. Gazzâlî'nin, ilim sıfatının alanını daralttıkları

düşüncesiyle İslâm filozofları hakkında verdiği tartışmalı tekfir hükmü bir yana (Tehâfütü'l-felâsife, s. 376; krş. İbn Rüşd, s. 587), sözü

edilen mezheplerden sıfat telakkisi sebebiyle İslâm dışı kabul edilecek bir âlim bulunmamaktadır.

Kader. Aslında ilim, kudret ve irade sıfatlarıyla ilgili olan, fakat genellikle müstakil bir başlık altında ele alınan kader bahsi, Allah'ın hükümranlığının mutlaklığı ile kulun özgürlüğünün kesiştiği yapısal bir özelliğe sahip bulunduğundan inanç ve düşünce tarihinin temel problemlerinden birini oluşturmuştur. İnsanlara ait ihtiyarî fiillerin meydana gelişinde ilâhî bir müdahalenin bulunup bulunmadığı, böyle bir müdahale varsa bunun mahiyetinin ne olduğu sorusu meselenin odak noktasını teşkil eder. Müdahalenin bulunmadığını söyleyenlerin (Kaderiyye-Mu'tezile) Allah'ın ilim, kudret ve irade sıfatlarının etki alanını daralttıkları, bulunduğunu benimseyenlerin ise (Cebriyye) kulun özgürlüğünü kısıtladıkları veya tamamıyla ortadan kaldırdıkları kabul edilmiştir.

İlâhî ilmin insanın irade alanına giren fiillerine önceden (ezelde) taalluk edip etmediği sorusunu kader probleminin nirengi noktası olarak görmek mümkündür. Aslında bu problemin sebebi zaman faktörüdür. Zât-ı ilâhî zaman ve mekândan münezzehken insana mahsus idrak ve eylemler bu iki faktörden bağımsız düşünülemez. Bu noktada kader bir sır örtüsüne bürünmektedir. Esasen metafiziğin ve gayp âleminin zirve noktasında bulunan ulûhiyyet konularının tam bir açıklıkla bilinmesi mümkün olmadığı gibi bu konudaki aşırı tereddüt ubûdiyyetin gerektirdiği teslimiyet ilkesiyle de bağdaşmaz. Sonuçta kader de insanın özgürlüğü ve sorumluluğu da bir iman konusu olarak kalmaktadır.

Nübüvvet. Kur'ân-ı Kerîm'de daha çok "resul" (mürsel) ve "nebî" kelimeleriyle ifade edilen peygamber, Allah ile kul arasında hem bir haberci hem de bir elçi olup imanın hayata geçirilmesini sağlar, dinin fert ve toplum yaşantısındaki boyutlarını ve sınırlarını çizer. Kur'an'da, imanın hayata yansıması ve hak dinin sunduğu mutluluğun yaşanabilmesi için kişinin yaratana ve yaratılmışlara yönelik görevlerine yer verilir ve bu amaçla ibadet şekilleri, ahlâk kuralları, örnek olması açısından insanlar arası bazı hukukî işlemler zikredilir; birçok husus da Resûl-i Ekrem'in sözlü ve fiilî

sünnetinde açıklanır. Bunun yanında Kur'an'da peygamberlerin mücadelelerine geniş yer verilir. Kur'ân-ı Kerîm'de Resûl-i Ekrem'in muhataplarının iman etmemesi sebebiyle duyduğu derin üzüntüye temas edildikten sonra (eş-Şuarâ 26/3) Hz. Mûsâ ile Hârûn, İbrâhim, Nûh, Hûd, Sâlih, Lût, Şuayb'ın ve Hz. Muhammed'in mücadeleleri zikredilmiş, bu "güvenilir elçiler"in kavimlerinden Allah'tan korkmalarını ve kendilerine itaat etmelerini istedikleri, ayrıca içinde bulundukları içtimaî ve ahlâkî düşüklükler sıralanarak bunlardan kurtulmaları için peygamberlerine uymalarını telkin ettikleri bildirilmiştir. Peygamberlerin görevleri ve konumları son nebînin şahsında şöyle belirtilmiştir: "Ey Peygamber! Biz seni bir şahit, bir müjdeleyici ve bir uyarıcı, Allah'ın izniyle O'nun yoluna bir davetçi ve nur saçan bir kandil olarak gönderdik" (el-Ahzâb 33/45-46).

Kur'ân-ı Kerîm'in nübüvvetin ispatını tarih olgusuna, akla ve mûcizeye dayandırdığını söylemek mümkündür. Yine Kur'an'da adı geçen peygamberlere tabiat kanunlarını aşan, duyularla algılanabilir (hissî) olaylar nisbet edilmektedir (Âl-i İmrân 3/49; el-A'râf 7/107-108; el-Enbiyâ 21/68-69). Özellikle muhafazakâr âlimlerin eserlerinde ve Sünnî kelâm literatüründe Resûl-i Ekrem'e de hissî mûcizeler nisbet edilmektedir; fakat birçok sahâbînin huzurunda cereyan ettiği nakledilen bu tür olayların sonraki nesillere aktarılırken tevâtür derecesine ulaşmamış olması dikkat çekicidir. Diğer taraftan Kur'an, Hz. Peygamber'den hissî mûcize isteyenlere tabiatın işleyişini gözlemleyip akıllarını kullanmalarını tavsiye etmektedir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "âyet" md.).

Şüphe yok ki kul ile Allah arasında elçilik görevi yapacak kişilerin güvenilir olması gerekir. Ahd-i Atîk'te, bazı peygamberler hakkında Allah elçilerinin günahtan korunmuşluğu (mâsumiyet) ilkesini zedeleyen beyanların yer almasına karşılık (Sinanoğlu, s. 397-400) Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberlerin elçilik hüviyetlerindeki korunmuşluğa vurgu yapılır. A'râf ve Şuarâ sûrelerinde (7/61-62, 67-68, 79, 93; 26/106-107, 124-125, 142-143, 161-162, 177-178) peygamberlerin her yönden güvenilir, özverili, iyi niyetli ve iyilik sever kişiler oldukları ifade edilir. Aralarında bazı farklı görüşler bulunmakla birlikte bütün kelâm âlimleri peygamberlerin elçilik görevlerinde hatadan korundukları, özel hayatlarında ise şahsiyet zedeleyici ve mânevî liderlik vasfına halel getirici davranışlardan uzak bulundukları noktasında müttefiktirler. Naslarda peygamberlere izâfe edilen ve ilk

bakışta hata gibi görünen bazı davranışların yorumu için kelâm literatüründe “ismetü’l-enbiyâ” adıyla bir telif türü oluşmuştur.

Kur’an’da Hz. Muhammed’in son peygamber olduğu ifade edilmiş (el-Ahzâb 33/40), Resûlullah’ın kendisi de çeşitli beyanlarında bunu dile getirmiştir (meselâ bk. Müsned, II, 412; III, 266; Buhârî, “Menâḳıb”, 18; Müslim, “Îmân”, 327). Onun zuhurundan günümüze kadar geçen on dört asır içinde ciddiye alınabilecek bir nübüvvet iddiasının bulunmayışı da bunun fiilî kanıtını oluşturur.

Dünyadaki müslüman nüfusun en büyük azınlık grubunu oluşturan İsnâaşeriyye Şîası, nübüvvetin Hz. Muhammed’le sona erdiğini kabul etmekle birlikte peygamberlere has olan gayb bilgisiyle günahtan korunmuşluk vasfının on iki imamda devam ettiğini kabul etmiştir. Onlara göre ilk meşrû halife Hz. Ali’dir. İki buçuk asır boyunca Ali neslinden gelen on bir imamla devam eden hilâfet için 265 (879) yılında on ikinci imamın canlı olarak ortadan kaybolmasıyla bir duraklama ve bekleyiş dönemi başlamıştır. O günden bu yana hayatta olan on ikinci imam bir gün ortaya çıkacak ve Şiî iktidarını hâkim kılacaktır. Doğrudan vahiy alamayan bir insanın bilinmesi gereken her şeye vâkıf olması, son imamın on bir asrı aşkın bir zamandan beri hâlâ bir yerlerde yaşaması, dünyanın çok yönlü güç dengeleri karşısında zafer kazanıp Şîa iktidarını hâkim kılması vb. hususlar dikkate alındığında nübüvvetin siyasî bir otorite olarak imâmetle devam ettiğini benimsemek mümkün görünmemektedir.

Nübüvvet ilkesi içinde mütalaa edilecek konulardan biri kitaplara imandır. Kur’ân-ı Kerîm’de her peygamberin vahye muhatap olduğu bildirilir; bunlar arasında Nûh, İbrâhim, İsmâil, İshak, Ya‘kūb, torunlar, Mûsâ, Îsâ, Eyyûb, Yûnus, Hârûn, Süleyman ve Dâvûd ismen anılır (el-Bakara 2/136; en-Nisâ 4/163). Vahiyleri bir araya getiren metinlerden “suhuf” diye bahsedilir ve bunlar Hz. İbrâhim, Mûsâ ve Muhammed’e nisbet edilir (en-Necm 53/36-37; el-A‘lâ 87/18-19; el-Beyyine 98/2). Ayrıca Dâvûd’a Zebûr (en-Nisâ 4/163; el-İsrâ 17/55), Mûsâ’ya Tevrat, Îsâ’ya İncil (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “Tevrât”, “İncîl” md.leri) ve Hz. Muhammed’e Kur’an’ın verildiği bildirilir.

Kur’an’ın baş tarafında, kurtuluşun şartları içinde Hz. Muhammed’e

indirilen vahyin yanında ondan önce indirilenlere de iman edilmesi zikredilmiş (el-Bakara 2/4),

Hz. Peygamber de geçmiş nebîlerden saygı ile söz etmiş, kendilerine iman ettiğini belirtmiş, bazılarının adını zikretmiş ve onları kardeş diye nitelemiştir (Buhârî, "Enbiyâʾ", 5, 22, 43; Müslim, "Îmân", 263-264). İslâm'ın bu kucaklayıcı açılımının uygulamada daralmasının sebebi kadîm vahiylere ârız olan tahriftir. Kur'ân-ı Kerîm bu vahiylerin metinlerinde insanlar tarafından yapılan değişikliklere (en-Nisâ 4/46; el-Mâide 5/13), içeriklerinin gizlenmesine (el-Bakara 2/159, 174) dikkat çekerek günümüze intikal eden Kur'an öncesi vahiylerin yer yer aslî hüviyetini kaybettiğini belirtir. Bunun yanında insanların geçirdikleri değişikliklere paralel olarak ilâhî vahiylerde de bazı değişikliklerin meydana gelmesi tabiidir. Kur'an'da nesih kavramıyla ifade edilen bu husus (el-Bakara 2/106; krş. en-Nahl 16/101), elde mevcut Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd metinlerinin içerdiği hükümlerle amel edilmesini güçleştirmekte ve bu durum konunun, asliyetini korumuş olup önceki vahiylerin kalıcı hükümlerini ihtiva eden son vahyin onayına sunulmasını gerekli kılmaktadır. Hz. Peygamber'den rivayet edilen ve Ehl-i kitabın tasdik edilmesinin yanında yalanlanmasını da meneden hadis bu hususu ifade etmektedir (Müsned, IV, 136; Buhârî, "Tefsîr", 3/11, "Tevḥîd", 51, "İʿtiṣâm", 25).

Cibrîl hadisinde yer alan inanç esaslarından biri de meleklere imandır. "Elçi, güçlü kuvvetli, tasarrufta bulunan, yöneten" mânalarına gelen melek kelimesi Kur'an'da seksen sekiz yerde geçmektedir. Kur'an meleklerin şekli hakkında iki, üç veya dört kanatlı olduklarından başka (Fâtır 35/1), herhangi bir bilgi vermemekte, onların ilke olarak insanlar tarafından görülemeyeceğini ifade etmektedir (el-En'âm 6/8; el-İsrâ 17/95). Melekleri konu edinen âyet ve hadislere dayanarak onların görevlerini şu şekilde özetlemek mümkündür: Allah'ı takdis etme, peygamberlere salavat getirme, müminlerin bağışlanması için dua ve niyazda bulunma, Allah ile peygamberler arasında elçilik yapma, başta peygamberler olmak üzere Allah'a yönelen mümin kullara mânevî güç verme, sıkıntılı ve üzüntülü anlarında onları teselli etme. Bunlardan başka meleklerin, tabiatın yaratıcının koyduğu düzen (tabiat kanunları) çerçevesinde yönetilmesinde ve kıyametin kopmasıyla başlayacak olan âhiret hayatının tanziminde de görev aldıkları anlaşılmaktadır.

Meleklerden bahseden âyetlerle çok sayıdaki hadisin içerikleri geniş ölçüde insanla ilgilidir. Meleklerin insanla ilişkisi Hz. Âdem'e ve dolayısıyla onun nesline saygı göstermekle başlamıştır (el-Bakara 2/34). Meleklere ana rahminde döllenmenin oluştuğu andan itibaren insana yönelik görevler verilmiştir (Buhârî, "Enbiyâʾ", 1, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 6; Müslim, "Ḳader", 4-5). "Kişinin önünde ve arkasında kendisini kötü olaylardan koruyan takipçiler vardır" (er-Ra'd 13/11) meâlindeki âyette yer alan "takipçiler"den maksat müfessirlerin çoğunluğuna göre koruyucu meleklerdir (Fahreddin er-Râzî, XIX, 19; İbn Kesîr, Tefsîr, IV, 73; krş. Taberî, XIII, 150-154). Meleklerin aynı zamanda kişinin iyi ve kötü davranışlarını kaydettiği bildirilmektedir (ez-Zuhruf 43/80; Kāf 50/17-18; el-İnfitâr 82/10-12). Dünya hayatına veda etme ölüm meleğinin ruhu kabzetmesiyle gerçekleşir. İslâm'ın insana verdiği değeri belirten çok sayıdaki âyet ve hadisten hareketle kelâmcılar melekle insan arasındaki üstünlük konusunu tartışmışlardır. Sünnî kelâmcıların büyük çoğunluğu insanların meleklerden üstün olduğu kanaatindedir (Teftâzânî, Şerḥu'l-ʿAḳāʾid, s. 196-199). İlgili âyetlerin genel muhtevasından, peygamberlerle maiyetlerindeki sınırlı bazı kişiler dışında hiç kimsenin melekleri dünya hayatında göremeyeceği anlaşılmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm esas olarak insana hitap etmekte ve İslâm dini insan için gönderilmiş bulunmaktadır. Bununla birlikte Kur'an, insanlar tarafından algılanamayan şuurlu canlılara da "cin" adı altında atıflar yapmaktadır. Cin kelimesinin sözlük anlamı "örtmek, gizlemek"tir. Buna göre duyularla algılanamayan yaratılmış varlıkların hepsi cin diye anılır. Râgıb el-İsfahânî'nin kaydettiği üzere "ruhanîler" diye de bilinen bu grup saf iyileri teşkil eden melekler, bütünüyle kötü olan şeytanlar, iyi ve kötü zümreleri bulunan cinlerden oluşur (el-Müfredât, "cnn" md.). Kur'ân-ı Kerîm'in yetmiş ikinci sûresi "Cin" adını taşımakta, bundan başka yirmi üç âyette (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "cin" md.) ve çeşitli hadislerde (bk. Miftâḥu künûzi's-sünne, "cin" md.) cinlerden söz edilmektedir. Konuyla ilgili âyet ve hadislerin muhtevası cinlerin insanlar gibi mükellef, fakat onlardan ayrı şuurlu bir canlı türü oluşturduğunu göstermektedir (DİA, VIII, 9). Kur'an'da ilke olarak algılanabilen, ancak fiilen idrak edilemeyen cinler gibi bazı varlık alanlarından bahsedilmesinin, ilâhî ilim ve kudretin enginliğini vurgulamak yanında tabiatın ve varlık alanlarının keşfedilmesi

uğrunda çaba sarfetmeye teşvik gibi bir faktörünün de olduğunu söylemek mümkündür.

Ruhanî varlıklardan biri de şeytandır. Şeytanın sözlük anlamları arasında “hayırdan ve rahmetten uzak olan” mânası da bulunmaktadır. İlgili âyetlerin genel muhtevasından anlaşılacağı üzere şeytan (İblîs), ilâhî takdir ve iradenin kötülüğün temsilcisi ve tahrikçisi olarak planladığı gerçek (zihnin dışında mevcut) bir varlıktır. Şeytan, imtihan dünyasında yaşayan insanın kendi tercihine bağlı olarak kötülük işlemesine yardımcı olur. Ancak Allah şeytanın apaçık bir düşman olduğunu bildirmiş ve ona kapılmamaları konusunda insanları uyarmıştır (Yûsuf 12/5; Fâtır 35/6; Yâsîn 36/60-62; ez-Zuhruf 43/62). Kur’ân-ı Kerîm’de şeytanın oynadığı rolü bazı insanların da üstlenebileceği ifade edilir (el-Bakara 2/14; el-En‘âm 6/112; en-Nâs 114/6). Şeytanın hile ve aldatma yöntemleri ve bunlardan kurtulmanın çareleri hakkında Hz. Peygamber’den nakledilen birçok hadis mevcuttur (bk. Miftâḥu künûzi’s-sünne, “İblîs” md.).

Âhiret. Temel iman esaslarının üçüncüsünü oluşturan âhiret kıyametin kopmasıyla başlar. Kur’ân-ı Kerîm’in yaklaşık kırk âyetinde dünyanın son anından bahsedilirken onun ansızın vuku bulacağı, zamanının yakın olduğu, fakat kimse tarafından bilinemeyeceği vurgulanır (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “sâʿat” md.). Kıyametin kopmasının yakın olduğu hususu Hz. Peygamber’den sahih olarak nakledilen şu hadisle de desteklenmektedir: “Benim nübüvvetle görevlendirilişimle kıyametin kopması şu iki parmağım gibi yakındır” (Buhârî, “Riḳāḳ”, 39; Müslim, “Fiten”, 132-135). Bu tür naslarda sözü edilen yakınlık kavramı jeolojik zaman ölçüsünde düşünüldüğünde aradan geçen on dört asırlık sürenin bu kozmik olay için önemsenecek bir zaman dilimi oluşturmadığı anlaşılır.

Kıyametin yaklaştığını haber veren alâmetlerin neler olabileceği merak edilen konulardan birini teşkil eder. Bir âyette kıyamet alâmetlerinin belirdiği ifade edilir (Muhammed 47/18). Cibrîl hadisinden başka kıyamet alâmetlerinin neler olabileceğine dair ipuçları veren birçok rivayet Hz. Peygamber’e nisbet edilmiştir (bk. Miftâḥu künûzi’s-sünne, “sâʿat” md.). Âyette sözü edilen alâmetler, müfessirlerce âhir zaman peygamberinin zuhuru ve mûcize göstermesi şeklinde yorumlanmıştır

(Fahreddin er-Râzî, XXVIII, 60). Kıyamet alâmetleriyle ilgili olarak hadis ve kelâm alanında kaleme alınan eserler zengin bir literatür oluşturmuştur. Ancak konu gaybî olma özelliğini korumuş ve bu alanda kesinlik ifade eden sonuçlara ulaşılamamıştır.

Kabir hayatı âhiretin ilk merhalesi olarak kabul edilir. Kur'ân-ı Kerîm, ölümle kıyamet hayatının başlangıcı sayılan sûra üfleniş arasında "berzah" adını verdiği bir âlemin bulunduğunu bildirmiştir (el-Mü'minûn 23/99-101). Kur'an'da, son anlarını yaşamakta olan iyi kullara meleklerin müstakbel hayatın müjdesini verdikleri ifade edilir (Fussılet 41/30-32). Ayrıca kötülerin kabirde azaba uğrayacaklarına işaret eden âyetler vardır (el-Mü'min 40/46; Nûh 71/25). Kabir hayatıyla ilgili olarak Kütüb-i Sitte'de muhtelif hadisler mevcuttur (bk. Miftâḥu künûzi's-sünne, "ḳubûr" md.). Sünnî kelâm âlimleri bu tür naslara dayanarak kabir hayatının gerçekliğini benimserken bazı Mu'tezile ve Şiî kelâmcıları, bu konuda delil olarak zikredilen âyetlerin muhtevasında kabir hayatına açık bir atfın bulunmayışını, hadislerin de tevâtür derecesine ulaşmamasını ileri sürerek böyle bir hayatın mevcudiyetini kabul etmemişlerdir. Ölüm sonrası hayat gözlem ve deneylerin dışında kalan bir alana ait bulunduğundan duyulur âlemdeki bilgi ve istidlâllerle bu alan hakkında kesin hüküm vermek mümkün değildir. Mü'min sûresinde (40/11) işaret edilen, ölüm sonrası hayatın mevcudiyeti ve devamının şartlarının insan tarafından bilinememesi hususu onun yokluğunu göstermez. Hadis olarak da nakledilen, "Kabir ya cennet bahçelerinden bir bahçe veya cehennem çukurlarından bir çukurdur" sözü (Tirmizî, "Ṣıfatü'l-ḳıyâme", 26; Aclûnî, II, 90) müslümanlar arasında genel kabul görmüş bir inancı yansıtmaktadır. Kur'an'da ayrıca kâfir ve münafıkların ölüm anında büyük bir pişmanlık duyup sıkıntıya mâruz kalacakları ifade edilmektedir (el-Enfâl 8/50-51; el-Mü'min 40/84-85; Muhammed 47/27-28). Nasların bütünü göz önünde bulundurulduğu takdirde kabir hayatının mevcut olmadığını veya nimetle azaptan soyutlanmış olarak devam edeceğini söylemek mümkün görünmemektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de "her şeyi altüst eden sarsıcı olay, kulakları sağır eden ses" (en-Nâziât 79/34; Abese 80/33) diye tasvir edilen ve özellikle Amme, Tekvîr, İnfitâr, İnşikāk, Kāria sûrelerinde meydana getireceği kozmik değişikliklere temas edilen kıyametin kopması, yine bir kozmik olay olduğu anlaşılan sûra üflenişle gerçekleşecek, sûra ikinci üflenişle de bütün

insanlar yeniden hayata kavuşturulacaktır (ez-Zümer 39/68). Âhiretle ilgili birçok âyet ve bunları açıklayan çok sayıdaki hadisin (âyet ve hadisler için bk. İbn Kesîr, en-Nihâye, II, tür.yer.) genel muhtevasından hareketle kıyamet hallerini üç noktada özetlemek mümkündür: Haşir, hesap, cennet ve cehennem. "Toplamak" anlamındaki haşr hem yeniden hayata kavuşturmayı (ba's), hem de sorguya tâbi tutulmaları için bütün insanları bir meydana toplamayı ifade eder. Birçok âyette kıyamet için tekrar edilen "hesap" kavramından başka "doğru ile yanlışın ayırt edileceği gün" mânasında yevmü'l-fasl, "ceza ve mükâfat günü" anlamında yevmü'd-dîn terkipleri de yer almaktadır (DİA, XVII, 240). Âhiretteki hesap çerçevesine mîzan ve amel defteri de girmektedir. Kur'an'da "tartmak" mânasındaki vezn ile "teraziler" anlamındaki mevâzîn kelimeleri kıyamet için kullanılmıştır (meselâ bk. el-A'râf 7/8-9). Türkçe'de "amel defteri" diye bilinen ve "kişinin dünyadaki davranışlarının kaydedildiği sicil" olarak tanımlanan belge Kur'an'da "kitap" (yazılmış, kayıt düşürülmüş) kavramıyla anılır (el-İsrâ 17/13-14; el-Hâkka 69/19, 25). Bazı Mu'tezile kelâmcıları hesap, mîzan ve amel defteriyle ilgili nasları mecazi mânaya almış ve kastedilen şeyin adaletin gerçekleştirilmesinden ibaret olduğunu söylemişlerdir (Teftâzânî, Şerḥu'l-ʿAḳāʾid, s. 137; a.mlf., Şerḥu'l-Maḳāṣıd, V, 117-121). Kur'an'da kıyamet gününde kişilerin elleri, ayakları, gözleri, kulakları ve tenlerinin, sahiplerinin gerçekleştirdiği davranışları haber vereceği ve onaylayacağı kaydedilmektedir (Yâsîn 36/65; Fussılet 41/20-22). Bu tür beyanları, insanın kendi genleri veya bedenin bir parçası üzerinde oluşmuş kayıtlar şeklinde yorumlamak mümkündür.

Birçok âyette hesabın görülmesinden sonra nihaî varış yeri olarak cennet ve cehennem zikredilir. Cennetin ebedîliği hususunda kayda değer farklı bir görüş bulunmamakla birlikte cehennemin ebedîliği tartışma konusu olmuştur. "İşkence" mânasındaki azabın ilâhî adalet gereği sona ereceğini, ancak cehennem ehlinin ölümsüz olduğuna ve oradan hiçbir zaman çıkamayacağına dair nasların beyanı çerçevesinde cehennemde bulunanların cennet ehlinin kavuştuğu nimetlerden yoksun kalma anlamındaki azaptan kurtulamayacaklarını söylemek isabetli görünmektedir (DİA, IV, 305-309; VII, 231-232).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “kfr”, “cnn” md.leri; Lisânü’l-ʿArab, “kfr”, “elk”, “lʾek”, “mlk” md.leri; Wensinck, el-Muʿcem, “mlk” md.; Miftâḥu künûzi’s-sünne, “İblîs”, “cin”, “sâʿat” “ḳubûr”, “melâʾike” md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “Allāh”, “rab”, “raḥmân”, “raḥîm”, “emn”, “mlʾ”, “ġafûr”, “ʿaḳl”, “ẕikr”, “efk”, “âyet”, “Tevrât”, “İncîl”, “cinn”, “ʿâlemîn”, “melek”, “sâʿat”, md.leri; Müsned, II, 412; III, 266; IV, 136; Buhârî, “Tefsîr”, 3/11, 30/1, “Îmân”, 37, “Cenâʾiz”, 79-80, 93, “Tevḥîd”, 15, 20, 51, “Nikâḥ”, 107, “İʿtiṣâm”, 1, 25, “Menâḳıb”, 18, “Enbiyâʾ”, 1, 5, 22, 43, “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 6, “Riḳāḳ”, 39; Müslim, “Ḳader”, 4-5, 22-25, “Îmân”, 1-7, 239, 263-264, 327, “Birr”, 55, “Liʿân”, 17, “Tevbe”, 32-38, “Fiten”, 132-135; Tirmizî, “Ṣıfatü’l-ḳıyâme”, 26; İbn Kuteybe, el-İḫtilâf fi’l-lafẓ (ʿAḳāʾidü’s-selef içinde), s. 223-226; Osman b. Saîd ed-Dârimî, er-Red ʿale’l-Cehmiyye (a.e. içinde), s. 257-260; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Halîl el-Meys), Beyrut 1415/1995, XIII, 150-154; Küleynî, el-Uṣûl mine’l-Kâfî (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Tahran 1365, II, 18-20; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 3-4, 238-239, 242, 360-365, 380-385; Gazzâlî, Tehâfütü’l-felâsife (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1927, s. 376; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Salamé), II, 763; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 139-146; İbn Rüşd, Tehâfütü’t-Tehâfüt (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1930, s. 587; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, Beyrut 1411/1990, XIX, 19; XXVIII, 60; Muvaffakuddin İbn Kudâme, Lümʿatü’l-iʿtiḳād (nşr. Bekir Topaloğlu), İstanbul 1414/1993, s. 13-16; Nevevî, el-Ezkâr, Kahire 1375/1956, tür.yer.; İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, Keşfü’l-murâd fî şerḥi Tecrîdi’l-iʿtiḳād, Kum, ts. (Mektebetü’l-Mustafavî), s. 384-393; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân, Beyrut 1385/1966, IV, 73, 174; a.mlf., en-Nihâye (Zeynî), II, tür.yer.; Teftâzânî, Şerḥu’l-ʿAḳāʾid, İstanbul 1310 → İstanbul 1966, s. 134-137, 196-199; a.mlf., Şerḥu’l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, V, 117-121; Beyâzîzâde, el-Uṣûlü’l-münîfe li’l-İmâm Ebî Ḥanîfe (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul 1416/1996, s. 116; Aclûnî, Keşfü’l-ḫafâʾ, II, 90; Mahmûd Şâkir, Sükkânü’l-ʿâlemi’l-İslâmî, Beyrut 1396, s. 25; Mustafa Sinanoğlu, Kitâb-ı Mukaddes ve Kur’ân-ı Kerîm’de Nübüvvet (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 397-400; Bekir Topaloğlu, Allah’ın Varlığı, Ankara 1998, s. 21-22; ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., “Allah”, DİA, II, 485-486; a.mlf., “Cehennem”, a.e., VII, 231-232; Salih Sabri Yavuz, İslâm Düşüncesinde Nübüvvet, İstanbul, ts. (İnsan Yayınları), s. 135-148; Emine

Yarımbaş, Kur'ân-ı Kerîm'de Esmâ-i Hüsnâ ve Mesajları (yüksek lisans tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 71-93, 121-123; J. W. Redhouse, "The Most Comely Names", JRAS, XII (1880), s. 1-69; İlyas Çelebi, "Kur'ân-ı Kerim'de İnsan-Cin Münasebeti", MÜİFD, sy. 13-15 (1997), s. 167-198; Besim Darkot, "İslâm", İA, V/2, s. 1095; Yusuf Şevki Yavuz, "A'râf", DİA, III, 259; a.mlf., "Azap", a.e., IV, 305-309; Ahmet Saim Kılavuz, "Cin", a.e., VIII, 9; Emrullah Yüksel, "Hesap", a.e., XVII, 240.

Bekir Topaloğlu

III. İBADET, AHLÂK ve TASAVVUF

İbadet. Câhiliye dönemi putperest Araplar'ı genellikle en büyük mâbud ve yaratıcı olarak Allah'a inanmakla birlikte güneş, ay ve çeşitli yıldızları simgeleyen putların gerçek yaratıcının yardımını sağlamada şefaatçı olacağına inandıkları için Allah'ı bırakıp putlara ibadet ederlerdi. Başlıca ibadet şekilleri ise puthânelerde dua ve secde etmek, Kâbe'yi tavaf etmek, adak adamak, kurban kesmek, sadaka vermekten ibaretti. Umumiyetle âhirete inanmadıklarından bu ibadetlerden beklentileri de tamamen dünyevî idi. Bu dönemde Hz. Peygamber, Allah'tan başka bir tanrı kabul etmediği için giderek sıklaşan aralıklarla Hira mağarasında uzlete çekiliyor, tefekkür ve murakabe şeklinde bir tür ibadet hayatı yaşıyordu (Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 3; Müslim, "Îmân", 202).

Allah'tan başka tanrı veya tanrılar edinmeyi, içinde doğduğu toplumun ortadan kaldırılması gerekli en ciddi yanlışı olarak gören İslâm dini tevhid akîdesini yerleştirmeyi birinci hedef seçmiştir. Bu sebeple Mekke döneminde putperestliğin ve asabiyetten kaynaklanan örflerin hâkim olduğu bir ortamda inen âyetlerde öncelikle tevhid inancının yerleştirilmesine ağırlık verilmiş, bunun için temel sayılan bir mânevî ve ahlâkî yapı oluşturulmuştur. Allah'a iman, Peygamber'e bağlılık, dünya hayatının

geçici, âhiretin kalıcı olduğu inancı, tevekkül, takvâ, huşû, ihlâs, sabır gibi dinî esas ve kavramlar üzerinde önemle durulmuştur. Yaklaşık on yıl süren bu tebliğ sürecinin ardından hicretten evvel beş vakit namaz, hicret esnasında cuma namazı, sonraki yıllarda da zekât, oruç ve hac ibadetleriyle ilgili hükümler gelmiştir.

İslâm'da ibadet öncelikle Kur'ân-ı Kerîm'in buyruğudur; Hz. Peygamber de uygulamalarıyla ibadetlerin usul ve âdâbını öğretmiştir. Kur'an yalnız Allah'a ibadet edilmesi gerektiğini vurgular; çünkü Allah her şeyin yaratıcısı (el-En'âm 6/102), yerin ve göğün sahibi, mâliki ve rabbi (el-Bakara 2/107; Âl-i İmrân 3/189; Meryem 19/65), insanların gerçek hükümdarıdır (en-Nâs 114/2). Allah'a ibadet edilmek, insanlara da yalnız O'na ibadet etmek yaraşır (el-Fâtiha 1/5; el-Enbiyâ 21/67; ez-Zâriyât 51/56); Allah'tan başkasına ibadet etmek cahilliktir (ez-Zümer 39/64). Râgıb el-İsfahânî Kur'an'da iki türlü ibadetten söz edildiğini, akıllı ve iradeli varlıkların kendi istekleriyle, akıl ve iradeye sahip olmayan varlıkların da zorunlu olarak (yaratılış kanunlarına uyarak) ibadet ettiklerini belirtir (el-Müfredât, "ʿabd", "scd" md.leri). Ancak Allah'ın varlık ve birliğini, kudret ve iradesinin mutlaklığını kanıtlamayı amaçlayan âyetlerde, iradeli ve şuurlu olanlar da dahil olmak üzere evrendeki bütün varlıkların oluş ve hareketlerinin ilâhî yasalara mutlak uyumu bilhassa "secde" ve "tesbih" kavramlarıyla ifade edilir (meselâ bk. en-Nahl 16/49; er-Rahmân 55/6; et-Tegābün 64/1). Sonuçta Allah görünmez varlıkları ve insanları kendisine kulluk etmeleri için yaratmıştır (ez-Zâriyât 51/56). "Andolsun ki biz her ümmete, 'Allah'a ibadet edin, sahte tanrılardan uzak durun' diyen bir elçi gönderdik" (en-Nahl 16/36) meâlindeki âyetin de gösterdiği gibi İslâm dinine göre ibadet bütün peygamberlerin tebliğinde ortak ilkedir. Kur'an'da Nûh, Hûd, Sâlih, Şuayb, Îsâ gibi isimler de zikredilerek (el-Mâide 5/72; el-A'râf 7/59-85) her peygamberin tebliğinde hemen hemen aynı ifadelerle (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ʿabd" md.) Allah'a ibadet emrinin tekrar edildiği bildirilir (el-Enbiyâ 21/25).

Kur'ân-ı Kerîm'de namaz ve oruç gibi vakitleri, kuralları, miktarları belli olan ibadetler yanında dua, zikir, tövbe, istiğfar, tesbih gibi kavramlarla ifade edilen ve genel olarak Allah'a imanı, saygı ve teslimiyeti yansıtan; miktarı, şekli, zamanı kişilerin dinî sorumluluk ve duyarlılığına bırakılan davranışlardan da söz edilir, bunlar dinî öğretide geniş anlamıyla ibadet

kavramı içinde gösterilir. Esasen kişinin takvâ duygusuyla Allah'ın rızâsını gözeterek yaptığı, gerek kendisinin gerekse başkalarının dünya ve âhireti için hayırlı davranışlar, söylediği sözler, bedenî ve malî fedakârlıklar, hatta iyi niyet, samimi duygu ve düşünceler de genel anlamda ibadet kapsamına girmektedir. İnsanın, Kur'an ve Sünnet'te somutlaşan ilâhî iradeye uygun olmasını düşündüğü ve Allah'ın hoşnutluğunu kazanmaya değer bulduğu her hali ve hareketi ibadettir (Gazzâlî, III, 264, 324; İhvân-ı Safâ, II, 124-125). Bu tür davranışlar için özel ibadetlerde olduğu gibi formel ve bağlayıcı hükümler bulunmasa bile Kur'an ve hadislerde ortaya konan toplum, hayat, ahlâk vb. konulara dair açıklamalarda bu mahiyetteki ibadetler vasıtasıyla müslümana yüksek bir ahlâkî ve ruhî kişilik kazandırılması amaçlanmıştır. Nitekim Kur'an'da kurbanların etlerinin ve kanlarının değil kurban kesenlerin takvâsının Allah'a ulaşacağı bildirilerek (el-Hac 22/37) belli şekil şartları taşıyan ibadetlerin de takvâ, ihlâs, huşû gibi kalbî hasletlerle oluşan ahlâkî ve ruhî derinlik sayesinde gerçek muhtevayı kazanmış olacağına işaret edilmiştir. Daha çok tasavvufî eserlerde üzerinde durulan bu anlayışın en güzel örneklerinden biri Gazzâlî'nin, ibadetlerin zâhirî şartları yanında kendi deyimiyle bâtınî şartlarını da derin bir vukufla incelediği İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn adlı eseridir. Gazzâlî bu kitabında (özellikle bk. III, 378-414) ilim, ibadet, tasavvuf, zenginlik, din ve hayat anlayışı konularında dönemindeki İslâm toplumunun durumunu değerlendirirken dinî ve ahlâkî derinlikten, bilinçten yoksun, ferdin ve toplumun din ve dünya hayatına bir şey katmaktan uzak, basit, verimsiz bir zihniyetin bulunmasından yakınarak bunu ağır bir dille eleştirmekte, bu anlayışı ortadan kaldırmaya yönelik fikirler ortaya koymaktadır.

İbadetlerin yalnız ferdin Allah katındaki derecesinin yükselmesini, mânevî hayatının zenginleşmesini sağlamakla kalmayıp kişinin kendi iç dünyasına ve davranışlarına, aileden başlamak üzere çeşitli derecelerde toplumsal hayata da olumlu katkılar sağladığı kabul edilmekte, Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde makbul bir ibadetin bu tür sonuçlar doğuracağı belirtilmektedir (meselâ bk. el-Bakara 2/197; el-Ankebût 29/45; el-Meâric 70/19-35; Müsned, II, 441; İbn Mâce, "Ṣıyâm", 21). Temelde ferdî yükümlülükler olan namaz, oruç, hac ve zekâtın dahi belirgin toplumsal yararlar içerdiği muhakkaktır. Bununla birlikte Kur'an'da ibadete öncelikle Allah ile kul arasındaki özel bir ilişki olarak bakılmış, bundan dolayı ibadet

yapmayanlara karşı baskı anlamına gelebilecek dünyevî bir yaptırımdan söz edilmemiş, uhrevî teşvik ve uyarılarla yetinilmiştir. Çünkü bu husustaki maddî ve psikolojik baskılar ibadetin niyet, irade, ihlâs, huşû gibi ahlâkî özüyle çelişecektir. Nitekim İslâm'ın itikad ve ahlâka dair hükümleri gibi ibadetle ilgili hükümleri de insanın irade özgürlüğüne ve davranışlarının sonuçlarına katlanma sorumluluğuna sahip olduğu ilkesine dayanmaktadır.

Genellikle İslâm'da ibadetlerin önem bakımından imandan sonra geldiği kabul edilir. İmansız ibadet, gerçekte sadece riyâ ve münafıklıktan doğan bir gösterişten ibarettir (el-Bakara 2/264; en-Nisâ 4/38, 142; el-Mâûn 107/5-6). Kur'an'da Câhiliye Arapları, ateist oldukları için değil Allah'a inanmakla birlikte putlara taptıkları için eleştirilir. Bundan dolayı pek çok

âyette imanla amel-i sâlih bir arada zikredilmiştir. Kelâm tarihinde amelin imandan cüz olup olmadığı hususundaki tartışmaların özünde de bu ilişkinin derecesini belirleme çabası vardır. Ameli imandan cüz sayan Hâricîler ve Mu'tezile ulemâsı kulun Allah'a saygı ve bağlılığını gösteren, hayatının her alanında O'nun buyruk ve yasaklarını belirleyici olarak aldığını yansıtan bir davranış göstermesi gerektiğini düşünmüşler; ibadetsizliği, haram ve kötülüklerle haşir neşir olmayı Allah'ı unutmak ve -günümüz din felsefesinde ateizmin bir şekli olarak değerlendirilen-dine karşı ilgisizlik gibi kabul etmişlerdir. Buna karşılık ameli imanın dışında tutan çoğunluk, iman esaslarını benimsemeleri şartıyla ibadet ve amel hayatı zayıf olanları da mümin kabul ederek onları İslâm toplumunun dışına çıkarmamışlardır.

İbadetlerde asıl olan imanla birlikte niyet, ihlâs, huşû, takvâ gibi kavramlarla ifade edilen öz ve içeriktir. Ancak bütün dinlerde olduğu gibi İslâm'da da ibadetlerin Allah'a saygıyı simgeleyen şeklî özellikleri vazgeçilmez bir önem taşır. Şüphesiz bu önem, her şeyden önce başlıca formel hükümlerin (meselâ namaz için abdest, hacda tavaf ve vakfe gibi) Kur'an ve Sünnet'te açıkça bildirilmiş olmasından ileri gelir. İslâm'da temel ibadetler için muayyen şekil ve kurallar tesbit edilmiş bulunmasının diğer bir sebebi de bunların birer şiâr değeri taşıması, yani dıştan bakıldığında yapılanın İslâm'a has bir ibadet olduğunu göstermesidir. Bu tür gerekçelerle İslâm âlimleri ibadetlerin şekillerinin değiştirilemez (tevkīfî) olduğunu kabul etmişler, ibadetlerin sadece içeriğinin önemli

olduğunu ileri sürerek şekli ve zâhiri hafife alan anlayışı “ibâhîlik” olarak değerlendirmişlerdir. Ayrıca Kur’an’ın emrettikleri, Hz. Peygamber’in uygulayıp ümmetine gösterdikleri dışında yeni ibadet şekilleri türetmek de bizzat Resûl-i Ekrem tarafından yasaklanmıştır. Sûfîlerin, Sünnî gelenekteki farz ve nâfile ibadetler dışında geliştirdikleri ahzâb ve evrâd okuma, semâ ve zikir âyini yapma, inzivâya çekilme gibi ritüelleriyle ibadet olduğunu ileri sürdükleri türbe, tekke, şeyh ziyaretleri vb. uygulamaları birçok fıkıh âlimince bid‘at sayılmıştır (meselâ bk. İzzeddin İbn Abdüsselâm, s. 163; İbn Teymiyye, XI, 591-602; İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, I, 265-285; Birgivî, s. 169-184).

Kur’an’da ibadetlerin daha ziyade özü ve amacı üzerinde durulurken şekli, âdâb ve erkânıyla ilgili sınırlı bilgi verilmiş, akıl yoluyla tesbiti mümkün olmayan bu konuda asıl merci Hz. Peygamber’in beyan ve uygulamaları olmuştur (Şâfiî, s. 176-199). Nitekim hadis mecmualarında ibadetlerin şekli, zamanı ve miktarına dair rivayetlerin çok geniş yer tuttuğu görülür. Meselâ Buhârî’nin el-Câmi‘u’ṣ-ṣaḥîḥ’inin yaklaşık dörtte biri namaz, zekât, hac, oruç ve kurban hakkındaki hadislerden oluşur. Esasen Kur’ân-ı Kerîm müslümanların Hz. Muhammed’i örnek almalarını (el-Ahzâb 33/21; el-Haşr 59/7) ve ona uymalarını (Âl-i İmrân 3/31) emrederken Resûl-i Ekrem de kendisinin bu misyonuna dair açıklamalar yapmıştır (meselâ bk. Müsned, III, 318, 366; Buhârî, “Eẕân”, 18, “Aḥkâm”, 1; Müslim, “İmâre”, 32). Bununla birlikte günümüzde İslâm dünyasında uygulanan ibadet şekillerinin bütün ayrıntılarını hadislere dayandırmak, dolayısıyla bunların Hz. Peygamber’den gelen sünnet olduğunu söylemek mümkün değildir. Değişik coğrafyalardaki müslümanların ibadet uygulamalarında görülen ayrıntılara ilişkin farklılıkların önemli bir kısmı yaratana daha çok ibadet etme duygusuyla yaşatılan geleneklerdir ve bunlar dinî hayatın bir yönüyle kültürel zenginliğini temsil eder.

İbadetlerde niyet ve ihlâs tevhid ilkesinin ibadetteki yansımasıdır (el-Fâtiha 1/5; Âl-i İmrân 3/64). Bunu Hz. Peygamber “Allah’ı görüyormuşçasına ibadet etmek” şeklinde belirtmiştir (Buhârî, “Îmân”, 37). Bu bilinçle yapılan az ibadet bu yönden kusurlu olan çok ibadetten hayırlıdır. İslâm dini dünya işlerinin düzenini bozacak, insanlara sefalet ve mutsuzluk getirecek derecedeki aşırılıkları başka konularda olduğu gibi ibadet konusunda da reddetmiştir (meselâ bk. el-A‘râf 7/31-33; el-Cum‘a 62/10; Buhârî, “Ṣavm”,

51; Müslim, “Zekât”, 40). Resûl-i Ekrem’in İslâm’da ruhbanlığın bulunmadığı yolundaki açıklamasının asıl amacı da (Müsned, VI, 226; Dârimî, “Nikâḥ”, 3; krş. Goldziher, Le dogme et la loi de l’Islam, s. 116-117) ibadette aşırılığa saparak dünya işlerinin ihmal edilmesini önlemektir.

İslâm’da ibadetleri ifa edenlere uhrevî mükâfat vaad edilirken aksine davrananlar da cezalandırılacakları yönünde uyarılır. Bu sebeple Mu‘tezile âlimleri adalet ilkesini dikkate alarak ibadetin zorunlu sonucunun cennet, ibadetsizliğin sonucunun da cehennem olduğunu söylemişlerdir. Ancak Ehl-i sünnet âlimleri böyle bir zorunluluktan söz etmenin yanlışlığını belirtmişlerdir. Bütün İslâm âlimlerine göre ilke olarak ibadet cennet ümidi ve cehennem korkusundan ziyade Allah’ın emri olduğu, hatta bundan da öte buyurmamış olsa dahi O’nun ibadet edilmeye lâyık bulunduğu, rızâsını kazanmaya çalışmanın bir kulluk görevi olduğu için yapılır ve bu şekildeki ibadet en yüksek dindarlıktır. Bu fikir özellikle tasavvufta âdeta ibadetin vazgeçilmez şartı gibi telakki edilmiştir (meselâ bk. Ferîdüddin Attâr, s. 83).

İslâmî literatürde ibadetlerin kuralları, vakitleri, miktarları gibi zâhirî hüküm ve şartları ayrıntılı olarak fıkıh kaynaklarında incelenirken tasavvufta umumiyetle ibadetlerin derunî, ruhanî ve ahlâkî boyutu, kelâmda da ibadetlerin imanla ilgisi ve âhiretteki sonuçları üzerinde durulmuştur.

Ahlâk. İslâm’dan önceki Arap toplumunun karakteristik özelliği iman ve ibadet bakımından putperestlik, ahlâk bakımından kavmiyetçi dayanışma ruhunu ifade eden asabiyetle aşırı dünyevîlik ve hazcılık şeklinde özetlenebilir. Bu dönemde ahlâk teriminin karşılığı olarak kullanılan “mürûe” (mürüvvet) kelimesi İslâmiyet’in niyet, amaç ve içerik bakımından ıslah ederek sürdürdüğü cömertlik, cesaret gibi erdemler yanında “mertlik, yiğitlik” şeklindeki sözlük anlamına uygun olarak koyu bir benlik iddiası da taşıyordu. Hatta kan davası dahi böyle bir ahlâk anlayışının gereği olarak görülüyordu. İlk defa Ignaz Goldziher, dönemin edebiyatından örnekler göstererek “câhiliye” kelimesinin zihnî anlamda bilgisizliği değil bir tür barbarlığı, hoyratlığı, medenî insanın ahlâkî mâkullüğüne aykırı düşen bir karakter tipini ifade ettiğini ortaya koymuştur (Muslim Studies, s. 207-208). Câhiliyenin zıddı konumdaki İslâm kavramının yapısında ise hem teslimiyet ve bağlılık hem de barış ve uzlaşma, karşılıklı güven içinde

yaşama anlamları bulunmaktadır. Kur'an'da baştan sona kadar doğrudan veya dolaylı olarak bu iki ahlâk zihniyeti anlatılmakta, aralarındaki derin farklar vurgulanmaktadır. Câhiliye döneminde hilim (ağır başlılık, sabır, hoşgörü) kavramının yüksek bir ahlâkı ifade ettiğine inananlar bulunmakla birlikte bu ahlâka, ulaşılması imkânsız bir ide gibi bakılırken İslâm dini onu müslüman ferdin ve toplumun hâkim karakteri haline getirmeyi başarmıştır (Pellat, s. 152).

Kur'ân-ı Kerîm, Resûlullah'ın yüksek bir ahlâka sahip olduğunu bildirir (el-Kalem 68/4). Hz. Âişe'nin ifadesiyle onun ahlâkı Kur'an'dan ibarettir (Müslim, "Müsâfirîn",

139). Resûl-i Ekrem de kendisinin ahlâk güzelliklerini tamamlamak üzere gönderildiğini belirtir (el-Muvaṭṭaʾ, "Ḥüsnü'l-ḫulḳ", 8). Bundan dolayı Hz. Peygamber'in Mekke dönemindeki başlıca hedeflerinden biri putperestliğe son vermek, diğeri de Allah'a saygı ve insanlara sevgi temeline dayanan bir ahlâkî ilişkiler düzeni gerçekleştirmek olmuştur. Esasen putperestlik, sadece bâtıl bir dinî inanç değil yüksek bir ahlâkın kurulmasına da başlı başına bir engel teşkil etmekteydi (Goldziher, Le dogme et la loi de l'Islam, s. 4, 11). İslâm dini, putperestliği kesinlikle reddederek kulların bütün yaptıklarını eksiksiz bilen ve gören, rahmeti çok geniş, fakat cezalandırması da şiddetli olan Allah inancını yerleştirmekle ahlâkî hayat için güçlü bir temel hazırlamış (el-A'râf 7/156; el-Hicr 15/49-50), böylece inananların vicdanına İslâm ahlâkının karakteristik erdemi konumundaki takvâ kavramıyla ifade edilen Allah'a derin saygının ve sorumluluk bilincinin hâkim olmasını sağlamıştır. Bu bilinçle müslüman o güne kadar kendi dışındakilerle mücadele ederken kendi nefsinin bencil ve ahlâk dışı eğilimlerine, tutkularına karşı mücadele vermeye başlamıştır. Sonuçta aşırı dünyevîliğin yerini derin bir dinî ve uhrevî sorumluluk şuurunun, insanlar arasında süregelen zıtlaşma ve çatışmaların yerini sevgi ve adalet ilkelerine dayalı uzlaşma, kardeşlik ve dayanışma ilişkilerinin aldığı bir ahlâkî zihniyet ve sosyal yapı oluşmuştur. Başlangıçta daha çok, günah işleme ve Allah'ın azabına uğrama korkusu ve kaygısı için kullanılan takvâ kavramı, giderek insan hakları konusundakiler de dahil olmak üzere "Allah'ın bütün yasalarına saygı ve sorumluluk bilinciyle yaşama" biçiminde özetlenebilecek bir anlam zenginliğine ulaşmıştır. Medine döneminde inen Hucurât sûresinde Allah'a ve Peygamber'e saygıdan başlayarak sosyal

barışı gerçekleştirme ve koruma, müminlerin kardeşliği ilkesine zarar verecek çatışma, alay etme, küçümseme, kovuculuk, suizan gibi kötülüklerden sakınma yönünde buyruklar sıralanarak bütün insanların aynı ana babadan geldiği, kavim ve kabile farklılıklarının üstünlük sebebi sayılamayacağı hatırlatıldıktan sonra, “Sizin Allah katında en değerliniz takvâda en üstün olanınızdır” (49/13) denilmesi takvâ kavramının ulaştığı anlam genişliğini göstermesi bakımından ilgi çekicidir.

İslâm ahlâkında insan evrenin en seçkin varlığı olarak gösterilir; bu da onun gerek bedeni gerekse ruhu ile ferdî varlığını koruyup geliştirmesini gerektirir. Kur’an’da hem bedenin hem kalbin temiz tutulması istenir (el-Bakara 2/222; el-Ahzâb 33/53; el-Müddessir 74/4-5). Bu denge din ve dünya işlerine bakışta da ortaya çıkar. Kur’an yalnız dünyayı arzu edenleri eleştirirken dünya ve âhiretin güzelliklerini birlikte isteyenleri övgüyle anar (el-Bakara 2/200-201). İbadetlerde dahi itidalin korunmasına önem verilir (yk. bk.). Bu yaklaşımın sonucu olarak ruhbanlığın reddedilmesinin bir sebebi de evlilik hayatını özendirmektir. İnsanlık varlığını iki cinsin birleşmesine borçludur (en-Nisâ 4/1). Hz. Peygamber, zühd için bekâr yaşamayı tercih eden bir sahâbîye bunun hıristiyan rahiplerine mahsus bir yaşayış olduğunu hatırlatmış, “bizim sünnetimiz” dediği İslâmî hayat tarzının evlenip aile kurmayı gerektirdiğini belirtmiştir (Müsned, V, 163). Kur’ân-ı Kerîm ailenin bir huzur ve sükûn yuvası olması gerektiğine işaret eder, aile üyeleri arasındaki sevgiyi Allah’ın bir lutfu olarak gösterir (er-Rûm 30/21).

Hz. Peygamber, temelde sosyal ilişkilerin sevgi ve paylaşma duyguları üzerine kurulması gerektiğini belirtir (meselâ bk. Müsned, VI, 24, 28; Buhârî, “Edeb”, 27; Müslim, “Îmân”, 93). İslâm toplumunda iş ve ticaretten siyasî ve idarî hayata kadar her alandaki ilişkilerde müslümanların böyle bir ahlâkî şuurla hareket etmesi gerektiğini bildiren pek çok âyet ve hadis vardır. İslâm dini sosyal gerçekliğe büyük önem verir. Sosyal hayatın gereği olan ortak münasebetlerin hem Allah’ın rızâsına hem de insanların iyiliğine uygun olarak sürdürülebilmesi için Kur’an ısrarla adaletin gerekliliğini vurgulamaktadır. Daha sonraki kaynaklarda “müsâvat” kelimesi de kullanılmakla birlikte başta Kur’an olmak üzere İslâmî eserlerde adalet kavramı eşitliği de kapsar. Meselâ, “Çocuklarınıza verdiğiniz şeylerde adaletli davranın” anlamındaki hadiste (Buhârî, “Hibe”, 12) adalet eşitlik

demektir. Câhiliye döneminde kendilerini “ahrâr” (hürler, soylular) diye niteleyen üst sınıfın bütün direnmesine rağmen İslâm dini, eşitlik ve adalet ilkelerinden kesinlikle fedakârlıkta bulunmadığı gibi bu ilkelerle çelişmeyen mâkul ve meşrû bir özgürlük anlayışı da geliştirmiştir. İnsanın özgürlük hakkını kullanırken meşruiyet sınırları dışına çıkmasını önleyici yasal düzenlemeler getirilmekle birlikte bu hususta en büyük ağırlık kişinin kendi özgürlüğünü yine kendisinin sınırlamasını, gerektiğinde özveride bulunmasını sağlayan dinî ve ahlâkî duyarlılığa verilmiştir. Dinî duyarlılığın esasını, insana “şah damarından daha yakın” bulunan (Kāf 50/16) ve onun gizli açık bütün yaptıklarından haberdar olan (el-Bakara 2/77; el-En‘âm 6/3) Allah inancı oluşturur. Ahlâkî duyarlılık ise doğruluk ve dürüstlük, soğukkanlılık, ağır başlılık, tevazu, kanaatkârlık, feragat ve fedakârlık, af, sabır, vefa gibi sosyal sonuçları da olan erdemlerle ortaya çıkar. Meselâ kötülük edenlere adalet ölçüsü içinde karşılık vermek fert için bir haktır; bağışlama yolunu tercih etmek ise bir ihsan ve dolayısıyla erdemdir (en-Nahl 16/90, 126). Kur’an, kötülükleri iyilik ve güzellikle karşılamanın düşmanlıkları sıcak dostluklara dönüştüreceğini bildirir (Fussılet 41/34).

İslâm’ın ortaya çıktığı dönemdeki diğer büyük uygarlıklarda olduğu gibi İslâm’da

da kölelik kurumunun bulunması onun belirtilen eşitlik ilkesinde bir istisna teşkil eder. Fakat İslâm’da kölelerin durumu diğer uygarlıklardakinden çok farklıdır. Meselâ Roma İmparatorluğu’nda efendi, bir şahıs değil bir eşya kabul edilen kölesinin yaşaması ve öldürülmesi hususunda mutlak karar yetkisine sahipti (Westermarck, I, 431-432). İslâmiyet, o günkü milletlerarası şartlar ve karşılıklı ilişkilerde hâkim telakkiler sebebiyle kölelik kurumunu tek taraflı olarak kaldırmamışsa da köleleştirme yollarını daralttığı, köleleri özgürleştirmeye teşvik edici veya zorlayıcı hukukî ve ahlâkî hükümler koyduğu gibi kölelerin durumuyla ilgili olarak o dönemdeki başka hiçbir uygulamayla mukayese dahi edilemeyecek derecede iyileştirmeler yapmıştır (a.g.e., I, 431, 681-683; Muhammed Hamîdullah, İslâm Peygamberi, II, 28-30).

Sonuç olarak İslâm dini kişiyi, katı ve anlamsız geleneklerin bağlayıcılığından ve kabilenin kendi başına değersiz bir parçası olmaktan kurtarıp inanç, düşünce ve eylemlerinin niteliğine göre kendi kendini

değerli veya değersiz kılan gerçek bir şahsiyet haline getirmiştir. Buna göre, “İnanmış bir köle putperest hür bir erkekten, yine inanmış bir câriye putperest hür bir kadından daha değerlidir” (el-Bakara 2/221). Ahlâk bakımından bu kabul, kişinin bağımsız bir değer olduğu ilkesinin ilânından başka bir şey değildir (Izutsu, Kur’an’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar, s. 90). Böylece kişi kendi tercih ve kararıyla rabbinin merhametli, kerîm ve sevgisi sonsuz bir ilâh olmasını dikkate alarak kendinde de bu yönde üstün bir ahlâk geliştirebilir. Bu mahiyetteki her ahlâkî duygu ve davranış ilâhî bir sıfatın insandaki tecellisi demektir (a.g.e., s. 97-101).

İslâm’ın ilk yüzyılında ahlâk genellikle dinî ilke ve kurallara ve bunlarla eğitilen müslümanların sağduyusuyla verdiği yargılara dayanıyordu. II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren ortaya çıkan siyasî ve kültürel gelişmelerin, başka din ve kültürlerle tanışmanın sonucunda gerek yöntemleri gerekse problemleri ve yaklaşımları birbirinden farklı ahlâk anlayışları oluşmaya başlamıştır. Kelâm ilminde kulların fiilleri daha çok Allah’ın ilim, irade ve kudretiyle ilgisi bakımından ele alınarak insanın irade özgürlüğü ve sorumluluğu ile eylemlerinin değeri ve sonuçları tartışılmış, tasavvufta en yüksek amaç olan mârifetullaha ulaşabilmek için kalbin arındırılması ve ahlâkın güzelleştirilmesine ağırlık verilmiştir. Felsefede ise genellikle insanın ahlâkî tabiatı ve nefsin ahlâkla ilgili güçleriyle bunlardan doğan erdemler ve erdemsizliklerin tanıtımı, nefsin eğitilmesi, en yüksek amaç olarak saadet ve ona ulaşma yolları, bunun için elverişli olan ve olmayan toplum ve siyaset çeşitleri gibi konular üzerinde durulmuştur.

Tasavvuf. İslâm dini Hint çileciliği, hıristiyan ruhbanlığı gibi koyu mistik temayüllere izin vermez; evlenmeyi, dünya için çalışmayı ve dünya nimetlerinden meşrû ve mâkul ölçülerde yararlanmayı tavsiye eder. Bununla birlikte bizzat Hz. Peygamber’in ölçülü bir zühd hayatı yaşadığı, çevresindekileri de bu hayata özendirdiği bilinmektedir. Ebû Hüreyre, Resûlullah’ın arpa ekmeğiyle karnını doyurmadan bu dünyadan göçtüğünü söyler (Buhârî, “Eṭʿime”, 23; Müslim, “Zühd”, 22). Esasen dünyanın geçiciliği, asıl ve ebedî hayatın ölüm sonrasında bulunduğu şeklindeki genel yaklaşımın (el-Kehf 18/46) mantıkî sonucu olarak bu hayatın imkânlarını fâni hazlar için kullanmak yerine onları ebedî hayattaki kurtuluş için değerlendirmek gerekirdi. Kur’ân-ı Kerîm, İslâm mücahidlerine fetihler

sayesinde çok miktarda ganimet elde edeceklerini bildirmekte (el-Feth 48/19-20), fakat Allah katında daha çok ganimet bulunduğunu da haber vermektedir (en-Nisâ 4/94). Ayrıca ibadetlerin ve her türlü iyiliğin niyet ve ihlâs gibi kalbî hasletlerle değer kazanması, müslümanın vicdanında derin dinî kaygı ve sorumluluk duygusunun (takvâ) hâkim kılınması, insanın "hevâ" kelimesiyle ifade edilen nefsinin saptırıcı eğilim ve ihtiraslarına karşı sürekli uyanık bulunması, kader ve teslimiyet inancı, uhrevî sorumluluk kaygısı, varlığın derinden temaşası ve görünenin arkasındaki anlamının kavranması, bütün insanlığın aynı ana babadan gelen bir aile olduğu vb. konulardaki açıklama ve uyarılar, İslâm dünyasında tasavvufun gelişmesine imkân veren bir zihniyet oluşturuyordu. Bunun yanında Hz. Peygamber'den sonra baş gösteren ve giderek yoğunlaşan siyasî anlaşmazlıklar, iç savaşlar, baskı ve zulümler; Asr-ı saâdet'teki takvâ, zühd, tevekkül, kanaatkârlık, sevgi, özveri gibi erdemlere dayalı hayat anlayışının yerini bencilliğin, servet ve debdebe tutkularının aldığına işaret eden gelişmeler, baştan beri zâhidâne bir hayata eğilimli olanlar arasında derin kaygılara yol açmıştır. İbn Haldûn tasavvufun doğuşunu bu tür uzvî sebeplere bağlamaktadır. Her ne kadar zamanla Hıristiyanlık, Yeni Eflâtunculuk, Budizm, İran gnostisizmi gibi din ve kültürler İslâm dünyasında tasavvufî hareketlerin yön ve şekil almasında, tasavvufî düşünce ve hayat anlayışlarının, özellikle felsefî tasavvufun doğmasında geniş ölçüde etkili olmuşsa da hemen bütün mutasavvıflarla diğer müslüman ilim adamları tasavvufun İslâm'ın kendi iç dinamiklerinin eseri olduğunu belirtir; müsteşriklerin büyük çoğunluğu da dâhilî sebeplerin etkisini kabul eder. Hatta Louis Massignon tasavvufun, kökleri ve gelişmesi bakımından devamlı olarak okunan, üzerinde düşünülen ve kendisiyle amel edilen Kur'an'dan doğduğunu belirtir (Essai sur les origines du lexique technique, s. 104). Tasavvuf meşruiyetini Kur'an'dan almasa ve onunla uzlaştırılması, onun üzerine temellendirilmesi mümkün olmasaydı marjinal bir anlayış olmaktan daha ileriye gidemez, özellikle toplum tarafından benimsenerek tarikatlar halinde kurumlaşması mümkün olmazdı. İlk dönem zâhidlerinden itibaren mutasavvıfların tasavvufî görüş ve uygulamalarını Kur'an'a ve hadislere dayandırmaya özel bir önem verdikleri görülmektedir.

İbn Haldûn "ibadete ağırlık vermek, kendini Allah'a adayıp dünya gösterişinden yüz çevirmek, halkın önem verdiği lezzet, mal ve mevki

karşısında zühdü tercih etmek ve halktan uzak durmak" şeklinde özetlediği hayat tarzının esasen ashap ve Selef arasında da yaygın olmakla birlikte bu anlayışta olanların II. (VIII.) yüzyıldan itibaren sûfiyye ve mutasavvıfe diye anılmaya başlandığını belirtir (Muḳaddime, III, 1097-1098). Ancak bu isimlerin kullanımının daha sonra yaygınlık kazandığı bilinmektedir (a.g.e., s. 155)..

İlk zamanlarda bilhassa Basra'da Hasan-ı Basrî'nin çevresinde oluşan zühdî harekette, Allah ve âhiret korkusunun ve bundan kaynaklanan hüzün duygusunun hâkim olduğu bir tasavvufî anlayış gelişmeye başlamış; Hasan-ı Basrî'nin saygın kişiliği, engin kültürü ve etkili konuşmaları sayesinde bu anlayış Basra'yı aşarak Horasan'dan Mısır'a kadar İslâm dünyasının çeşitli bölgelerine yayılma imkânı bulmuştur. Ancak kadın sûfî Râbia el-Adeviyye'nin etkisiyle Allah korkusu ve hüzünden çok Allah sevgisini, ümit ve iyimserliği esas alan yine Basra merkezli yeni bir anlayış daha gelişmiştir. Böylece İslâm'ın itikadî konularına dair kelâm ilmi; ibadetler, helâller ve haramlar,

hukuk ve siyaset gibi pratik alanlarıyla ilgili olarak fıkıh ilmi teşekkül ederken insanın gönül ve duygu dünyasını zenginleştirme, derunî ve ahlâkî boyutunu geliştirme işlevini de tasavvuf üzerine almıştır. Başlangıçta tasavvuf bir zihin hareketi değil gönül hareketi olarak ortaya çıkmışsa da zamanla bu hareketin başlıca iki farklı çizgide geliştiği görülmektedir. Ebû Saîd el-Harrâz, Cüneyd-i Bağdâdî, Hâris el-Muhâsibî, Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Gazzâlî gibi mutasavvıfların temsil ettiği Sünnî karakterli birinci çizgi geleneksel İslâm'ı koruma, diğer dinî ilimlerle uyumlu kalma çabasını sürdürmüştür. Bâyezîd-i Bistâmî, Hakîm et-Tirmîzî, Hallâc-ı Mansûr, Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr, İbnü'l-Arabî, İbnü'l-Fârız gibi mutasavvıfların temsil ettiği ikinci çizgi, büyük ölçüde dış kültürlerden aldığı yeni etkilerle her alanda küllî hakikate ulaşma yetkisini kendinde gören, bu sebeple zaman zaman geleneksel dinî ve aklî ilimleri küçümseyerek dini, varlığı, evreni, oluşu ve insanı yeniden yorumlayan ve buna uygun bir hayat felsefesi oluşturan bir düşünce hareketi haline gelmiştir. Buna bağlı olarak başlangıçta zühd, ibadet, takvâ, tevekkül, tevessül, fakr, cihad gibi Kur'an ve hadislerde yer alan kavramlar kullanılarak bunlara ruhanî yönü ağır basan, fakat Sünnî gelenekle de çatışmayan anlamlar verilirken bunlara yavaş yavaş bilinen anlamları yanında gelenekte alışık olunmayan içerikler

de yüklenmeye başlanmıştır. Meselâ Hz. Peygamber'in tevekkül konusundaki bilinen tavrına rağmen tevekkül kavramı giderek dünyayı reddetmeye kadar varan bir anlam değişikliğine uğramış, hatta bazı sûfîler tedavi olmayı dahi tevekküle aykırı görmüştür (Ebû Tâlib el-Mekkî, II, 22-23; Gazzâlî, IV, 249). Aynı akım tarafından fenâ, vecd, cezbe, şirb, sekr, gaybet, ittihad, vahdet gibi İslâmî inançlara aykırı anlamlar içerdiği gerekçesiyle Sünnî ulemânın, hatta bazı ılımlı mutasavvıfların tenkitlerine yol açan yeni kavramlar üretilmiştir. Yine başlangıçta zâhirî amellerle ilgili kitaplara istihfafla bakan bu çığırdaki sûfîler, giderek tasavvufla bu amelleri birlikte götürmenin gerekliliği üzerinde duran ılımlı mutasavvıfların eserlerini dahi küçümsemeye başlamışlardır. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî bile sûfîlerin vasıtasız bilgisi yanında kitâbî bilginin önemsizliğini anlatırken (Mesnevî, VI, 209) Kuşeyrî'nin er-Risâle'sinden ve Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Ḳūtü'l-ḳulûb'undan alaylı bir anlatımla söz eder (Schimmel, s. 28). Zaman zaman siyasî ve içtimaî sıkıntılara da yol açan Hurûfîlik, Babaîlik, Kalenderîlik, Haydarîlik, Melâmîlik, Abdallık gibi heterodoks akımlar önemli ölçüde teorik temellerini bu mutasavvıfların görüşlerinden almışlardır. Ancak bu akımlar Ebû Tâlib el-Mekkî, Kuşeyrî ve özellikle Gazzâlî gibi mutasavvıfların çabaları sayesinde, umumiyetle Sünnî İslâm çerçevesinde kalma sorumluluğunu daima canlı tutan ve bu sayede geniş kitlelerce benimsenen tasavvufî anlayışların sahip olduğu seviyede güç ve etkiye ulaşamamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ʿabd", "scd", "slm" md.leri; Wensinck, el-Muʿcem, "ʿabd" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ʿabd", "ʿaml" md.leri; el-Muvaṭṭaʾ, "Ḥüsnü'l-ḫulḳ", 8; Müsned, II, 441; III, 318, 366; V, 163, 253, 260, 267; VI, 24, 28, 226; Dârimî, "Nikâḥ", 3; Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 3, "Îmân", 37, "Ṣavm", 51, "Ezân", 18, "Aḥkâm", 1, "Hibe", 12, "Edeb", 27, "Eṭʿime", 23; Müslim, "Îmân", 57, 93, 202, "Zekât", 40, "Müsâfirîn", 139, "İmâre", 32, "Zühd", 22; İbn Mâce, "Ṣıyâm", 21; Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 176-199; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü'l-ḳulûb, Kahire 1310, II, 22-23; İbn Miskeveyh, Tehẕîbü'l-aḫlâḳ (nşr.

İbnü’l-Hatîb), Kahire 1398, s. 128-129; Mâverdî, Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, Beyrut 1978, s. 96-99; Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, Şerḥu’l-Muʿallaḳāti’s-sebʿa, Beyrut, ts. (Mektebetü dâri’l-beyân), s. 82; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 264, 324, 378-414; IV, 249, 286-293; İhvân-ı Safâ, er-Resâʾil, Beyrut 1376-77/1957, II, 124-125; Ferîdüddin Attâr, Tez̠kiretü’l-evliyâʾ, Tahran 1346 hş., s. 83; İzzeddin İbn Abdüsselâm, Kitâbü’l-Fetâvâ (nşr. Abdurrahman b. Abdülfettâh), Beyrut 1406/1986, s. 163; Mevlânâ, Mesnevî (trc. Veled İzbudak), İstanbul 1974, VI, 209; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, Rabat, ts. (Mektebetü’l-maârif), XI, 591-602; İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, el-İʿtişâm (nşr. M. Reşîd Rızâ), Kahire, ts. (el-Mektebetü’t-ticâriyyetü’l-kübrâ), I, 265-285; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1097-1098; Birgivî, eṭ-Ṭarîḳatü’l-Muḥammediyye, İstanbul 1300, s. 169-184; H. Gibb, en-Nüẓum ve’l-felsefe ve’d-dîn fi’l-İslâm, Dımaşk, ts. (el-Merkezü’l-Arabî li’l-kitâb), s. 93-106; I. Goldziher, Le dogme et la loi de l’Islam (trc. F. Arin), Paris 1920, s. 4, 11, 111-155; a.mlf., Muslim Studies, New York 1977, s. 207-208; Carra de Vaux, Les penseurs de l’Islam, Paris 1921, II, 58; E. Westermarck, L’origine et le développement des idées morales (trc. Robert Godet), Paris 1928, I, 431-432, 681-683; L. Gardet, La cité musulmane vie sociale et politique, Paris 1954, s. 222-242; a.mlf. - G. C. Anawati, Mystique musulmane, Paris 1968, tür.yer.; W. Montgomery Watt, İslâmî Tetkikler (trc. Süleyman Ateş), Ankara 1960, s. 40; Muhammed Hamîdullah, İslâma Giriş (trc. Kemal Kuşcu), İstanbul 1961, s. 64-69, 133-139; a.mlf., İslâm Peygamberi (Mutlu), II, 28-30; L. Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris 1968, s. 104, 155; Ch. Pellat, Risâle fi’l-ḥilm, Beyrut 1973, s. 152; T. Izutsu, Kur’ân’da Allah ve İnsan (trc. Süleyman Ateş), Ankara 1975, s. 139-141, 187-188; a.mlf., Kur’an’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar (trc. Selâhattin Ayaz), İslanbul 1991, s. 90, 97-101; İbrâhim Medkûr, Fi’l-Felsefeti’l-İslâmiyye, Kahire 1976, I, 62-65; R. A. Nicholson, İslâm Sûfîleri (trc. Mehmet Dağ v.dğr.), İstanbul 1978, s. 17-20; a.mlf., A Literary History of the Arabs, Cambridge 1979, s. 93; M. A. Boisard, L’humanisme de l’Islam, Paris 1979, s. 51-70; A. Schimmel, Tasavvufun Boyutları (trc. Ender Gürol), İstanbul 1982, s. 28; Ferid Vecdî, Min Meʿâlimi’l-İslâm, Kahire 1414/1994, s. 175-179.

Mustafa Çağrıcı

IV. HUKUK, İKTİSAT ve SİYASET

Allah'ı tek yaratıcı ve üstün güç olarak tanıma ile nübüvvet, vahiy ve âhiret gibi Allah'a iman etrafında yer alan inanç esasları İslâm'ın özünü, Tanrı'ya bağlılığın gereği ve bunun davranışlara aksetmesi sayılan ibadetler ve ahlâk esasları da dinin ve dindarlığın ikinci önemli boyutunu teşkil eder. Bunlardan iman dinin Tanrı'yı tanıma ve bilme, ibadetler O'na boyun eğme anlamını taşırken ahlâk, metafizik mahiyetteki ilk iki bağlantıyı dünyevî plana çıkarıp her türlü tutum ve davranışa, insanlar arası ilişkilere yansıtma olarak görülebilir. Din aklın yanı sıra sezgi, duygu ve yaratılıştan gelen eğilimin de devrede olduğu bir kabulleniş veya teslimiyet olduğundan, bütünüyle mâkul olsalar da inanç esaslarında ve biçimsel yönüyle ibadetlerde belli bir dogmatizm kaçınılmaz ve hatta gereklidir. Bu sebeple felsefenin bütünüyle rasyonel metotlarını dinin bu alanına uygulamak doğru olmaz. Öte yandan din ve ahlâk bakımından dışa akseden davranışlar ve şekil kadar, hatta daha da öncelikli olarak kişinin niyet ve samimiyeti önemlidir. Fertlerin birbirleriyle ve toplumla ilişkilerini normatif ve tasvir edici bir yaklaşımla ele alan hukuk, iktisat, idare ve siyaset gibi disiplinlerde ise rasyonalite, objektivite ve şekil hâkimdir. Söz konusu disiplinler bu yönleriyle değil insanlığın sağduyuya dayalı ortak değerlerinin korunması, dinin genel ilkeleriyle bütünlüğün sağlanması açısından, yani dolaylı biçimde dinî bildirime konu teşkil eder.

A) Hukuk. 1. Kavramsal Çerçeve. İslâmiyet insanı muhatap alarak onu yaratılış, varlık, hayatın başlangıcı ve sonu konusunda bilgilendirmesi ve insanın yüce yaratıcı ile olan bağı çerçevesinde ibadet ve temel ahlâk kuralları vazetmesinin yanı sıra dışa akseden davranışlar ve insanlar arası ilişkiler alanında da bazı ilkeler, yasak ve sınırlamalar getirmiş, bu açıklama ve yönlendirmeler, fıtratı koruma ve gerçeği bulma hususunda Tanrı'nın

insana olan inayet ve hidayetini tamamlama olarak anlaşılmıştır. İslâm mânevî-ruhî alanın yanında dünya hayatını da konu edinir ve bu hayatın karmaşası içinde yolunu şaşırabilecek durumda olan insana her yönüyle rehberlik eder. Beşerî davranışlara ölçü ve sınırlamalar getirmesi, aile

hayatından toplumsal düzenin ve temel insan haklarının korunmasına, ticarî hayattan milletlerarası ilişkilere kadar hukukun değişik alanlarında temel açıklamalarda bulunması (teşrî‘) bundandır. Bu sebeple Kur’an ve Sünnet’te yer alan hukukî hükümler dinî bildirim ve öğretinin bir parçasını teşkil eder ve teşrî‘ özde ve temelde dinî bir olgu şeklinde algılanır. Tanrı’nın gerçek kanun koyucu (şâri‘) olarak görülmesi, İslâm âlimlerinin teşrîî ahkâm etrafında re’y ve ictihadlarıyla ortaya koydukları görüşlerin de ilâhî iradenin açılımı ve keşfi diye algılanması bu anlayışın uzantısıdır.

Esasen hukuk alanındaki dinî hükümlerde akıl üstülük ve ön kabulden ziyade aklîlik, tarihî tecrübe ve sosyal realiteyle olan sıkı bağ ön planda olduğundan bu alan, inanç ve ibadetler sahasındaki hükümlere nisbetle beşerî yoruma ve değişime daha açık durur. Bununla birlikte dinin iki ana kaynağı olan Kur’an ve Sünnet’te yer alan hükümlerin başlangıçtan itibaren ferdî-içtimaî, dünyevî-uhrevî, dinî, ahlâkî veya hukukî şeklinde bir ayırıma tâbi tutulmayıp bir bütün ve hayata geçirilmesi hedeflenen bir ideal olarak alınmış olması, hukukî ahkâma dinî öğreti içinde vazgeçilmez bir yer kazandırdığı gibi bu ahkâm etrafında geliştirilen hukuk doktrinlerine de belli ölçüde bir değişmezlik ve koruma sağlamıştır. İslâm toplumlarında ibadetler, ahlâk ve hukuk da dahil ferdin amelî hayatını bütünüyle kuşatan ve onu dinin akîde sistemiyle de irtibatlandıran bir fıkıh ilminin doğması söz konusu anlayışın ürünüdür. Bu süreçte hukuk kurallarının biçimselliği kadar dinle ve gelenekle olan bağları da canlı tutulup ferdin onları aynı zamanda inanç ve dindarlığının gereği olarak görmesi, maddî yaptırım ve karşılığını düşünmeden onları hayata aktarma çabası içine girmesi hedeflenmiştir. Fıkıh geleneğinde hukuka ahlâkî ve metafizik bir boyut kazandırılmış olması bir yönden dogmatizmi ve donukluğu besleyebileceği için olumsuz, bir yönden de hukuk kurallarını mâşerî vicdanda daha kolay kabul edilebilir, hayata daha kolay geçirilebilir kıldığı için olumlu sonuçlara birlikte sahiptir. Olumsuz etkinin re’y ve ictihad canlı tutulduğu sürece en az düzeyde kaldığı, olumlu etkinin ise hukuka İslâm toplumlarına özgü bir ayrıcalık ve etkinlik kazandırdığı, fıkhın müslümanların gerek ferdî gerekse sosyal hayatlarında merkezî bir yer edinmiş olmasının da bundan kaynaklandığı görülür. Aile hayatından fert-toplum ve devlet ilişkilerine, ticaret ve borç ilişkilerinden suç oranlarına, kişisel harcamalardan sosyal dayanışmaya kadar hukukun değişik alanlarında İslâm toplumunda hemen her dönemde gözlenen düzen ve istikrar da benimsenen kuralların diğer

muhitlerce bilinemez ve ulaşılamaz oluşuyla değil fıkhın bu toplumlarda sahip olduğu metafizik boyutla açıklanabilir.

Öte yandan dinin amelî hayata ilişkin tebliğ usulüne bağlı olarak İslâm coğrafyasında fert ve toplumların amelî hayatını konu edinen fıkıh ilminin de hayatın tabii seyrini ve içinde bulunulan sosyal şartları göz önünde bulunduran bir yapıda teşekkülü, hukukun kuralcı ve şeklî yaklaşımının muhtemel olumsuzluklarını en aza indirici bir işlev görmüştür. Kur'an ve Sünnet'te hukukî hayatı en ince ayrıntısına kadar düzenleyen açıklamalar yerine dinî ve ahlâkî yönü de canlı tutularak çok defa genel ilkelerden, bazan da önem derecesine veya çözümlenmesi gereken âcil bir problem oluşuna göre özel hükümlerden söz edilmesi ve teşrî'de o toplumun maddî-hukukî vâkıalarının ve algılama biçiminin daima göz önünde bulundurulması daha sonra fakihler tarafından sıkça ifade edildiği gibi nasların sınırlı, çözüm getirilmesi gereken olayların sınırsız oluşu, hem hukuk alanında yorum ve ictihad faaliyetine geniş bir imkân hazırlamış, hem de bu faaliyetin gerçekçi ve değişime açık bir çizgide seyretmesini sağlamıştır. Bunun sonucu olarak İslâm toplumlarında hukuk ilmi, dinin genel tebliği ve özellikle de hukukî atıfları bulunan naslar etrafında, fakat hayatın gerçeklerini, tabii akışını ve değişkenliğini de dışlamayan bir anlama ve yorumlama faaliyetiyle oluşmuş, İslâm toplumuna özgü ve İslâm dünyasındaki muhit çeşitliliğini ve tecrübe zenginliğini de yansıtacak biçimde bir hukukî birikim ortaya çıkmıştır. Hukukun herhangi bir dinin içinde kazanabileceği konuma oranla İslâm dini ve geleneği içinde çok daha özel bir yer kazanmış olması, hukuk kurallarının özel ve kamusal hayatın imarında etkin rol üstlenmiş olduğu anlamına da gelir. Böyle olunca İslâmiyet'in hukuk vechesini tanıtırken tarihsel bağlamını ve hayata aksediş biçimini göz ardı ederek Kur'an ve Sünnet metinlerini teorik bir çerçevede ön plana çıkarmak geriye doğru doktrin inşası gibi bir yanlışı da beraberinde getirir. Uygulama ve doktrin şeklinde iki ayağı bulunan tarihî tecrübe de aynı ölçüde, fakat nasların hayata yansımasının tek örneği olmadığının da bilincinde olarak önemsenmelidir. Doğulu ve Batılı pek çok araştırmacının İslâm dininin hukuk alanında insanlığa sunduğu katkıdan söz ederken benzeri bir yol izlemesi de bundandır.

2. Tarihî Tecrübe. İslâm'ın geldiği dönemdeki Hicaz Arap toplumunda merkezî bir siyasal otoritenin bulunmayıp aile ve kabile birliğine dayalı

hayat tarzının hâkim olması, Kâbe ve putperestlik merkezli dinî hayat, şehir aristokrasisi ve göçebe hayatı gibi olgular hukukun oluşumunda da belirleyici oldu. Câhiliye toplumunda kolektif sorumluluğa, güçlünün haklılığına ve sınıf ayırımına dayalı, gelenek ağırlıklı şifahî bir hukuk kültürünün varlığı bilinmektedir. Özellikle borçlar, ticaret, aile, ceza ve savaş hukuku alanlarında belli geleneklerin yerleşmiş olması, hukukun uygulanmasında kabile ileri gelenlerinin, hakem ve kâhinlerin aktif rolünün bulunması da yine bu sosyal yapının ürünüdür. İslâmiyet hukuk alanında birtakım hüküm ve ilkeler koyarken içinde doğduğu toplumun geleneğini, uygulamalarını, bilgi ve tecrübe birikimini teşrîin maddî malzemesi olarak kullanmış, onlardan hareketle muhataplarını uyarmış, maddî olgular üzerinde belli ilke ve amaçlar göstermiştir. Kur'an ve Sünnet'te yer alan hukukî hükümlerin yoğunlaştığı alanlar kadar hukukî ilişkilerin ön plana çıkarılan yönleri de dönemin sosyal realitesiyle yakından alâkalıdır.

İslâm dininin Câhiliye döneminin kural ve uygulamalarından iyi olanını aynen, bozuk olanını düzelterek devam ettirdiği, tamamıyla yanlış olanı da iptal ettiği genel bir tesbit olarak doğru olsa bile dinî teşrî'de toplumun hukukî hayatını yeni baştan düzenlemeden ziyade uygulamadaki temel yanlışları göstermenin ve onları ortadan kaldırmaya yönelik bazı yasaklamalar getirmenin öncelikli yer tuttuğu görülür. Nitekim Kur'an ve Sünnet'te hukukun her alanını düzenleyici kurallar konmayıp sadece o dönemdeki temel uygulama yanlışları üzerinde durulmuş, muâmelât alanındaki teşrîî ahkâm daha çok yasaklama ve kısıtlama tarzında vazedilmiş, bu yapılırken de salt bir hukukî düzenleme üslûbu kullanılmayıp

hukuk kurallarının dinî ve ahlâkî boyutu ön plana çıkarılarak aralarındaki bağa dikkat çekilmiştir. Bu durum, hukukun dinde inanç ve ibadet esaslarına göre daha tâli bir konumda kalması kadar onun maddî olgularla olan sıkı bağını, dar anlamıyla din ve ahlâkın hukukun tabii ve beşerî gelişim seyrine yapabileceği olumlu katkıyı göstermesi yönüyle de önemlidir.

İslâm'ın Mekke dönemindeki tebliğinde tevhid inancının yerleştirilmesi, ferdin mânevî ve ahlâkî yönden bilinçli ve dirençli kılınması öncelik taşıyordu. Teşrîî ahkâmın vazedilmesinde önce namaz gibi ferdî

ibadetlerden başlanması, hicretten sonra Medine'de devletin kurulmasıyla birlikte peyderpey toplumsal nitelikli ve kamu otoritesinin desteğiyle uygulanabilir kural ve hükümlerin konması, hem teşrî'de tedrîciliğin ve insanî boyutun önemiyle hem de hukukun sağlam bir zemine dayanmasının gerekliliğiyle alâkalıdır. Nitekim hicretten sonra ağırlığını Mekkeli ve Medineli müslümanlarla yahudilerin teşkil ettiği yeni Medine toplumunu oluşturan grupların Hz. Peygamber'in başkanlığında bir şehir devleti halinde teşkilâtlanması ve bu teşkilâtlanmanın esaslarının yazıya geçirilmiş olması, anayasa hukuku tarihi açısından taşıdığı önem yanında sosyal sözleşme ve hukuka bağlılık fikirlerini ön plana çıkarması yönünden de dikkat çekicidir. Yine Medine döneminde evlenme ve boşama, nesep, vasiyet, miras, temel suçların cezalandırılması, ganimetler ve dağıtımı, savaş esirlerinin durumu, alım satım ve diğer başlıca borç ilişkileri gibi hukukun değişik konularında geçmişten gelen yanlış uygulamalar tashih edildiği gibi fiilî durum ve vâkıalar üzerinden örneklendirme yoluyla belli hukukî ilkeler de vazedilmiştir. Köle, kadın ve zimmî örneklerinde yoğunlaşan sosyal statülerin biçimsel değişiminden ziyade zihniyet değişimine ağırlık verilmiş, insana insan olduğu için değer verme, onun temel hak ve hürriyetlerini ve insanlık onurunu koruma daima öncelik taşımıştır. Yine bu dönemde âyetlerin, Hz. Peygamber'in açıklama ve uygulamalarının son tahlilde hukukî ilişkilerde hür iradeyi ve ahde vefayı merkeze alıp açıklık, güven ve istikrarı sağlama, cezalandırmada insanîlik, kanunîlik ve şahsîlik ilkesini yerleştirme, adaleti hâkim kılıp haksızlığı önleme, yargılamanın açıklığı ve özel hayatın gizliliği, kamu düzeni ve yararını koruma ve bunun için fedakârlıkta bulunma gibi temel ilkeleri hâkim kılmaya yönelik hüküm ve tâlimatlar içerdiği görülür. Hayata geçirilme oranınca sağlıklı bir toplum oluşumunun temel dinamikleri sayılabilecek bu esaslar, aynı zamanda müslümanlardaki hukuk fikrinin gelişim yönünü ve ana çizgisini de tayin edici olmuştur.

Kur'an ve Sünnet'in hukukî ahkâmı vazederken takip ettiği üslûp ve gözettiği amaçlar yine Hz. Peygamber'in örnek uygulamaları, döneminde yürütülen yargılama, iftâ ve ictihad faaliyetleri, Asr-ı saâdet'ten itibaren İslâm muhitinde "ilim" ve "fıkıh" kelimeleriyle karşılanan bilgilenme çabası içinde yer alan güçlü bir hukukî tefekkürü başlattığı gibi bunu takip eden dönemlerde devlet teşkilâtının giderek yerleşmesi ve ülke coğrafyasının genişlemesiyle birlikte farklı uygulama ve görüşlerin

gündeme gelmeye başlaması da bu tefekkürü besleyici bir işlev görmüştür. Halifeler tarafından siyasî istikrar ve maddî kalkınmanın öne alındığı Emevîler döneminde fıkıh ve fetva faaliyeti genellikle gayri resmî girişim ve çabalarla yürütülmüş, çeşitli bölgelerde oluşan ilim halkaları geleneğin teşekkülünde, şahsî çaba ve akıl yürütmeye dayalı re'y faaliyeti de sistemli düşünce üretiminde ilk adımlar olmuştur. Abbâsîler döneminde fıkıh kelimesinin inanç yönüyle değil davranış yönüyle fert ve toplumu ilgilendiren ve dinle doğrudan veya dolaylı irtibatı kurulabilen her türlü bilgilenmeyi kapsayan bir ilim dalı şeklinde ortaya çıkışı, kaynakları yorumlama ve onlardan hüküm çıkarma faaliyetinin daha sistemli hale gelişi, tedvin ve ekolleşmeyle birlikte fıkıh mezheplerinin teşekkülü, meseleci fakat dönemlerindeki amelî hayatın bütün yönlerini kapsayıcı tarzda tedvin edilen mezhep fıkıhlarının başta yargılama olmak üzere resmî uygulamalar için de referans olmaya başlaması, İslâm toplumunun ilk dört beş asrında hukukun gelişiminin ana aşamalarıdır. İleriki bir iki yüzyıl içinde daha çok da pratik mülâhazalarla sivil ve resmî muhitlerde belli başlı ve yaygın fıkıh mezhepleri etrafında toparlanma hızlanmış, hadisçi ve zâhirî anlayışın da aralarında erimesiyle Sünnî kesimde Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî adıyla dört mezhep, Şiî kesimde Ca'feriyye (İmâmiyye) ve Zeydiyye, Hâricîler kesiminde de İbâzıyye İslâm fıkhını temsil eder hale gelmiş, uygulama ve doktrin bu mezhepler içinde gelişimini sürdürmüş, diğer mezhep ve görüşler ise fıkıh tarihinin malzeme ve zenginliği olarak literatürde daima yerini korumuştur.

Hukukun İslâm toplumunda çok daha önceden tedvin edilmeye başlandığı bilinmekle birlikte günümüze ulaşan ilk eserler arasında fürû-i fıkıh alanında -müellifine nisbeti kesin olmamakla birlikte-Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740) el-Mecmû', usûl-i fıkıh alanında İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) er-Risâle adlı eserleri, erken dönemlerden itibaren müslümanların sistematik hukuk düşüncesine ulaştığını gösterir. Bunda o dönemdeki diğer hukuk sistem ve kültürlerinin, özellikle de Suriye'de kalıntıları devam eden Roma hukukunun ne derece etkili olduğu ciddi bir tartışma konusudur (Muhammed Hamîdullah, İslâmın Hukuk İlmine Yardımları, s. 131-136; Kavakçı, s. 3-78). Fıkıh mezheplerinin oluşumu sürecinde yazılan ve klasik gelişimini VI-VII. (XII-XIII.) yüzyıllarda tamamlayan fıkıh ve usul literatürü, İslâm toplumlarındaki canlı dinî ve hukukî

hayatın yanı sıra hukuk birikim ve geleneğini, müslüman hukukçuların mantığını, tefekkür ve yorum güçlerini, doktriner hukukçuluğunu ortaya koyması yönüyle de önemlidir. Ancak klasik dönemle birlikte hayatla fıkıh arasındaki canlı bağ zayıfladığı, ictihad kapısının kapandığına inanıldığı, ictihad faaliyetinin yerini cedel, mezhep taassubu ve taklidin aldığı, doktrinin sosyal olgulardan, özellikle de yargı alanındaki uygulamalardan beslenmesi kesintiye uğradığı için hukukî tefekkürün gelişiminin durakladığı, fıkhın toplumsal gelişme ve taleplere cevap veren değil doğruluğuna inanılan ve savunulan bir dizi dogmalar yığını olmaya başladığı da söylenebilir. Mezhep içi tahrîc faaliyeti ve hiyel anlayışı da geçmiş fıkhî mesaiyi koruyarak çözüm aradığı için donukluğu aşmada ciddi bir katkı sağlamamıştır. Müslümanlara has bir bilim dalı hüviyeti taşıyan usûl-i fıkıh, özelde Kur'an ve Sünnet lafızlarından hüküm çıkarmayı ve varılan sonuçları bu iki kaynakla test etmeyi konu edindiği, genelde ise kanuna dayalı hukuk fikrini geliştirip hukuk kurallarının felsefî temel ve nihaî amaçlarını incelemeye aldığı için ayrı bir değere sahip bulunmakla birlikte belli bir dönemden sonra benzeri bir donuklaşma ve skolastik öğreti aracı haline gelme eleştirisi bu bilim dalı için de geçerlidir.

Orijinal adlandırmasıyla "fıkıh" ya da Batılı hukuk anlayışının etkisiyle "İslâm hukuku" denilince Kur'an ve Sünnet'te yer alan hukukî hükümler değil, İslâm toplumlarında bu kaynaklar ışığında gelişen ve beşerî yönü ağır basan anlama ve yorumlama faaliyeti, hukuk kültürü ve geleneği, yaşayış biçimi, çoğu zaman da bunun klasik literatüre yansıyan sınırlı şekli kastedilir. Halbuki bu yönüyle fıkıh, birçok müslüman ve yabancı müellifin gerek takdir gerekse eleştiri kastıyla ifade ettiğinin aksine, İslâm coğrafyasında var olmuş ve olacak bütün hukukî problemleri nihaî çözüme kavuşturma iddiası taşımayıp müslüman toplumların tarihî tecrübesini daha çok da doktrin yönüyle tanıtır. Hatta doktrinin bu haliyle uygulamaya aynen aksettiğini ileri sürmek yerine fetva-kazâ ikileminde de olduğu gibi fiilî durumu denetlediğini ve iyileştirmeye çalıştığını söylemek daha doğru olur. Öte yandan klasik fıkıh literatürü sınırlı bir dönemin tecrübesini de yansıtsa örnek olaylar üzerinde hukukî çözüm üretme ve yorumlama yeteneği kazandırdığı için belli bir dönemden sonra eğitim aracı işlevi de görmüş, bunun için klasik metinler aynen korunarak onlar üzerinde çalışmalar yapılmış, böylece geleneği tanıyan ve karşılaştığı yeni problemleri bu anlayışla çözen hukukçuların yetişmesi amaçlanmıştır. Bu durumda İslâm

dininin hukuk vechesinin klasik dönem fıkıh literatürüyle çerçevelenmesi ve fıkhın da gelişimini tamamlamış bir hukuk sistemi şeklinde tanıtılması yanlış olur. Aksine fıkhı, dinin ana kaynaklarında yer alan ilke ve amaçlara aykırı düşmemek şartıyla geniş İslâm coğrafyasındaki farklı şart ve kültürleri kapsayacak, gelişim ve değişimin taleplerini bu çerçevede karşılayabilecek bir iç dinamizme sahip canlı ve yenileşmeci bir hukuk şeklinde anlamak gerekir. XX. yüzyılda İslâm üzerine yapılan tartışmaların odağında dinin kamusal hayata ilişkin hukukî hükümlerinin nasıl anlaşılması gerektiği ya da fıkıh kitaplarında bu konuda yer alan ayrıntıların günümüzde ne ölçüde geçerli olacağı konusunun yer alması, hatta fıkıhla ilgilenen çağdaş ilim çevrelerinin bu konuda teorik çerçeve oluşturma ve çözüm üretme yönündeki çekingenliği veya suskunluğu, değişimin sağlıklı ve temkinli bir çizgide seyredeceğinin işaretleri olarak alınabilir.

3. Teorik Yapı. İslâm'ın hukuk yönünün teorik çerçevesi kitap, sünnet, icmâ ve ictihad şeklinde dört delile dayanır. İstihsan ve istislâh gibi geçerliliği tartışmalı tâli deliller de dahil olmak üzere hükümlerin meşruiyet temeliyle ilgili bütün delilleri nakil ve akıl şeklinde ikiye indirgemek, sünneti Kur'an'ın beyanı, re'yi de bütün türleriyle akıl yürütme olarak tanıtmak mümkündür. Dinin iki temel kaynağı olan Kur'an ve Sünnet hukuk alanında da merkezî önemini korur. Ancak bu iki kaynağın doğrudan hukuk metinleri değil hukuku da içerecek şekilde hayatı bütün yönleriyle kuşatan ve aydınlatan birer rehber niteliğinde olması, dinî hayatın ilk dönemden itibaren daha çok sünnet ve şifahî gelenek çizgisinde oluşması, hukukun inanç esasları ve ibadetlere göre daha beşerî, aklî ve değişime açık oluşu ve müslümanların tarihî süreçte çok zengin bir hukuk tecrübe ve birikimine sahip bulunmaları gibi sebeplerle naslar hukuka biçimsel ve kuralcı yönünden ziyade temel tercihler ve zihniyet oluşumu yönünden kaynaklık etmiştir. Diğer bir anlatımla Kur'an ve Sünnet tevârüs edilen dinî gelenekle birlikte müslümanların bilincini, dünya görüşünü, anlama ve algılama kıvamını belirlemiş; bu ortamın seçkin simaları olan fakihlerce yürütülen re'y ve ictihad faaliyeti de hem nassı anlama ve yorumlamada hem de nassın boş bıraktığı alanı doldurmada hukukun kurucu unsuru olmuştur. Bu açıdan bakıldığında Kur'an'a göre sünnetin, sünnete göre de re'y ve ictihadın hukuka kaynaklık yönüyle daha etkin olduğu, ancak bir önceki sonrakine meşruiyet kazandırdığı için bütünüyle hukukun meşruiyetinin ilk iki kaynağa dayandırıldığı görülür. Böyle olunca Batılı kaynakların İslâm

hukukunu ilâhî veya kutsal hukuk olarak nitelendirmesi yahut müslüman yazarların fıkhı vahye dayalı hukuk olarak tanıtması, fıkıhla nas arasında her zaman doğrudan bir ilişkinin bulunduğu izlenimini verdiği ve kurucu unsuru olan beşerî çabayı ve zihniyeti gölgelediği ölçüde yanıltıcı olmaktadır. Böyle bir nitelendirme Kur'an ve Sünnet ahkâmı, hatta bütünüyle din anlamında kullanılması kaydıyla şeriat hakkında bir yönüyle doğrudur (bk. ŞERİAT).

İslâm'ın ilk iki yüzyılındaki serbest re'y faaliyetine karşı gösterilen tepkilerin önemli bir bölümü ve İmam Şâfiî'nin öncülüğünü yaptığı metodik düşüncenin fıkhî faaliyete hâkim kılınması çabaları da fer'î ahkâm üretilirken bunların asılla bağının kurulmasını ve aslın daima temel meşruiyet kaynağı olarak devrede tutulmasını hedefliyordu. Fıkhın gelişim çizgisi de bu hedeften sapmadı. Din konusunda kişisel görüş bildirme serbestliğinin muhtemel sapmalara vasıta kılınması tehlikesi vardı ve bunun önlenebilmesi için aranan güvence rolünü öncelikle naslar üstlendi. Bunun sonucu olarak hukuk alanında nasların lafzî anlam çerçevesi ön plana çıktı. Geleneğin korunmasına imkân veren bu metot aynı zamanda günümüzdeki ifadesiyle kanuna dayalı pozitif hukuk üretimi, hukukî istikrar ve emniyet anlamına da geliyordu. Müctehid imamlara ve mezheplere nisbet edilen fıkhî görüşlerin ana kaynaklarla ilişkilendirilmesi ameliyesinin orta ve ileri dönemde gerek usul gerekse fürû-i fıkıh müelliflerini hayli meşgul etmiş olması da bu anlayışın uzantısıdır.

İcmâ anlayışının, ümmete yanılmazlık atfetmekten çok gerçeği mevcut farklı görüşler arasında arama, görüş farklılıklarına rağmen asgari müşterekleri tesbit etme, bir konuda görüş birliği olmasının taşıdığı pratik değere vurgu yapma gibi amaçları vardır. Bu bağlamda, İslâm toplumlarında yaşayan geleneğin ana çizgisini ve ortak paydasını teşkil eden amelî icmâın nassa göre daha işlevsel ve

belirleyici bir öneme sahip olduğunu belirtmek gerekir. Sınır çizgileri çok açık olmasa da ana gövdesi hayli belirgin olan amelî icmâ, aynı zamanda uzaktan bakıldığında çok açık biçimde görünen müslüman fert ve toplum portresini belirler ve re'yin sahip olduğu sübjektiviteye normatif bir güvence getirir.

Delillerden hüküm çıkarılmasının yöntem ve kuralları fıkıh usulünün, bu şekilde elde edilen şer‘î-amelî hükümler de fıkhın konusunu teşkil eder ve bu iki ilim, İslâm toplumlarında amelî hayatı her yönüyle kuşatma, her bir davranışın dinin kaynakları açısından değerini belirleme misyonunu birlikte üstlenir. Delil, hüküm, yükümlülük ve dinî bilgi gibi kavramlar da buna uygun genişlikte ele alınır. İslâmî terminolojide mükellef dinî hitapla yükümlü tutulan, düşünce, söz ve davranışlarına birtakım dünyevî ve uhrevî, dinî ve hukukî sonuçlar bağlanan ergenlik çağına ulaşmış ve temyiz gücüne sahip insan demektir. Hak sahibi olmak için insan olmak yeterli görülürken dinî yükümlülükte, hukukî işlem ve ceza ehliyetinde kural olarak izlenebilir biyolojik bir olgu olan bulûğ ve temyiz gücü esas alınır. Gerçek anlamda mümin sayılmanın şartı Allah’a ve Resulü’nün getirdiklerine içtenlikle inanmak iken bir kimsenin müslüman sayılıp toplumda ona göre statü kazanması için müslüman olduğunu beyan etmesi veya bunu dışa yansıyan davranışlarla göstermesi yeterli görülür; fakat bu statüyü koruması için İslâm’ın kelime-i şehâdet dışındaki dört esası olan ibadetlerle fıkıh alanındaki diğer yükümlülüklerini bilfiil yapması şartı aranmaz. Görev ihmali veya yasak ihlâline maddî yaptırım uygulanması dinî ve uhrevî çerçevede değil toplum ve fert haklarının korunması bağlamında ele alınır. “Vaz‘î hükümler” başlığı altında toplanabilen sebep, şart, mani, sıhhat, fesat, butlân gibi terimler iki durum arasında kurulan dinî-hukukî bağı gösterir. Beş temel teklifî hükümden vâcip (farz), mendup, mekruh ve haram kavramları davranışların olumlu ya da olumsuz yönüyle dinî değerini, mubah ise şâriin mükellefi yapıp yapmamakta serbest bıraktığı davranışları ifade eder. Bir konuda herhangi dinî bildirimin gelmemiş olması da yine bilinçli bir tercihin ürünü olup dinî değer taşır. Mubahın şer‘î hüküm, istishabın şer‘î delil sayılması bu bakımdan anlamlıdır. Bu kategoriler doktrinde alt bölümlere ayrılıp ayrıntılı biçimde işlenerek amelî hayatın her yönünü kuşatan bir dinî bilgi örgüsü oluşturulmuştur.

Kur’an’ın ferdî ve içtimaî hayata ilişkin amelî hükümler getiren âyetlerinin sayısı geneline nisbetle oldukça az olduğu gibi bunlar yer ve konu itibariyle belli bir sıra dahilinde değil bazan peşpeşe, bazan da inanç ve ahlâk konuları, hatta kıssalar arasında münasebet düştükçe yer yer zikredilir. Çok defa da hukukî açıklamalar belli olaylar (sebeb-i nüzûl) üzerine gelir. Bu Kur’an’ın üslûbunun bir parçasıdır. Sünnette de benzeri bir üslûp hâkimdir.

Ancak sünnet, hem âyetlerin açıklama ve örneklendirilmesi hem de Hz. Peygamber'in yaşadığı hayat anlamına geldiğinden bir hayli hukukî ahkâm ve ayrıntı içerir. Her iki kaynakta davranışların daha ziyade dinî ve ahlâkî yönü, fıkıh geleneğinde ise hukukî formu ve ayrıntıları ön planda olup hepsi birden bir bütün oluşturur. Bu bütün içinde yer alan hukukî hükümler bağlayıcılığını içerdiği dinî ve metafizik bağlantılardan, bu yöndeki kamuoyu ve duyarlılığından, ayrıca benimsenmesi halinde kamu otoritesinin desteğinden alır. Bunun için davranışların dışa akseden, insanlar arası ilişkilerde ve yargılamada esas alınacak olan kazâî yönüne ilâve olarak bir de niyeti ve vicdanî kanaati ilgilendiren ve genellikle fetvaya konu olan diyânî yönünden söz edilir. Bu iki yön dolaylı biçimde birbirini destekler ve karşılıklı denetler. Uhrevî sorumluluk, tövbe, af ve hoşgörü, kul hakkı gibi telakkiler de bu alanda olumlu bir yönlendirme rolü üstlenir.

İslâm'ın davranışlar ve beşerî ilişkiler alanında getirdiği emir ve tavsiyeler, kınama ve yasaklamalar son tahlilde dinin, canın, neslin, aklın ve malın korunması şeklinde beş temel amaçla açıklanır. Kur'an'da ve özellikle sünnette aile hayatıyla ilgili birçok ayrıntıya temas edilmesi; nafaka, nesep, velâyet, miras gibi konularda getirilen düzenlemeler, ticaret ve borç ilişkilerinde hür iradeye ve dürüstlüğe dayalı helâl kazanç ilkesi, zinanın geniş kapsamlı olarak yasaklanması ve getirilen ağır yaptırımlar; adam öldürme, eşkıyalık, hırsızlık suçunu işleyenler için öngörülen cezalar, dinden dönenlere ve toplumsal huzuru bozanlara karşı takınılan sert tavır, hile ve ikrahın yasaklanması; faiz, içki ve kumar yasağı gibi kısıtlayıcı düzenlemeler hep söz konusu beş temel amacı koruma ile açıklanır. Ancak bu amaçlar, dinin teşrîî ahkâmı açısından gerekçe ve illet değil açıklama ve hikmet niteliğindedir. Özellikle nasların vazettiği ahkâmdan dinî motifin ön plana çıktığı evlenme yasakları ile yiyecek ve içeceklerdeki yasaklamalar, ayrıca miras payları, iddet, zekât nisabı gibi sayısal belirlemeler, faiz yasağı ve cezaî müeyyideler, ana çizgisi itibariyle taabbüdî ahkâm grubunda mütalaa edildiği için bunların dinin genel amaçları (makāsıd) açısından değerlendirmesi ve yorumu değil sadece makāsıd teorisiyle açıklama ve savunması yapılır. Diğer bir ifadeyle makāsıd ekseninde yapılacak tahlillerin ve çözüm üretimlerinin hukuku kaygan bir zemine kaydıracağı endişesiyle bu tür dinî ahkâm makāsıd ilkesinin örneklendirmesi sayılır ve bu ilkeyle temellendirilir.

İslâm hukuk felsefesinin alanına giren makāsıd anlayışını hatırlatır tarzda fürû-i fıkıhta da hukukun genel ilkeleri anlayışının bulunduğu, fakihlerin hukukî tefekkür ve çizgilerini temsil eden bu ilkelerin imkân dahilinde hukukun her alanında yansıtıldığı ya da mevcut birikimin bu açıdan devamlı gözden geçirildiği görülür. Şüphesiz ki bu anlayış ve ilkelerin oluşmasında Kur'an ve Sünnet'in belirgin payı vardır veya çoğu değişik şekillerde naslar tarafından ifade edilmiştir. Öte yandan hukukun genel ilkelerinin taabbüdî nitelikte görülmeyen alanlarda gerekçe ve illet niteliği taşıdığı ve sınırlı bir alanda da olsa geleneksel hukuk kültürünün bu mihver etrafında değişime tâbi tutulduğu düşünülürse bunlar makāsıda göre daha işlevsel durmaktadır. Akidlerde rızânın esas alınıp şekil şartlarının en aza indirilmesi, isimsiz akid anlayışı, ahde vefa ve iradî tasarrufları anlamlı kılma ilkesi, akidlerin tarafları çekişme ve aldanmaya götürmeyecek ölçüde açık ve objektif unsurlar taşıması, garar yasağı vb. borçlar hukukuna yön veren ilkeler olmuştur. Şahıs ve aile hukukunda çocuk, kadın ve köle gibi kendi haklarını savunmakta zorlanan kesimler özel düzenlemelerle koruma altına alınmıştır. Bu gruplara ilişkin sosyal realite bir yönüyle kabul edilmekle birlikte hak ihlâlleri ve beşerî ilişkiler açısından insan olma olgusu ölçüdür. Vücûb ehliyeti, velâyet ve vesâyet, ehliyetin kısıtlanması, hidâne, nesebi yok edecek şekilde evlâtlık kurumunun reddi gibi düzenlemeler mevcut yapı içinde bu olguya verilen önceliğin örnekleridir. İhkāk-ı hakkın ve şahsî intikamın önlenip herkesin yargı kararına boyun eğmesi, herkes için hukuka bağlılık ve hukukun üstünlüğü ilkesi, objektif delillere dayalı yargılama, şahsiyet ve özlük

haklarının korunmasına öncelik verilmesi, suç-ceza dengesi, cezaların şahsîliği ve kanunîliği, cezalandırmada eşitlik ve genellik gibi ilkeler yargılama ve ceza hukukuna yön vermiştir. Devletler hukuku alanında İslâm'ın barışı esas, savaşı geçici ve zaruret gereği başvurulan bir durum olarak görmesi, elçilerin dokunulmazlığı, saldırmazlık ve himaye antlaşmaları, ahde vefa gösterilmesi, mukābele bi'l-misil ve bunun adalet ve suçların şahsîliği gibi genel kurallarla sınırlandırılması, savaşın olağan üstü şartlarında bile adaletten ayrılmama, savaş sırasında sivillerin öldürülmemesi, esirlere uygulanan ileri derecede insanî hükümler gibi bir kısmı hukuk tarihinde bu alanın ilki olan birçok uygulamayı başlattığı, erken dönemlerden itibaren bu dalda müstakil eserlerin yazıldığı bilinmektedir. Fıkhî hükümler arasındaki fikrî örgünün tümevarım yoluyla

ifade şekli, bazan da naslardan elde edilen sonuçlar niteliğindeki küllî kaideler, ayrıca hikmeti teşrî‘, eşbâh ve furûk literatürü de hukukun genel ilkeleri konusunda önemli bilgiler içerir.

Gerek Kur’an ve Sünnet’teki hukukî ahkâmda, gerekse fıkıhta hukukun alt dallarına ilişkin düzenlemelerde öngörü ve var sayımlardan ziyade insan gerçeği ve hayatın tabii olguları esaslı yer tutar. Aile içi ilişkilerin iyileşmesi, karşılıklı hak ve ödevlerin en iyi şekilde yerine getirilmesi âdeta toplum yapısının ıslahının da başlangıcını teşkil ettiğinden dinî öğretide aile hayatı ibadetlerden sonra ikinci önem sırasına sahiptir ve fıkhın ibadetler (ibâdât), hak ve borç ilişkileri (muâmelât), cezalar (ukūbât) şeklindeki üçlü ayırımı içinde ikinci grupta ayrıntılı biçimde yer alır. Yiyecek ve içeceklere ilişkin kısıtlayıcı hükümler, meselâ domuz eti ve içkinin yasaklanması, kara hayvanları için Allah’ın adı anılarak kesim yapılması ilkesi, eti yenen ve yenmeyen hayvanlar ayırımı dinin karakteristik hükümlerinden sayıldığı için bir bakıma ibadet ahkâmına benzerse de ilgili olduğu bir dizi hukukî ayrıntı sebebiyle fıkhın muâmelât bölümünde ele alınır. Muâmelât bölümünde satım akdi, Kur’an’dan çok az atfı bulunsa da bütün borç ilişkileri için model teşkil edecek şekilde ayrıntılı biçimde işlenir. Diğer akid türlerini konu alan açıklamalar da hukukî hayatın ve borç ilişkilerinin canlı ilgi odaklarıyla ve daha çok problemli yönleriyle literatüre yansıması ve dinin genel hukuk ilkeleri açısından bir değerlendirmeye alınması niteliğindedir. Bu durum, din olarak İslâm’ın şekil yönüyle hukukî ilişkileri yeniden ve ayrıntısıyla düzenleme gibi bir hedefinin bulunmayıp bu konuda insanlığın ortak tecrübesini devam ettirme ve gerekli gördüğünde esasa ilişkin yönlendirmeler yapma amacını taşıdığını, hukukun da İslâm toplumunda bu serbest ve tabii ortamda geliştiğini göstermesi yönüyle önemlidir.

B) İktisat. Hukukun dinle bağlantı derecesi ve yönü hakkında söylenenler daha da öncelikli olarak iktisadî hayat için geçerlidir. Hayatın ve insan davranışlarının bir parçasını teşkil eden iktisadî faaliyetler, İslâm toplumunda başlangıçtan itibaren fıkıh kavramı ve ilim dalı içinde mütalaa edilmiş, fıkıh literatürünün başta zekât, satım, ribâ, sarf, karz, icâre, mudârebe, müzâraa, fey ve haraç gibi ilgili bölüm ve alt başlıkları altında ya da emvâl ve haraç türü eserlerde bazı yönleriyle ele alınmıştır. Ahlâkın ayrı bir ilim dalı olarak ortaya çıkması sürecinde de iktisat ahlâkının bu

dalın literatüründe önemli bir yer edindiği görülür. Bu alanda oluşan fıkıh kültürü, Kur’an ve Sünnet’in iktisadî hayata ilişkin düzenlemelerini merkeze almış olmakla birlikte dönemine kadar oluşan tecrübeyi, o dönemdeki iktisadî hayatın akış yönünü ve yoğunluk alanlarını da yansıtır. Bunun için iktisat alanındaki fıkıh geleneği bir açıdan arkasındaki zihniyet ve zengin birikim, taşıdığı farklılıklar ve idealler esas alındığında İslâm iktisadı ya da İslâm iktisat doktrini olarak adlandırılabileceği gibi bir başka açıdan ve daha iddiasız bir yaklaşımla iktisadî hayatın İslâm toplumlarındaki seyri ve iktisat tarihinin bir parçası olarak da görülebilir. Ancak çağımız İslâm dünyasında yürütülen bilimsel ve entelektüel faaliyetler birinci tercih istikametinde yoğunlaşmış, fıkıhtan ayrı bir İslâm iktisadı bilim dalı kurulduğu gibi bu alanda araştırma yapan çeşitli kuruluşlar ve ciddi yayınlar ortaya çıkmaya başlamıştır (literatür örneği için bk. Muhammed Nejatullah Siddiqi, s. 83-125). Bunda da şüphesiz, günümüzde İslâm ülkelerinin ciddi ekonomik sorunlarla boğuşmakta olması ve sorunları çözmekte modern iktisat biliminin yetersiz kaldığı kanaatiyle alternatif çıkış yollarının aranması, Batı’nın geçmişte ve günümüzde İslâm ülkelerine yönelik uyguladığı ekonomik politikalara karşı özellikle sömürge dönemi yaşamış olanlarda belli bir tepkinin oluşmuş bulunması, Batı iktisadının fazlasıyla maddî ve dünyevî oluşunun yarattığı tedirginlik gibi çeşitli âmillerin payı vardır. Zamanımızda adlandırma ve gelişme ne yönde olursa olsun geriye bakıldığında dinin ana kaynaklarında iktisadî hayata yön veren birçok esasın yer aldığı, İslâm toplumunda başlangıçtan itibaren iktisadî hayatın belli temel tercihler ve ilkeler istikametinde kurulduğu ve bu toplumlara özgü bir iktisadî yapı ve davranış bilincinin bulunduğu, bütün bunların da İslâm’ın iktisat yönünü temsil ettiği görülür.

Ferdî ve içtimaî hayatın önemli bir parçasını teşkil eden iktisadî faaliyetlerin ve onu konu edinen iktisat ilminin merkezinde insan unsuru bulunduğu için bu alanda pozitif bilimlerde olduğu şekliyle mutlak kurallardan ve determinizmden söz etmek zordur. Toplumların inanç ve kültür yapıları, iktisadî faaliyeti yürütecek olan insanın maddî ihtiyaçları kadar mânevî bağlantıları ve dünya görüşü, sosyal şartlar, ahlâk ve hukuk gibi faktörler bu hususta ayrı ayrı devrededir. Böyle olduğu için de Kur’an ve Sünnet’te insan hayatı ve davranışları bir bütün olarak ele alınmış, insanın her yönüyle yetkin ve sorumluluk sahibi olması, bundan hareketle sağlıklı bir toplumun kurulması hedeflenmiştir. Üretim, tüketim, gelir

dağılımı, emek-sermaye ilişkisi, malî siyaset, kalkınma gibi iktisadın ana konularında nasların belirleyici düzenlemeler getirmeyip esasa ilişkin yönlendirmeler yapması ve iktisadî ilişkilere anılan bütünlüğü tamamlaması ölçüsünde yer vermesi bundandır.

Kur'an ve Sünnet, iktisadî olanlar da dahil davranışlar için genel bir bilinç düzeyi oluşturmaya öncelik verir. İktisadî ilişkilerin biçimsel ve kuralcı yönünden çok ona işlerlik kazandıracak olan ve bütünüyle iktisat ahlâkı adını alan zihnî bağlantılar, dünya görüşü ve kişilik yönü önemlidir. Maddî ihtiyaçlar, meşrû zeminde karşılanması gereken ve bir dizi düzenlemeye de konu edilen bir vâkıa olmakla birlikte insan salt ekonomik bir varlık (homo economicus) değildir. Hayat dünya hayatından ibaret olmadığı gibi maddî doyum ve kalkınma da dünya hayatının aslî amacı olmamalıdır. İnsan dünyaya Allah'ın donattığı yetkiyle iyilik ve güzelliği hâkim kılmak için gönderilmiş ve Allah'a ibadet için yaratılmıştır (ez-Zâriyât 51/56). İlâhî iradeye uygun düştüğü sürece onun her davranışı ibadet değerindedir. Ferdin kendini daima Allah'ın huzurunda hissetmesi ve yaptıklarından O'na hesap verecek olması kendiliğinden ahlâkî ve içten davranmayı da gerektirir.

Çalışmak, kazanmak, topluma yararlı bir insan olmak, mal mülk edinmek ve dünya nimetlerinden yararlanmak teşvik edilmiş; kör bir kadercilik, dünyadan el etek çekmek, başkalarına yük olmak, dilencilik ve miskinlik kınanmıştır. Fert, üzerine düşen bütün görevleri yaptıktan, sebeplere tutunduktan sonra yaratana tevekkül eder, kadere ve rızkına razı olur, kanaat eder ve sabreder. Mülkün gerçek sahibi ve vereni Allah olduğundan kişinin cimrilik, bencillik ve tamahkârlık etmesi günah, fedakâr ve diğerkâm davranması ibadettir. Bunun için de zekât, sadaka, infak temel ibadetler arasında sayılır. Biri diğerine feda edilmeden dünya ile âhiret, madde ile mâna arasında denge kurulması da ancak bu şekilde mümkündür.

Temelde ahlâkî ve dinî karakterdeki söz konusu kavram ve telkinler, öncelikli olarak iktisadî ilişkileri düzenlemek ve müslüman toplumda maddî kalkınmayı sağlamak gibi bir hedef taşımasa da son tahlilde ferdin dünyada Tanrı'nın iradesine uygun biçimde ölçülü ve bilinçli davranması, bu çizgide bir dünya görüşüne sahip olması gayesine mâtuf olup iktisadî davranışlar için de dolaylı biçimde ve öze yönelik olarak açıklama getirir. Ayrıca bunlar

dinin genel tebliği içerisinde ve bütünü tamamlayan parçalar olarak ele alındığında anlamlı olur. Böyle olunca dinî öğretinin iktisadî hayata atıfları da bulunan bu zengin malzemesi içinde tek yönlü tarama yaparak seçilenler üzerine iktisadî doktrin ve ideoloji yüklemek, modern iktisat biliminin ve ideolojilerin tez ve kalıplarından hareketle geriye doğru inşa mahiyetinde olduğundan yanıltıcı olmaktadır. Günümüzde İslâm'ın iktisadî sistem ve doktrinini tanıtım amacıyla neşredilen eserlerin önemli bir kısmının böyle bir zafiyet içerdiği söylenebilir.

Naslarda amel-i sâlih ve sa'y kavramları geniş anlamıyla emeği de kapsar (el-Enbiyâ 21/94; en-Necm 53/39-40) ve emeğe dayalı kazançtan övgüyle söz edilir (Buhârî, "Zekât", 50; "Büyûʿ", 15; "Nafaḳāt", 1). Allah yararlı iş görenleri dünyada hükümran kılacağını vaad eder (en-Nûr 24/55). İnsanların güç, kabiliyet ve zenginliklerindeki farklılaşma birçok hikmete dayalı olup üstünlük vesilesi edinilemez; farklılıklar iş bölümünün ve iktisadî hareketliliğin temelidir (el-En'âm 6/156; ez-Zuhruf 43/32). Mülkiyet hakkının korunması dinin beş temel amacından biri ve meşrû müdafaa sebebi görülür (Buhârî, "Meẓâlim", 33). Özel mülkiyetin ve teşebbüs hürriyetinin korunması kadar toplumda zenginliğin dengeli dağılımı da esastır. Kur'an'da ganimetin dağılımından söz edilirken, "Böylece o mallar içinizde yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet (dûle) olmasın" (el-Haşr 59/7) denilerek buna işaret edilir. Zekât, sadaka ve infak, komşular ve yakınlar arası yardımlaşma, akrabalık nafakası, diyet ödemelerde âkıle sistemi, şüf'a hakkı, malî kefâretler, şahsî ve kamusal velâyet gibi kurum ve anlayışlar İslâm toplumunda sosyal adaletin tesisine hizmet eder.

İnsanın zorunlu ve mutlaka karşılanması gerekli ihtiyaçları (havâic-i asliyye) zekât dağılımının ölçüsü, asgari geçim standardının ve dolayısıyla insanlık onurunun korunmasının aracı olduğu gibi israf ve gösterişten kaçınma, kanaat ve cömertlik gibi hasletlerle birleşince bir dünya görüşünün ve yaşama biçiminin de başlangıcını oluşturur. Araziden alınan öşür ve haraç, toprakların sahibi tarafından işlenmesi ya da başkasına devredilmesi, âtıl ve sahipsiz toprakların işlenerek mülkiyetinin kazanılması, tabii zenginlikleri işletme yetkisi gibi konularda Hz. Peygamber'in ve dört halifenin başlattığı uygulamalar üretimin teşviki ve kalkınma açısından önemlidir. Karaborsa ve tekelcilik yasağı, fiyatlara narh

uygulamaya ve kâr haddini sınırlamaya sıcak bakılmaması, üreticitüketici ilişkisine ve fiyatların serbest oluşumuna müdahale sayılacak davranışların menedilmesi, kabz öncesi satışa, gabn ve gararlı akidlere getirilen kısıtlamalar, ribe'l-fazlın yasaklanması gibi örnekler Asr-ı saâdet'te serbest piyasa ve kamu düzeni ilkelerinin, üretici ve tüketici haklarının dengeli bir şekilde gözetildiğini ve toplumun şartlarına göre tedbirlerin alındığını gösterir. İslâm'ın iktisadî hayata ve günümüz anlatımıyla serbest piyasa ekonomisine müdahale sayılabilecek önemli ilkelerinden biri faiz yasağıdır. Doktrinde bu yasağı dinin taabbüdî ahkâmından sayma eğilimi hâkimse de bununla emeği ve kâr saikini üretimin muharrik gücü yapma, riski paylaşma, sermayenin tahakkümünü ve sınıf teşekkülünü önleme gibi amaçların gözetildiği söylenebilir.

C) Siyaset. Hz. Peygamber'in hicret sonrasında önce şehir devleti şeklinde başlayan, giderek yarımadaya yayılan ve teşkilâtlanan bir devlet kurması, dinin kamu hayatıyla ilgili amelî ahkâmının bu siyasî yapı içinde hayata geçirilmiş olması, şahsında dinî ve siyasî otoriteyi birleştirerek toplumsal hayatın bütün alanlarında liderlik yapması, ayrıca Kur'an ve Sünnet'te siyaset ahlâkı da denebilecek çeşitli ilke ve hedeflerin yer alması İslâm'daki siyasî düşüncenin temel hareket noktası olmuştur. Medine Sözleşmesi, kabileyi esas alan üyelik anlayışı ve dar otorite kalıpları yerine yeni bir siyasî üyelik tanımı getirmiş, ardından devlet siyasî güç olarak örgütlenmiş ve yayılmaya başlamıştır. Kur'an'da Resûl-i Ekrem'e itaat emredilirken aslî görevi olan risâletle o günkü şartlar gereği üstlendiği devlet başkanlığı, yargı, ordu kumandanlığı gibi görevleri arasında bir ayırım yapılmaz. Hz. Peygamber'den sonraki dönemde sünnet, farklı gelenek ve bağlara mensup bulunan ve giderek daha derin farklılaşmalar yaşayabilecek olan müslümanlar için âdeta ortak payda ve siyasal birliği sağlayan bir bağ olduğundan daha da önem kazandı. Biraz da bu sebeple, doktrinde Resûl-i Ekrem'in dinin tebliği ve açıklaması niteliğindeki sünnetiyle diğer görevlerinin gereği sayılabilecek söz ve uygulamaları arasında yoruma açıklık ve bağlayıcılık yönünden bir fark gözetme eğilimi hayli zayıf kalmıştır. Hem bu gelişmeler hem de İslâm'ın dünya ve âhirete birlikte hitap etmesi ve dünyevî ahkâmının icrasında kamu otoritesinin desteğine ihtiyaç duyulmasının tabii sonucu olarak siyaset İslâm düşüncesinde önemini daima korumuş, siyasal otorite ve kamu düzeni tabii ve aklî olduğu kadar dinî bir zorunluluk olarak da görülmüştür.

Hulefâ-yi Râşidîn'den her birinin farklı usullerle iş başına gelmesi ve uyguladıkları farklı yönetim tarzları, esasen temel dinî ilkelere uyulduğu sürece İslâm toplumunda siyasetin esnek ve yenileşmeye açık olduğunu gösterir. Ancak Hz. Ali ile Muâviye'nin hilâfet mücadelesi ve bunun ümmet içinde derin siyasî-fikrî ayrılıklara yol açması, Emevîler döneminde saltanatın yerleşmesi, maddî kalkınma ve siyasî istikrarın ön plana çıkıp siyasetin dinî öğretiyle bağını azaltması gibi sebeplerle Hulefâ-yi Râşidîn'in uygulaması ayrı bir ilgi ve özlem odağı olmuş, daha sonraki devirlere ait uygulamaların meşruiyeti konusunda âdeta kaynak ve ölçüt olarak kullanılmıştır. Nitekim genel fıkıh kitaplarında ve İslâm siyaset düşüncesinin klasik örnekleri sayılan "el-ahkâmü's-sultâniyye, es-siyâsetü'ş-şer'iyye" türü eserlerde böyle bir anlayışın hâkim olduğu, Abbâsîler dönemi dahil İslâm'ın ilk birkaç yüzyılına ait siyasî teamül ve yapılanmanın merkeze alınarak onun üzerinden bir

siyaset teorisi kurulmaya çalışıldığı görülür. Ancak fıkhın İslâm toplumlarının maddî olgularına dayalı tabii gelişim çizgisi göz önüne alınırsa bunun yadırganmayıp bir döneme ait tarihî tecrübenin dinin genel ilkelerine ve insanlığın mevcut bilgi birikimine göre eleştirisi ya da yorumlanması şeklinde anlaşılması gerekir.

Sünnî kelâm literatüründe yer alan imâmet tartışmaları Şîa'nın talep ve iddialarına karşı bir antitez niteliğindeyse de onların akîde ile siyasî liderlik arasında bağ kuran yaklaşımından hayli etkilenmiştir ve Hulefâ-yi Râşidîn'in meşruiyetinin temellendirilmesi mahiyetindedir. İslâm felsefesinde ve felsefî ahlâkta siyaset önemli ölçüde Grek kaynaklı felsefî-teorik sistemin bir parçası, herkesin maddî-mânevî gelişimini sağladığı, refah ve mutluluktan payını aldığı ideal ortamın aracı olarak ele alınır. Bunlara, siyaseti fert-devlet ilişkilerine yansıyan canlı yönüyle işleyen siyasetnâme ya da tarihî tecrübelere ve dönemin şartlarına dayalı tabii bir olgu şeklinde gören tarih felsefesi literatürü de eklenebilir. Ancak İslâm siyaset düşüncesini ilk birkaç İslâm devletindeki yapılanma üzerine kurulu siyaset teorisinden ibaret görmek, yine bu dönemlerin ürünü telakki, kurum ve literatürle sınırlandırmak yanıltıcı olur. Öte yandan bu dönemlerin biat, ehlü'l-hal ve'l-akd, istihlâf, hilâfet, şûra ve meşveret, teşrî' ve kazâ gibi uygulama ve kavramlarını tarihî bağlamından koparıp çağdaş siyaset

biliminin kavram ve araçlarıyla yarıştırmak da doğru olmaz.

İlk dönemlerden itibaren müslümanlar devletin kuruluşu ve teşkilâtlanması, siyasî otoritenin oluşum ve intikali konusunda hem kendi tecrübe birikimlerinden hem de komşu geleneklerden âzami ölçüde yararlanmışlardır. İslâm'ın siyaset alanına yansıyan katkısını bu müesseselerin İslâm muhitinde geçirdiği evrelerde, fert-devlet ilişkilerinde görülen insanî boyutta ve formel siyasete de renk verecek olan zihniyette aramak gerekir. Esasen Kur'an ve Sünnet'te de siyasî hayatın zamanla eskiyecek ve değişecek olan biçimsel yönü ve araçları değil, onların bütün insanları erdeme ve mutluluğa götürme yolunda kullanımını sağlayacak olan genel ilkeleri ve ahlâkı üzerinde durulmuştur. İslâm'ın evrensel bir din olması, kıyamete kadar her bir siyasal ve toplumsal yapı içinde hayat bulma iddiası taşıması da bunu zorunlu kılar. Bunun için dinin siyasetle anılan seviyede bir ilişkisinin kurulması doğru olsa bile onun siyasal bir sistem ve ideoloji olarak ya da biçimsel ve kurumsal siyasetle doğrudan ilişkilendirilerek takdimi yanlış olur. Bu sayılanları müslümanlar da dahil insanlığın tarihî tecrübe ve arayışları olarak görmek gerekir. Böyle olunca klasik İslâm siyaset düşüncesini tanıtırken tarihî olguları ve onun insan unsuruyla ilişkili arka planını birlikte ele almak kadar siyasetdin ilişkisini doğru zeminde kurmak da hayatî bir önem taşımaktadır.

Şîa'da siyasetin dinin inanç esaslarıyla iç içe girmesi, teorik olmaktan çok bu kesimin yaşadığı muhalefet ve dışlanma süreciyle ve bunun ürünü bir psikolojiyle alâkalı görünmektedir. Sünnî kesimde de Abbâsî hilâfetinin zayıflayıp sembolik hale gelmesiyle ve bundan ayrı bir dünyevî otorite ortaya çıkmasıyla birlikte halifeler için "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" (zıllullah fi'l-arz) gibi yüceltici sıfatlar kullanıldığı görülür. Ancak genel olarak belirtmek gerekirse müslümanların siyasî tecrübesinde ve ona dayalı olarak gelişen siyaset teorisinde teokrasi, yani toplumu Tanrı adına ve ondan alınan güçle yönetme değil ümmeti yine onlardan alınan yetkiyle yönetme anlayışı hâkim olmuştur. Halife de yeryüzünde Allah adına iş gören yönetici değil, Hz. Peygamber'in dünyevî otoritesini devam ettirerek ümmet adına iş gören kimse olarak anlaşılır. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde böyle bir anlayış hâkimdir. Literatürde sıkça tekrarlanan ve naslardan atıfları da bulunan "hâkimiyetin Allah'a ait olması" esası, itikadî bir ilkeyi ve bunun uzantısı kozmolojik bir vâkıayı ifade ettiği gibi, "hakiki kanun

koyucunun (şâri‘) Allah olduğu” fikri de siyasal iktidarın mutlak otoritesini hukukun temel ilkeleriyle sınırlandırmayı ve yasamaya normatif bir güvence, yönetime ahlâkî bir sorumluluk getirmeyi hedefler.

İslâm dünyasında siyasî hayat gerek teori gerekse uygulama yönüyle birçok farklılığı içinde barındırır. Bunların bir kısmı bölgesel şartların, bu toplumlara özgü ruh halinin ve geleneklerin, bir kısmı da dinin bu toplumlara kazandırdığı davranış bilincinin ve dünya görüşünün ürünüdür. İslâm’ın ilk dönemlerindeki komşu coğrafyalarda güçlü siyasî iktidarların mevcudiyeti, yönetilenlerin hak ve özgürlük taleplerinden ziyade yönetenlerden adalet beklentisinin ön planda olması dinin siyaset alanına katkısını daha önemli kılmıştı. İslâm’ın ana kaynaklarının ve klasik dinî öğretinin -tanımlama ve uygulamada taşıdığı sübjektifliğe rağmen-devamlı surette adalet kavramına vurgu yapması ve ona hak, eşitlik, özgürlük, barış gibi kavramlar arasında teorik olarak bu kavramları da içine alan merkezî bir konum vermesi hem sosyal gerçeklikten yola çıkılmış olmasıyla, hem de dinin diğer alanlarındaki telkinlerinin bu kavrama pozitif bir içerik kazandıracağına olan inançla açıklanabilir. Gerçekten de bu toplumların tarihinde -kamu hukukunun zayıf kalması gibi olumsuz bir sonucu bulunsa da-siyasî iktidarla yönetilenler arasında ciddi gerilimlerin yaşanmadığı, maddî engelleme bulunmamakla birlikte iç denetim ve sağlıklı kamuoyunun mutlak iktidar anlayışını hayli zayıflatıp sınırlandırdığı, hak ihlâllerinin dönemin diğer muhitlerine nisbetle daha mevziî kaldığı, köle ve kadınların sosyal statülerinin değişiminin zamana bırakılıp onlara ilişkin zihniyetin değişimine öncelik verildiği için sınıf ve cinsiyet çatışmasının, din adamları sınıfı ve Tanrı adına yönetim olmadığı için de Batı’da olduğu şekliyle bir din-devlet çatışmasının ve bundan doğan taleplerin görülmediği burada hatırlanabilir. Siyaset alanına ilişkin dinî öğreti de bu yapıda gelişmiş ve onun realitelerine göre hassasiyet kazanmıştır.

Dinî öğretiye göre siyaset temelde adalete dayanmalı, siyasî görev ve yetkiler de ehliyet ve liyakat esasına göre dağıtılmalıdır. Dürüstlük ve sevgi siyaset mesleğini yürütenlerde aranan temel niteliklerdendir. Dindarlıkta kurallara zâhiren uygun davranma kadar davranışların samimiyeti, Allah katında hesap verme bilinci ve kuralların adaletli olması da önemlidir. Âdil olunmak şartıyla siyaset ibadettir. İyi ve yararlı iş yapmak dünyevî iktidarın hem sebebi hem amacıdır. Siyasî iktidar esasen insana Allah’ın lutfettiği bir

imkân ve yüklediği bir emanettir. Bunun kimin tarafından ve nasıl bir siyasî yapı içinde kullanıldığından çok nasıl ve hangi amaçlarla kullanıldığı önemlidir. Bu yetki iyi kullanıldığında dünya ve âhiret mutluluğuna, kötü kullanıldığında ise azaba sebep olur. İnsan onurunun ve temel insan haklarının korunması dinin olduğu kadar siyasetin de amacıdır. Kamu düzeni hem zulmün önlenmesi hem dinin temel amaçlarının yaşatılabilmesi için zorunludur; anarşi Câhiliye hayatına dönmek demektir. Şîa'nın mâsum imam anlayışı, Sünnî kesimde ümmetin birliğini koruma ve fitneyi önleme düşüncesi, yöneticinin âdil mi fâsık mı olduğu tartışmasının sübjektifliği ve sonu gelmez bir

ihtilâfa yol açacağı endişesi neticede siyasî otoriteye itaat edilmesinin gereğinde birleşir. Ancak yöneticilerin toplumda dinin temel amacı sayılan esasları korumak, adalet ve hakkaniyete aykırı her türlü dengesizliği, mağduriyet ve mahrumiyeti önlemek gibi görevleri, yönetilenlerin de haksızlıklar karşısında meşrû zeminde tavır alma hakları vardır. İnsanlar lâyık oldukları şekilde yönetilirler. Siyasetin ve toplumun düzelmesi iç içe ve karşılıklı bir ilişkiye sahiptir. İslâm düşüncesinde hâkim olan bu ilkeler, İslâm toplumlarında formel siyasetin temelinde bir siyaset ahlâkının bulunmasının zorunluluğuna işaret eder ve biraz da böyle bir zemini oluşturmaya çalışır. Her toplum, kendi şartlarına ve tecrübe birikimine göre bu zeminde siyasetin maddî ve biçimsel yapısını oluşturur; siyasî iktidarı denetleyecek ve temel hakları koruma altına alacak hukukî prosedürleri, araç ve kurumları geliştirebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Zekât”, 50, “Büyûʿ”, 15, “Nafaḳāt”, 1, “Meẓâlim”, 33; J. Schacht, “The Law”, Unity and Variety in Muslim Civilization (ed. Gustave E. von Grunebaum), Chicago 1955, s. 65-86; a.mlf., “Law and Justice”, CHIs., II, 539-568; a.mlf., “Islamic Religious Law”, The Legacy of Islam (ed. J. Schacht - C. E. Bosworth), Oxford 1974, s. 392-403; A. K. S. Lampton, “Islamic Political Thought”, a.e., s. 404-424; C. S. Hurgronje, Selected Works (ed. G. H. Bousquet - J. Schacht), Brill 1957, s. 264-295; Muhammed Hamîdullah, İslâmın Hukuk İlmine Yardımları (der. Salih Tuğ), İstanbul 1962, s. 131-136; a.mlf., İslâmda Devlet İdaresi (trc. Kemal Kuşcu), İstanbul 1963, s. 10; a.mlf., İslâm Peygamberi (Mutlu), II, tür.yer.; E. I. J. Rosenthall, Political Thought in Medieval Islam, Cambridge 1962; H. A. R. Gibb, Mohammedanism, New York 1967, s. 23-106; a.mlf., Studies on the Civilization of Islam (ed. S. J. Shaw - W. R. Polk), Princeton 1982, s. 34-46, 141-207; M. Bâkır es-Sadr, İḳtiṣâdünâ, Beyrut 1393/1973; Yusuf Ziya Kavakcı, Suriye-Roma Kodu ve İslam Hukuku, Ankara 1975, s. 3-78; Muhammed Âbid el-Câbirî, İslâm’da Siyasal Akıl (trc. Vecdi Akyüz), İstanbul 1977; a.mlf., “Çağdaş Dünyada Şeriatın Tatbiki Problemi”, İslâmiyât, I/4, Ankara 1998, s. 25-52; M. G. S. Hodgson, The Venture of Islam, Chicago 1977, I, tür.yer.; Fethî ed-Dirînî, Ḫaṣâʾiṣü’t-teşrîʿi’l-İslâmî fi’s-siyâse ve’l-ḥükm, Beyrut 1407/1977, tür.yer.; Muhammed S. El-Awa, On the Political System of the Islamic State, Indianapolis 1978; M. Ziyâeddin er-Reyyis, en - Naẓariyyâtü’s - siyâsiyyetü’l - İslâmiyye, Kahire 1979; Fazlurrahman, İslâm (trc. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın), İstanbul 1981, tür.yer.; Ahmed Özel, İslâm Hukukunda Milletlerarası Münâsebetler ve Ülke Kavramı, İstanbul 1982, s. 19-66; J. L. Esposito, Islam: The Straight Path, Oxford 1988, s. 68-115; Muhammad Nejatullah Siddiqi, Muslim Economic Thinking, Leicester 1988; Muhammad Akram Khan, Economic Teachings of Prophet Muhammad, Islamabad 1989; a.mlf., An Introduction to Islamic Economics, Islamabad 1994; Ahmet Tabakoğlu, İslâm ve Ekonomik Hayat, İstanbul 1989; Irfan Ul Haq, Economic Doctrines of Islam, Herndon 1996; Cengiz Kallek, Asr-ı Saâdet’te Yönetim-Piyasa İlişkisi, İstanbul 1997; M. Akif Aydın, “Hz. Peygamber ve

Dört Halife Dönemi İslâm Devlet Yönetimi", İslâm ve Demokrasi, Ankara 1998, s. 21-27; Subhî Mahmesânî, "İslâm Hukukunun Tedvini" (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), MÜİFD, sy. 3 (1985), s. 313-328; İlhami Güler, "Din, İslâm ve Şeriat", İslâmiyât, I/4, Ankara 1998, s. 53-76.

Ali Bardakoğlu

V. DÜŞÜNCE, İLİM ve SANAT

Kur'ân-ı Kerîm, ilâhî hitabın doğru anlaşılması ve hayata geçirilmesi amacıyla insan fıtratının bir parçası olan entelektüel kapasiteye sık sık vurgu yapmakta, insanın düşünme ve bilme gibi yeteneklerini bu yönde harekete geçirici teşvik ve uyarılarda bulunmaktadır (meselâ bk. el-Bakara 2/73; el-En'âm 6/50; el-Haşr 59/2). Çok sayıda âyet insanı nesne ve olgular üzerinde gözlem yapma, ilgili veriler üzerinde düşünerek doğru sonuçlara varma istikametinde yönlendirmektedir. Gözlem ve düşünmenin nesnesi bazan gündelik tecrübe alanının yakınında duran, fakat üzerinde yaratılış fikri açısından pek düşünülmeyen tikel nesneler olarak belirlenirken (el-Gāşiye 88/17) bazan da gözlem alanı genişletilmiş ve "yaratılışın başlangıcı" gibi soyut bir kavrama yönlendirilmiştir (el-Ankebût 29/20). Nihayet bu yöndeki bakış açısının kozmik çapta genişletildiğine işaret eden âyetler de vardır (meselâ bk. el-A'râf 7/185). Âlem ve içindekilerin nasıl ilâhî tasarruf altında bulunduğunu gözlemesi ve bunun üzerinde düşünmesi gereken insan kendi yaratılışı üzerinde de aklını kullanmak durumundadır (el-Mü'min 40/67). Âlem ve insanın Allah tarafından yaratılışı, Allah'ın kozmik gerçekliğe getirdiği düzen, var oluşun anlamı ve gayesi Kur'an'da düşünmenin konusu olarak belirlenirken bizzat Kur'an üzerinde düşünmenin gerekliliği de vurgulanmaktadır (ez-Zümer 39/27; Muhammed 47/24). Dolayısıyla düşünme etkinliğinin üç temel konusu Allah'ın mutlak ilim ve kudretiyle ilişkisi içinde âlem, insan ve Kur'an olmaktadır.

Kur'an'da düşünme etkinliği bağlamına göre nazar, re'y, tefekkür, tezekkür, tedebbür, i'tibar ve akıl kelimeleriyle ifade edilmiştir. Bunlardan nazar ve re'y, âlem içindeki varlıkların gözlenmesinden hareketle ulaşılmak istenen

görüşü, ayrıca nazar terim olarak doğrudan doğruya düşünme etkinliğini de ifade etmektedir. Nitekim İslâm felsefe ve kelâm geleneğinde nazar ve nazarî terimleri -tıpkı Grekçe'de "bakmak" mânasıyla ilgili bulunan "theoria" terimi gibi- "aklî perspektiften bakmak" şeklinde bir terim anlamı kazanmıştır. İbret kelimesiyle aynı kökten olan i'tibar, "düşünce sayesinde gözlenenin bilgisinden gözlenmeyenin bilgisine ulaşarak ibret verici sonuçlar çıkaracak şekilde düşünmek" demektir. Tedebbür ise "insanın kendisini bekleyen âkıbeti düşünme yoluyla öngörmesi" mânasında kullanılır. Tefekkür genel olarak "düşünme, düşünce üretme" anlamına gelmektedir. Fikir bilgiye götüren bir meleke iken tefekkür bu gücün aklın nazarî düşünüşü esnasındaki etkinliğidir. Bu etkinlik sebebiyle insan hayvandan ayrılır. Tefekkür, ancak aklî bir kavram olarak düşünülebilen şeyler hakkında söz konusu olabilir. Bu sebeple Allah'ın zâtı hakkında tefekkür edilmez, O'nun âyetleri üzerinde tefekkür edilir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "fkr" md.). Tefekkür İslâm entelektüel geleneğinde çok zengin mânalar kazanmıştır. Terim olarak genel anlamı "duyulur olandan akledilir olana, yani duyu ve gözlem verilerinden kavramlara ulaşma etkinliği"dir (Tehânevî, II, 1120-1123). Tezekkür ise hatırlama ve anma şeklinde gerçekleşir. Tezekkürün kök masdarı olan zikre "tefekkür" mânası da verilmiştir. Akletme (akl) şeklinde Kur'an'da çok sık anılan entelektüel etkinlik hem teorik hem de pratik alanı içermesi, yalnızca ilmî hakikatlere ulaşılmasıyla değil ahlâkî ve pratik erdemlerin kazanılmasıyla da ilgili olması bakımından düşünme etkinliğini en kapsamlı şekliyle ifade eden terimdir.

Kur'an'da düşünme etkinliğini ifade eden kelimeler insanın bilme çabasıyla da alâkalıdır. Düşünmeyle ilgili terimler gibi "bilmek" ve "bilgi" anlamına gelen ilim kelimesi ve türevlerinin de Kur'an'da yoğun biçimde kullanıldığı görülmektedir. Kur'an'da ilim ve ondan türeyen kelimeler yaklaşık 750 yerde geçmektedir. Bu geniş kullanım hadislerde de yer almaktadır. Kur'an'ın ilim konusundaki tutumu İslâm'da kelâm, tasavvuf, fıkıh vb. ilimlerin takip ettiği seyri, yine müslümanların III. (IX.) yüzyılda diğer kültürlere ait klasik mirası devralırken ortaya koydukları rahatlık ve serbestliği anlaşılır kılmaktadır. Kur'an'da ilim kavramı üzerine sıkça yapılan vurgular Ortaçağ İslâm medeniyetine dinî ve tecrübî ilimlerde büyük bir verimlilik kazandırmış ve bu verimlilik sayesinde İslâm medeniyeti

insanlığa en kalıcı katkıyı sağlamıştır (Rosenthal, s. 19-22, 32, 70, 340).

İslâm'a göre Allah mutlak anlamda ilim sahibidir. Bizâtihî Kur'an vahiy geleneğinin kendinden önceki mesajları gibi ilimdir ve indirilişiyle bir cehalet dönemini kapatmıştır. Ayrıca bilenle bilmeyenin bir olmayacağını bildiren (ez-Zümer 39/9) ve inananları, "Rabbim, ilmimi arttır!" şeklinde dua etmeye davet eden (Tâhâ 20/114) âyetler, İslâm'da ilmin başlı başına yüksek bir değer olduğunu ortaya koymaktadır. Aynı değer Allah'ın bilgin kullarına, ilimde uzmanlaşmış, onu derinden kavramış olanlara da atfedilir. İlmî derecelerin daima bir üstü söz konusudur (Yûsuf 12/76). Gerçek Allah inancına ya da bu inancın gerektirdiği bilince âlimler sahiptir. Bilgisizlik ise insanları sürekli zan peşinde koşturur; bilgisizce davrananlar boş sözlerle insanları saptırır, kutsala saygısızlık eder, Allah'la mücadeleye yeltenir ve tutkularının esiri olurlar (en-Nisâ 4/157; el-En'âm 6/108, 119; el-Hac 22/3; Lokmân 31/6). Birçok hadiste de ilmin değeri vurgulanmış, ilim sahipleri yüceltilmiş, ilim peşinde koşmak bir yükümlülük olarak tanımlanmıştır (Dârimî, "Muḳaddime", 23; Buhârî, "ʿİlim", 10; İbn Mâce, "Muḳaddime", 17). Bazı hadislerde ilim kavramı fayda kavramıyla irtibatlandırılmıştır (İbn Mâce, "Muḳaddime", 23, "Duʿâʾ", 2; ilimle ilgili çok sayıdaki hadis için bk. Wensinck, el-Muʿcem, "ʿilm" md.).

Kur'an'da ilim kelimesiyle daha çok kaynağı ilâhî olan bilgi (vahiy) kastedilmiş olmakla birlikte birçok yerde insanın zihnî melekeleri sayesinde gerçekleştirdiği bilme, anlama, farkına varma ve hatırlama gibi etkinlikleri de bu terimle anlatılmaktadır. Kur'an ve hadisler kozmoloji, astronomi, meteoroloji, tıp gibi bilimlerin araştırdığı olgulara işaret etmektedir. Nihayet Kur'an'da ilim sahibi olmak, kâinat ve insandan yansıyan âyetleri, ayrı ayrı ve birbiriyle ilişkisi içinde akletmenin üstün idrak seviyesini de belirtmektedir. Bu durum şer'î ilimler denilen tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve tasavvufla klasik dönemde aklî ilimler denilen matematik, astronomi, fizik, kimya, coğrafya, psikoloji, sosyoloji, ekonomi, zooloji, botanik gibi bilimsel disiplinlerin sistematik bir bütünlük içinde tahsilini gerektirmektedir (ayrıca bk. İLİM).

İslâm'da inancın yaşanması yahut mânevî hayatın tecrübesi yalnızca zihnî süreçlere indirgenemeyen bir gerçekliğe sahiptir. Bu durum, çok sayıda âyetle ortaya konan İslâm'ın insan anlayışıyla yakından ilgilidir. İslâm,

yükümlülük için aklı esas almakla beraber insanı sadece duyu ve akıldan ibaret görmeyip onun duygu ve haz dünyasını da hesaba katar. Nitekim “fıtrat” kavramı insanın yaratılışındaki doğruya, iyiye ve güzele olan doğal eğilimini içermektedir. En güzel biçimde yaratılmış olan insan (et-Tîn 95/4) âlemin yaratılışındaki düzen, denge, uyum ve amacı farkedecek donanımdadır ve bu sebeple ilâhî yaratmadaki estetik boyutu da algılayabilir. Ayrıca İslâm dini, ahlâkîliğin ancak davranış güzelliği demek olan edeple birlikte gerçekleşeceğini belirtmiş, gündelik hayatın ayrıntılarında dahi güzelliğin yansımasını amaçlamıştır. Câhiliye döneminin şairleri, şiir sanatının estetik yönü açısından değil temsil ettikleri ahlâkî değerler bakımından eleştiriye konu olmuştur. Yine bazı hadislerde geçen canlı varlıkları tasvir yasağının mutlak anlamda estetik bir objenin üretilmesiyle ilgisi bulunmadığı, İslâm’ın ortaya çıktığı dönemdeki putperest zihniyete karşı bir tavır olduğu kabul edilmektedir. Nitekim bir âyette (Sebe’ 34/13) Hz. Süleyman’ın yaptırdığı heykellerden söz edilmektedir (Grabar, s. 78-83; Çam, s. 30 vd.). Bu durum, İslâm dininde ahlâk ve estetiğin hem ilişki içinde hem de birbirinden bağımsız alanlar olarak tanımlandığını ortaya koymaktadır (bk. İLMÜ’l-CEMÂL).

Kur’an ve Sünnet kaynaklı İslâmî değerler sisteminin düşünce, ilim ve sanat hakkında işaret ettiği idealler tarihî şartların mümkün kıldığı oranda gerçekleşme imkânı bulmuştur. Bu medeniyet tecrübesinin ilimler, sanatlar ve kurumlar, kısaca yüksek kültür çerçevesinde ortaya koyduğu tarihî birikimin yalnızca müslüman dünya için değil bütün insanlık için kalıcı sonuçlar doğurduğu bilim adamlarınca da belirtilmektedir (meselâ bk. Hodgson, I, 25-32).

İslâm medeniyetinin düşünce kısmında felsefe, kelâm ve tasavvuf denilen üç entelektüel gelenek ortaya çıkmıştır. Bunlardan felsefe geleneğe uygun olarak bir bilimler sistemi şeklinde kavranmış ve teorik kısmı itibariyle metafizik, matematik, fizik; pratik kısmı itibariyle de ahlâk, ev yönetimi ve siyaset disiplinlerinden oluşan bu bilimler İslâm kültür tarihinde felsefî, aklî yahut hikemî ilimler olarak anılmıştır. Çok sayıda filozof ve bilim adamı aritmetikten psikolojiye, astronomiden siyasete, metafizikten mûsikiye kadar çeşitli alanlarda eser verirken felsefî ve bilimsel etkinliklerinin sistematik bütünlüğünü korumaya çalışmışlardır. Bilimin gözettiği kesinlik şartı ve kanıt fikri o dönemlerin epistemolojik endişelerinde de yer almış,

bu sebeple filozoflar kesinlik sağlayıcı yöntem veya kesin kanıt olarak aklî burhan idealini daima dile getirmişlerdir. İslâm felsefe geleneğinin tercümeler aracılığıyla Batı hıristiyan teolojisi ve felsefesinin gelişimine yaptığı katkılar bu geleneğin temelindeki entelektüel gücü göstermektedir. Meselâ tercüme faaliyetlerinin içinde bulunmuş bir bilgin olan Dominicus Gundissalinus, İbn Sînâ kozmolojisine dayanarak âlemin yapısını sudûr nazariyesiyle açıklayan Denis The Areopagyte, İbn Sînâ felsefesiyle eleştirel açıdan meşgul olan Auvergneli William, optik üzerine Arapça yazılmış risâlelerden etkilenerek yaratılış sürecinde

ışığın belirleyici rolüne dair yeni görüşler ileri süren Robert Grosseteste, İslâm felsefesinin önemini farkedip bu geleneğin hıristiyan çevrede kavranması yolunda ilmî çaba harcayan Albertus Magnus, İbn Sînâ'yı felsefenin Aristo'dan sonraki prensi sayan Roger Bacon, Latin İbn Rüşdçülüğü'nün ünlü ismi Siger de Brabant bu etkinin açıkça gözlendiği hıristiyan düşünürlerden bazılarıdır (Gilson, s. 235, 237-238, 240, 262-263, 277-278, 295, 389-390).

İslâm düşüncesinde teolojik perspektifi temsil eden kelâm geleneği İslâm inancını tutarlı bir aklî sistem haline getirip açıklamak, itikad esaslarına zararlı görülen cereyanlarca yöneltilen eleştiri ve saldırıları aklî yöntemlerle cevaplandırmak amacıyla geliştirilmiştir. Mu‘tezile atomculuğunda görüldüğü gibi başlangıçtan itibaren çağının felsefî fikirleriyle ilişki içinde olan kelâm, İslâm felsefe geleneğiyle uzun süren bir hesaplaşmanın ardından müteahhirîn kelâmcılarının elinde felsefî bir hüviyet kazanmıştır. Mu‘tezile'nin cüretli çıkışı karşısında Sünnî yaklaşımın itidal arayışı Eş‘arîlik ve Mâtürîdîlik akımlarının gelişimini hazırlamış, bazı fikirlerinde Mu‘tezile'den ilham alan Şîa da kelâma dair tezlerini kendine has bir siyasî anlayışa sadık kalarak geliştirmiştir. Bütün bunların ötesinde kelâm fırkalarının gerek kendi aralarında gerek felsefe ve tasavvuf akımları karşısında gerekse İslâm için zararlı gördükleri akımlara karşı giriştikleri tartışmalar İslâm düşüncesine büyük bir dinamizm kazandırmıştır.

Tasavvuf ise İslâm ahlâkının dünyevî amaçlardan bağımsız ruhî bir yoğunlaşma içinde yaşanması ve kalbin ahlâkî arınma sonucu nebevî bilginin nuruyla aydınlanması amacına yönelmiş, giderek Allah, âlem ve insan hakkında mânevî tecrübeye dayalı bir metafizik doktrin ortaya

koymuştur. Tasavvufun ilgi çekici bir yönü de insanın gönül dünyasına hitap etmeyi başaran sanat ve edebiyatın diline özgü (poetik) bir söylemi İslâm dünyasında yaygınlaştırması ve İslâm sanatının birçok dalına ilham kaynağı teşkil etmesidir.

Bilim alanındaki en büyük başarılar Antikçağ'da Grekler'ce, Ortaçağ'da ise müslümanlarca ortaya konmuş, bu çağda telif edilmiş olan bilimsel eserlerin en özgün olanları Arapça ile yazılmıştır. Arapça, II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısından V. (XI.) yüzyılın sonuna kadar iyi tahsil görmek isteyen herkesin bilmek zorunda olduğu bilim diliydi. Kur'an'ın dili bilimsel ilerlemenin milletlerarası vasıtası olmuştu. Bu yüzyıllarda yaşamış Câbir b. Hayyân, Ya'kūb b. İshak el-Kindî, Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî, Fergānî, Ebû Bekir er-Râzî, İbn Sînâ, Bîrûnî, Ebü'l-Hasan İbn Yûnus, İbnü'l-Heysem, Ömer Hayyâm gibi müslüman bilim adamlarının Batı'da eşdeğerleri bulunmamaktaydı. Sarton, VIII. yüzyılın ikinci yarısından XII. yüzyıla kadarki kronolojiyi, her yarım yüzyıla bu dönemlere damgasını vurmuş müslüman bilim adamlarının adını vererek düzenlemekte ve bu dönemi "altın çağ" olarak nitelemektedir (Introduction, I, 16-17, 520, 543, 619, 693, 738). Müslümanlar, bir intikal ve öğrenme safhasından sonra kısa süre içinde özgün bilimsel eserler verme aşamasına geçmişler ve bilimsel gelişmeye çok önemli katkılarda bulunmuşlardır. Meselâ Benî Mûsâ kardeşler "pi" (() sayısının belirlenmesinde Grekler'den çok daha dakik sonuçlara ulaşmışlar, bir açıyı üç eşit parçaya bölme problemine yeni bir çözüm şekli getirmişlerdir. Mâhânî üçüncü dereceden denklemlerin çözümünü bulmaya çalışmıştır. Görme olayının açıklamasında bu konunun eski otoriteleri olan Öklid ve Câlînûs'u eleştiren Ebû Bekir er-Râzî, göze giren ışığın şiddetine bağlı olarak göz bebeğinin daralıp genişlediğini gözlemleriyle tesbit etmiştir. Müslüman bilim adamları eskilerin çalışmalarından yararlanmakla birlikte II. (VIII.) yüzyıldan itibaren çeşitli alanlarda eserlerini okudukları bilim otoritelerini eleştirmeye de başlamışlardır. Meselâ Câbir b. Hayyân, Câlînûs'un basit ilâçların etkileriyle ilgili düzenlemesini yalnızca duyulara dayandığı için muteber saymamıştır. Bazı araştırmacılarca VI. (XII.) yüzyıldan itibaren İslâm biliminin gelişiminin durduğu ileri sürülmüşse de bu tarihten sonra yaşamış bilim adamlarının başarıları bu iddiayı çürütmektedir. İslâm biliminin VII (XIII) ve VIII. (XIV.) yüzyıllarda zirveye çıktığını gösteren birçok veri bulunmaktadır. Meselâ İbnü'n-Nefîs'in küçük kan dolaşımını keşfi,

Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in bulaşıcı hastalık kavramını ortaya atması, trigonometrinin Nasîrüddîn-i Tûsî tarafından bağımsız bir bilim olarak ortaya konması, Şerefeddin et-Tûsî'nin dördüncü dereceden denklemleri düzenleyip çözmesi, Gıyâseddin el-Kâşî'nin matematiğe yaptığı önemli katkılar, Kutbüddîn-i Şîrâzî ve İbnü'ş-Şâtır'ın astronomi alanına getirdiği yenilikler, İbn Haldûn'un tarih felsefesini ve sosyolojiyi kurması sayılabilecek örneklerden bazılarıdır.

Müslüman ilim adamları bilimdeki deneysel metodun da öncüsü olmuşlardır. Öteden beri Roger Bacon'a nisbet edilen deneysel metodu kurma şerefinin aslında müslüman bilginlere ait olduğu, teori ve deneyin metodolojik bütünlüğü konusunda Bacon ve Leonardo da Vinci gibi bilim adamlarının müslümanlardan ciddi biçimde etkilendiği Batılı araştırmacılarca ortaya konmuştur (müslümanların bilimdeki başarılarına dair zengin örnekler için bk. Sezgin, s. 23-31, 40-41, 44-48, 61, 64-66, 70-75, 82, 84-89, 95).

Çok geniş topraklara yayılmış diğer medeniyetlerden tevarüs ettikleri birikim ve İslâm'ın verdiği dinamizmle müslümanların, İspanya'dan Orta Asya'ya ve Hindistan'ın kuzeyine kadar olan topraklardaki bilim ve teknolojiyi geliştirdikleri ve iyileştirdikleri bilinmektedir. Genel olarak 500-1500 yılları arasında hüner ve yaratıcılıkta Yakındoğu -dolayısıyla İslâm dünyası- Batı'dan üstün durumdaydı. Teknolojinin hemen hemen bütün dallarında Batılılar'ın tanıdığı en iyi ürünler Yakındoğu'da üretilmiştir. Arapça'dan Avrupa dillerine girmiş arsenal (dârü's-sınâa: tersane), admiral (emîrü'r-rahl: amiral), arsenik (ez-zırnîk: arsenik), alembic (el-inbîk: inbik), alcohol (el-kuhl: antimon, sürme), maroquin (Morocco'dan, maroken, sahtiyan) gibi pek çok teknik kelime de Avrupa'nın İslâm bilimi ve teknolojisini benimsediğini kanıtlamaktadır (Batı dillerine Arapça'dan geçmiş kelimelerin bir listesi için bk. Watt, s. 149-156).

İslâm tarihinde gelişen başlıca eğitim kurumları camiler, enstitüler, medreseler, hastahaneler, rasathaneler ve atölyeler, ahlâk eğitiminin verildiği tekke ve zâviyelerdir. Geniş kütüphanesi, içinde yürütülen tercüme ve bilimsel araştırma faaliyetleriyle tam teşekküllü bir araştırma enstitüsü olarak Halîfe Me'mûn zamanında kurulan Beytülhikme daha sonra Kayrevan'daki bir benzeriyle devam etmiş, bunları Fâtımî girişiminin bir

sonucu olan Dârülhikme ve öncelikle herkese açık bir kütüphane işlevi gören "dârülilim" adlarıyla anılan enstitüler izlemiştir. Medreselerle Batı üniversiteleri arasında paralel unsurlar tesbit eden George Makdisî, Arapça'dan Latince'ye yapılan tercümelerin Batı'da üniversitenin doğuşuna olan bilimsel katkısına dikkat çekmiştir (The Rise of Colleges, s. 225, 281-283, 287-288). XI-XIII. yüzyıllar boyunca Arapça'dan Latince'ye yapılan bu çevirilerin Avrupa'da bir eğitim devrimine yol açtığı, dolayısıyla Batı'da üniversitenin doğuşunda etkili olduğu başka uzmanlarca da ifade edilmiştir (Lindberg, s. 175, 203-206, 213). Osmanlı medreselerinde aklî ilimlerin tuttuğu yer halen tartışmalı bir konu olmakla birlikte (Kafadar, s. 79 vd.) aritmetik, cebir, geometri ve astronomi gibi riyâzî ilimlerin okutulduğuna dair çok sayıda veri mevcuttur (İzgi, II, 277-285). Ortaçağ İslâm toplumunun en önemli başarılarından biri uygulama hastahaneleri olmuştur. Bu kurumların yapısı ve gelişimi itibariyle daha önceki birikimden hangi etkileri aldığı ve Avrupa hastahanelerine ne tür etkilerde bulunduğu hususunda henüz yeterli bilgi bulunmamakla birlikte Şam'daki Nûreddin, Kahire'deki Kalavun ve diğer İslâm ülkelerindeki benzeri hastahanelerin Batı hastahaneleri üzerinde kalıcı etkiler bıraktığı, Max Meyerhof gibi uzmanlar tarafından erken tarihlerde öne sürülmeye başlanmıştır (Hamarneh, I, 102). Örgün ve özel bir enstitütü olarak rasathâne ise İslâm dünyasında doğmuştur (Sayılı, s. 391).

İslâm medeniyetinin diğer büyük alanı olan İslâm sanatları da düşünce ve ilim gelenekleriyle bağlantısını daima korumuş, bu sebeple her türlü desen ve stilin uygulanması matematik hesap yahut mühendislik teknikleri uyarınca gerçekleştirilmiştir. Ayrıca tevhid ilkesinin varlık ve oluş planındaki bütün açılımları sanatçının tasavvur ve tahayyül dünyasını şekillendirmiş, onun gerçeklik karşısındaki estetik arayışlarını ilâhî güzellik fikrine yönlendirmiştir (Nasr, Islamic Art and Spirituality, s. 37-63). İslâmî terminolojiye göre güzellik ilâhî bir sıfattır ve onun bu dünyada sayısız yansımaları vardır. Soyut oluş, stilizasyon, eşyanın yapısını ve hatta malzemeyi maddî bağlarından koparıp mânevîleştirme, tevhid inancına dayalı İslâm sanatının kendini ifade ediş biçimleridir. Tevhid inancının estetik biçimler üzerindeki etkisini yansıtan soyut nitelik mimari tarz yanında bütün süsleme sanatlarında, hüsn-i hat ve mûsikide hemen göze çarpar. Bu çerçevede tabii biçimler insanı aşkın olana yönlendirecek şekilde stilize edilmiş, İslâm sanatında çok az görülen insan ve hayvan figürlerinde

de derinlik ve perspektif bir ölçüt olarak ya ihmal edilmiş ya da hiç benimsenmemiştir. Bu açıdan oldukça ilgi çekici olan minyatür, doğrudan doğruya dinî sanat içinde sayılmasa da İslâm'ın hayat ve âlem kavramıyla bir ölçüde bütünleşen, düşünceye görsellik kazandırarak belli bir mânevî atmosfere az ya da çok katılan bir sanattır (geniş bilgi için bk. SANAT).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ʿabr", "fkr" md.leri; Lisânü'l-ʿArab, "dbr", "fkr", "ʿaḳl", "ʿabr", "ẕkr", "nẓr" md.leri; Tehânevî, Keşşâf, II, 959-960, 1120-1123, 1385-1391; Wensinck, el-Muʿcem, "ʿilm" md.; Müsned, III, 157; IV, 133, 151; V, 155; Dârimî, "Muḳaddime", 23, 34; Buhârî, "ʿİlim", 10; Müslim, "Îmân", 147, "ʿİlim", 14; İbn Mâce, "Muḳaddime", 17, 23, "Duʿâʾ", 2; Elmalılı, Hak Dini, I, 540, 566-570; VI, 4307-4309; VIII, 5584-5585; E. Gilson, History of Christian Philosophy in the Middle Ages, Toronto 1954, s. 235, 237-238, 240, 262-263, 277-278, 295, 389-390; Sarton, Introduction, I, 16-17, 28-30, 520, 543, 619, 693, 738; F. Rosenthal, Knowledge Triumphant, Leiden 1970, s. 19-22, 32, 70, 340; T. Burchardt, Art of Islam, Language and Meaning, Westerham 1976, s. 1, 18, 30-37; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, II, 803-812, 843-880; G. Makdisi, The Rise of Colleges, Edinburgh 1981, s. 225, 281-283, 287-289; Lois Lamya' al-Fārūqī, "Islam and Aesthetic Expression", Islam and Contemporary Society (ed. Salem Azzam), London 1982, s. 191-212; Yusuf Şevki Yavuz, Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu, İstanbul 1983, s. 45-60, 79-104; Sami K. Hamarneh, Health Science in Early Islam, Texas 1983, I, 102; Fuad Sezgin, Muḥâḍarât fî târîḫi'l-ʿulûm, Frankfurt 1984, s. 23-31, 40-41, 44-48, 61, 64-66, 70-75, 82, 84-89, 95; O. Grabar, The Formation of Islamic Art, New Haven 1987, s. 72-98; Seyyed Hossein Nasr, Islamic Art and Spirituality, Ipswich 1987, s. 3-63; a.mlf., İslâm ve İlim: İslâm Medeniyetinde Aklî İlimlerin Tarihi ve Esasları (trc. İlhan Kutluer), İstanbul 1989, tür.yer.; Aydın Sayılı, The Observatory of Islam, Ankara 1988, s. 391; Ahmad Y. al-Hassan - D. R. Hill, Islamic Technology, An Illustrated History, Cambridge 1988, s. 32-33, 279-280; W. M. Watt, İslâm Avrupa'da (trc. Hulûsi Yavuz), İstanbul 1989, s. 149-156; G. Fehervari,

“Sanat ve Mimari” (trc. İrfan Pamuk - Enver Pamuk), İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti, İstanbul 1989, IV, 245-281; İslâm Kültür Mirâsında Hat San’atı (haz. M. Uğur Derman), İstanbul 1992, s. 33-43; D. C. Lindberg, The Beginnings of Western Science, Chicago 1992, s. 175-182, 203-216; Hodgson, İslâm’ın Serüveni, I, 1-32; Nusret Çam, İslâmda Sanat Resim ve Mimarî, Ankara 1994, s. 30-75; Mustafa Demirci, Beytü’l-Hikme, İstanbul 1996, s. 240-244; Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, II, 277-285; Osman Kafadar, Türkiye’de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi, İstanbul 2000, s. 79-93; Ismāʿīl R. al-Fārūqī, “Islām and Art”, St.I, XXXVII (1973), s. 81-109; J. Jolivet, “Classifications of the Sciences”, Encyclopedia of the History of Arabic Science (nşr. Roshdi Rashed), London 1996, III, 1008-1025.

İlhan Kutluer

VI. DOĞUŞU ve YAYILIŞI

Milâdî 610 yılında vahye muhatap olan Hz. Muhammed, getirdiği yeni mesajın Mekke’deki dinî ve içtimaî geleneği sarsıcı mahiyette oluşu sebebiyle önceleri gizli tebliğde bulundu ve üç yıl kadar sadece yakın çevresini dine davetle yetindi. Dördüncü yıldan itibaren belli bir sayıya ve güven duygusuna erişen ilk cemaat kendini belli eder etmez Mekkeli müşriklerin şiddetli hücum ve işkencelerine mâruz kalınca Hz. Peygamber dileyen müslümanların Habeşistan’a hicret etmesine izin verdi (615, 616). Mekke’de kalan müslümanlar, müşriklerin baskı ve saldırılarının yanı sıra yaklaşık üç yıl (617-620) toplumdan tecrit edilmiş bir şekilde tam bir sosyoekonomik boykot ve kuşatma altında yaşadı. İslâm’ın Mekke’de tebliğine ve tutunmasına imkân görmeyen Resûl-i Ekrem, Medineliler’le yaptığı Birinci ve İkinci Akabe biatlarından sonra kendilerine himaye vaad eden Yesrib’e (Medine) hicret etmeleri için ashabına izin verdi. Daha sonra da kendisi Hz. Ebû Bekir’le birlikte Medine’ye hicret etti ve İslâm tarihinde yeni bir dönem başlamış oldu (bk. HİCRET).

Medine’de oluşan yeni siyasî-hukukî yapı içinde bir taraftan sosyal, ekonomik ve askerî teşkilâtlanma gerçekleştirilirken diğer taraftan buradaki ve Arap yarımadasındaki gayri müslimlerle iyi ilişkilerin kurulmasına çalışıldı. Kısa zamanda müstakil bir güç haline gelen müslümanlar, müşriklerin tehdit ettiği güvenliklerini ve ekonomik varlıklarını teminat altına alma yolunda önemli bir mesafe katettiler. Tek geçim kaynakları olan kervan ticaretinin Medine’deki müslüman varlığı tarafından engellenmesini hayatî bir tehdit olarak değerlendiren Mekke müşrikleriyle hicrî 2 (624) yılında yapılan ve kesin zaferle sonuçlanan Bedir Gazvesi müslümanların Arap yarımadasında büyük bir itibar ve güç kazanmasını sağladı; böylece Hz. Peygamber İslâmiyet’i tebliğ için daha geniş imkânlara kavuştu. Ardından gerek Mekke müşrikleri gerekse antlaşmalarını bozan Medine yahudileriyle yapılan Benî Kaynukā‘, Uhud, Benî Nadîr, Benî Mustalik̩, Hendek ve Benî Kurayza gazveleri ve diğer askerî harekât nihayet Hudeybiye Antlaşması ile sonuçlandı.

6 (628) yılında Mekkeli müşriklerle imzalanan Hudeybiye Antlaşması İslâm’ın yayılış tarihinde bir dönüm noktası teşkil eder. Kur’ân-ı Kerîm’de “feth-i mübîn” (apaçık zafer) olarak nitelendirilen bu antlaşma (el-Feth 48/1), o zamana kadar sıradan âsiler gibi görülen müslümanların siyasî kimliklerinin bütün Arabistan kabileleri tarafından kabul edilmesi anlamını taşıyordu. Böylece müslümanlar ve müşrikler birbirlerini daha iyi tanıma imkânı elde ettiler. Bu sayede İslâmiyet Arap yarımadasında hızla yayılmaya başladı. Hudeybiye Antlaşması’ndan Mekke’nin fethine kadar geçen iki yıl zarfında müslüman olanların sayısı o güne kadar on sekiz yıl içinde müslüman olanların sayısını aştı. Bu antlaşma aynı zamanda Hayber’in fethine de zemin hazırladı.

4 (625) yılında Medine’den Hayber’e sürülen Benî Nadîr yahudileri, Suriye ticaret yolunun güvenliği bakımından bir tehdit oluşturdukları gibi çevre kabileleri ve Mekke müşriklerini kışkırtarak Hendek Gazvesi’nin meydana gelmesinde de etkin rol oynamışlardı. Hudeybiye Antlaşması ile, çıkacak herhangi bir müslüman-yahudi savaşında Mekkeliler’in tarafsızlığı sağlanınca Hayber’e sefer düzenlenerek önemli bir tehdit noktası ortadan kaldırıldı (7/628). Hayber’in fethi, gün geçtikçe güçlenen yeni bir devletin habercisi olarak Arap kabileleri üzerinde büyük bir tesir icra etti. Hz.

Peygamber aynı yıl Habeş, Bizans, Mısır ve Sâsânî hükümdarları ile Belkā ve Yemâme hâkimlerine birer elçi göndererek onları İslâm'a davet etti. Daha sonra diğer bölgelere de elçiler gönderildi.

Müşriklerin Hudeybiye Antlaşması'nı bozmaları üzerine gerçekleşen Mekke'nin fethi (8/630) ve hemen ardından vuku bulan Huneyn ve Tâif gazveleri kısa sürede bütün Arap yarımadasının İslâmlaşmasına kapı açtı. Yarımadanın çeşitli bölgelerinde yaşayan müşrik kabileler İslâm'ı kabul ettiklerini bildirdiler. On yıl içerisinde gerçekleşen bu olağan üstü gelişmelere tesir eden önemli hususlardan biri, normal şartlarda hiçbir şekilde bir araya gelmesi mümkün olmayan kabile topluluklarının Hz. Peygamber'in liderliğinde kısa zamanda kaynaşmış olmasıdır. Resûl-i Ekrem'in mesajı, birbirine rakip ve düşman olan kişi ve kabilelerin hassasiyet gösterdiği her türlü feodal çağrışımlardan uzak, âdil ve kuşatıcı bir mahiyet arzettiği için onun önderliğinde gerçekleşen birliktelik sonucunda oluşan ve daha önce birbirine karşı kullanılan kolektif güç artık başkalarına yöneltilmişti. Böylece bölgedeki diğer yahudi ve hıristiyan kabilelerinin de itaat altına alınmasıyla daha Hz. Peygamber'in sağlığında İslâm Arap yarımadasındaki en büyük güç haline geldi.

Resûl-i Ekrem'den sonra İslâm'ın yayılışı Hulefâ-yi Râşidîn döneminde de düzenli bir şekilde devam etti ve en yoğun dönemini Emevîler devrinde yaşadı. Hz. Peygamber'in vefatının ardından bir kısım Arap kabilelerinin başlattığı "ridde" hareketinde Hz. Ebû Bekir'in ortaya koyduğu kararlı tutum müslümanların Arabistan yarımadasında güçlenmesini sağladı ve İslâm, çöküş dönemlerine giren Bizans ve Sâsânî devletlerinin zaaflarını değerlendirerek yeni coğrafyalara yerleşti. Hulefâ-yi Râşidîn devrinde birçoğu barış yoluyla gerçekleşen fetihlerle Suriye, Filistin, Irak ve Mısır, İfrîkıye (Tunus), Kıbrıs, İran ve Horasan İslâm topraklarına katıldı. Bu bölgelerde halkın büyük kısmı İslâmiyet'i kabul etti, diğerleri de dinî özgürlüğe ve hukukî özerkliğe sahip olarak varlıklarını sürdürdüler.

Yaklaşık bir asır devam eden Emevîler döneminin ilk yılları iç karışıklıkların bastırılarak devlet otoritesinin sağlanmasıyla geçti. Bilhassa I. Velîd devri (705-715) Mâverâünnehir, Sind ve Endülüs'ün (İspanya) İslâm topraklarına katılarak ülke sınırlarının Türkistan'dan Fransa'nın içlerine, Kafkaslar'dan Hindistan'a kadar genişlediği yeni bir fetih

hareketine sahne oldu. Müslümanların Batı Avrupa'daki ilerleyişi, Fransa'nın güneyinde Tours ve Poitiers şehirleri arasındaki ovada Franklar'a yenilmeleriyle durduruldu (732). Ömer b. Abdülazîz'in İslâm'ı tebliğe özel bir önem vermesi, Kuzey Afrika'da Berberîler ve Orta Asya'da Türkler arasında İslâmiyet'in hızla yayılmasında etkili oldu. İslâm dünyasının iki ucunda yer alan ve Arap toplumu içinde asimile edilmiş küçük unsurlardan çok farklı olan bu iki büyük topluluk, daha sonra hem İslâmiyet'in yayılmasına hem İslâm uygarlığının gelişmesine büyük katkıda bulundu.

Emevî Devleti'ne son veren Abbâsîler büyük bir coğrafyaya tek merkezden hükmetmenin zorluğuyla karşılaştılar. Nitekim iktidara geldikleri ilk yıllardan başlamak üzere bir yüzyıl içinde batıda ve doğuda bağımsız veya yarı bağımsız birçok mahallî hânedan ortaya çıktı ve IX. yüzyılın ortalarına doğru hilâfetin maddî nüfuzu başşehir ve çevresini aşamaz duruma geldi. Bu dönemde devlet yeni fetihler yerine içeride düzeni sağlamaya yöneldi. Bizans sınırı tahkim edilerek Anadolu'ya zaman zaman akınlar yapıldı.

HARİTA : İslâmiyet'in yayılışı (622-1500).

Bizans'la yapılan mücadeleler, daha sonra Suriye ve el-Cezîre'de (Yukarı Mezopotamya) hâkimiyet kuran mahallî hânedanlarla devam etti.

Kuzey Afrika'nın İslâm hâkimiyetine geçmesi VII. yüzyılın son çeyreğinde tamamlanmışken Batı ve Orta Afrika'da İslâmiyet'in yayılışı önce müslüman tüccarlar ve özellikle XI. yüzyılda Murâbıtlar'ın iç bölgelere nüfuzu, tarikatlar ve din âlimlerinin tebliğleriyle uzun bir süreç içinde gerçekleşti. Doğu Afrika'da da bir taraftan kıtanın Kızıldeniz ve Hint Okyanusu sahilleri boyunca kurulan ticarî münasebetler ve bu yörelere çeşitli zamanlarda yapılan göçler, diğer taraftan Mısır'ın fethini (642) müteakip Nil vadisi boyunca girişilen fetih hareketleri, ticarî faaliyetler ve yine göçlerle İslâmiyet yayıldı. Bu bölgede de tüccarlar, din âlimleri ve tasavvuf ehlinin tebliğ ve irşadları, yerli hanımlarla evlenip halkla kaynaşmaları Müslümanlığın benimsenmesinde önemli rol oynadı.

Anadolu'nun fethi ve İslâmiyet'in burada yayılışı, XI. yüzyıldan itibaren bilhassa 1071'deki Malazgirt Savaşı'ndan sonra Türkler'in yoğun bir

şekilde göçüyle yeni bir merhale kaydetti. Büyük Selçuklular ve onların maiyetinde Anadolu fethine katılan Türkmen beylerinin Orta ve Doğu Anadolu'da kurdukları Türk devletleri, Anadolu Selçukluları, bu devletin zayıflamasıyla ortaya çıkan Anadolu beylikleri ve nihayet Osmanlılar Anadolu'nun İslâmlaşma sürecini tamamladı. Avrupa'nın batı ucundaki İspanya'da İslâm varlığının yok olmaya yüz tuttuğu bir dönemde doğudan yeni bir fetih hareketi başladı. XIV. yüzyılın ortalarında Rumeli'ye geçen Osmanlılar'ın Balkanlar'daki ilerlemesi düzenli bir şekilde devam etti. 1389'daki Kosova Meydan Savaşı ile Sırbistan Türk hâkimiyetine geçerken 1463'te Bosna, 1521'de Belgrad, 1526'da Budin fethedilerek 1529'da Viyana önlerine ulaşıldı.

Hindistan ve Çin'in Arap dünyası ile İslâm öncesine dayanan ticarî ilişkileri İslâmî dönemde de sürdü ve bu ülkeler İslâmiyet'le Arap ve İranlı tüccarlar vasıtasıyla tanıştılar. Emevîler zamanında Sind bölgesinin fethiyle (710-711) başlayan Hindistan'daki İslâmlaşma süreci Gazneliler, Gurlular, Delhi sultanları ve Bâbürlüler'le devam etti. Çin'in önce kıyı bölgelerine ticaret amacıyla gelen müslümanlar yerli kadınlarla evlenerek zamanla buraya yerleştiler ve kurdukları kolonilerle İslâmiyet'in yayılmasında rol oynadılar. Moğol İmparatorluğu devrinde Çin'in iç bölgelerinde geniş halk kitleleri İslâmiyet'i kabul etti, bilhassa Yüan hânedanı döneminde (1271-1368) bu yayılış önemli bir mesafe katetti.

Endonezya adalarına da Arap, İran ve Hint asıllı tüccarlar vasıtasıyla giren İslâmiyet önce Sumatra ve Cava'nın liman şehirlerinde etkili oldu; bilhassa XIII. yüzyıldan itibaren ticaret, yerli kadınlarla evlilik ve tarikatlar vasıtasıyla hızla yayıldı. Yöneticiler ve yerli halkın toplu ihtidâsıyla devam eden bu süreç içinde sonraki yüzyıllarda bölgede birçok müslüman sultanlık ortaya çıktı.

İslâmiyet'in Amerika kıtasıyla ilk teması, XV. yüzyılın sonlarında Endülüs'te (İspanya) İslâm hâkimiyetinin son bulmasıyla müslümanlara karşı girişilen katliam ve yıldırma hareketinden kaçanlar vasıtasıyla olmuş, bunları İspanyol-Portekiz sömürgeciliği döneminde kıtaya göç eden işçi ve sanatkârlarla XVII ve özellikle XVIII. yüzyılda Afrika'dan götürülen köleler izlemiştir.

İslâmiyet’in kısa sürede geniş bir coğrafyada yayılarak birbirinden çok farklı inanç ve kültürlere mensup insanlarca benimsenmesini açıklamak üzere Batılı araştırmacılar tarafından bazı izahlar yapılmıştır: Fethedilen bölgelerde kılıç zoruyla İslâmlaştırma, fethedilen topraklara göç eden müslüman toplulukların etkisi, İslâm hâkimiyetine giren gayri müslimlerin cizye gibi ekonomik yaptırımlardan kurtulma ve idarî mekanizmada kendilerine yer bulma arzuları, İslâm’ın özellikle bazı bölgelerde geleneksel olarak ezilmiş alt tabaka mensuplarına vaad ettiği sosyal eşitlik, adalet ve özgürlük gibi fikirlerin cazibesi (Köse, sy. 1 [1997], s. 66; ayrıca bk. İSTİMÂLET).

İslâm’ın kılıç zoruyla yayıldığına dair görüş genel bir açıklama olarak bugün artık geçerliliğini kaybetmiştir. Zira tarihte zorla ihtidâ örneklerine rastlanmakla birlikte bunun İslâm’ın yayılış sürecinde kayda değer bir faktör olmadığı anlaşılmıştır (meselâ bk. Lapidus, s. 244; Smart, s. 14; Eaton, s. 9). Önceleri Arap yarımadası ve civarında yahudi ve hıristiyanlar aleyhine olan İslâm’ın yayılışının Batı dünyasında XIX. yüzyıla kadar daha çok bu faktörle açıklanması gayretinde geleneksel duyguların (Daniel, s. 244-265) ve sömürgecilik döneminde insanları “aslî inançlarına döndürme” amacıyla hareket eden misyoner faaliyetlerinin etkisi olduğu açıktır. Daha o dönemde muhalifleri bulunan bu görüş (meselâ bk. Arnold, s. 49, 265) günümüzde önemini kaybetmiş olduğundan başka faktörler üzerinde durulmaya başlanmıştır. Bu çerçevede ortaya atılan sosyoekonomik görüşlere göre, Hz. Peygamber’in ve ilk halifelerin karizmatik kişilikleriyle birliği sağlanan bedevî Arap kabileleri yaşadıkları yoğun bir kuraklık döneminde zorunlu olarak verimli bölgeler arayışına yönelmişlerdir. Diğer bir açıklama denemesi de komşu Bizans ve Sâsânî devletlerinin karşılıklı savaşlardan yıpranarak bu yeni güce boyun eğdikleri şeklindedir (Eaton, s. 10). Şüphesiz bu tür yaklaşımlar bir bütünün küçük parçalarını açıklamakta yeterli olabilirse de olgunun tamamını kapsayıcı değildir. Nitekim ne o dönemde Hicaz’da böyle bir kuraklığın yaşandığı delillendirilebilmiş, ne de bu yaklaşımla fetihlerin Bizans ve Sâsânî topraklarından daha öteye gidişi açıklanabilmiştir.

Bu faktörlerin değişik zaman, mekân ve şartlarda münferit olarak veya beraberce etkili olduğu pek çok araştırmada ortaya konulmakla birlikte İslâmiyet’in farklı din, dil, ırk, kültür ve sosyal gruba mensup insanlar

arasında böylesine geniş çaplı bir dönüşümü sağlamasını genel anlamda geçerli bir sebebe bağlamak mümkün değildir. Özellikle ilk fetihlerin kısa sürede başarıya ulaşması, bunu gerçekleştiren siyasî ve askerî gücün kendi maddî ve mânevî dinamikleri kadar fethedilen topraklardaki dinî, siyasî ve içtimaî şartlarla da yakından ilgilidir. Gerek Irak, Suriye ve Mısır gerekse Kuzey Afrika ve İspanya'da yerli halk fetihler sırasında geniş ölçüde tarafsız kalmış ve fâtihler ciddi bir engelle karşılaşmamıştır. Bu bölgelerde devletin ve hâkim dinî mezhebi temsil eden kilisenin iktisadî ve dinî baskısı altındaki halk müslümanları kendi bağımsızlıklarına engel görmemiştir. Anadolu'da da Ortodokslar dışındaki hıristiyan ahali Türkler'in gelişini Bizans'ın cezalandırılması olarak kabul etmiş ve kendilerine karşı bir düşmanlık beslememiştir.

İslâm'ın doğduğu coğrafyada dikkati çeken tablo kabile kültürü içinde bulunan, putperest bir inanç sistemine sahip, çoğu göçebe toplulukların kazanılması sürecidir. Bunu, yakın coğrafyalarda aslında tek tanrı inancı taşıyan, kısmen şehirleşmiş toplulukların İslâmlaşması takip etmiştir. İslâm'ın kendi coğrafyasındaki Arap putperestlere karşı tavrında, yeni teşekkül eden dinî-siyasî toplum ve medeniyetin yerleşmesinin önündeki

HARİTA : İslâm dünyası ve Batı hâkimiyeti (1500-1920).

engellerin ortadan kaldırılması için İslâmlaşmada belli ölçüde güç kullanımı bir gereklilik olarak görülürken diğer gayri müslim topluluklara karşı tavrında, İslâm'ı kabul etmemeleri durumunda getirilen zimmî statüsü ile daha çok o günkü milletlerarası şartlarda barışı sağlamanın etkili ve kalıcı aracı olarak siyasî hâkimiyetin tanınması öncelikli hedef olmuştur. Ancak zimmîlerin kısa zamanda ihtidânın kendilerine sağlayacağı avantajları farketmesi beraberinde İslâmlaşma'yı da gündeme getirmiş olmalıdır. Yeni ve yüksek bir medeniyete kurucuları ve sahipleriyle aynı şartlarda ortak olmak, kendi feodal yapıları içinde ezilen insanlar ya da imtiyazlarını kaybeden aristokratlar, askerler, tüccarlar için göz ardı edilemeyecek bir teşvik unsurudur. Ayrıca İslâm'ın vahye dayanan daha önceki dinleri aslî yapıları içinde kabul ederek onları tamamlayıcı bir perspektif sunması, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi din mensuplarının ihtidâlarını kolaylaştıran bir başka unsurdur. Bu noktada üzerinde durulması gereken bir husus da bilhassa Bizans ve Sâsânî medeniyetlerinden sonra Ortadoğu ve

Yakındoğu'da yükselen bir medeniyet olarak İslâm'ın ilim, sanat, kültür, ekonomik ve sosyal imkânlar bakımından örnek ve emsalsiz bir cazibe merkezi meydana getirmiş olmasıdır. Coğrafî konum olarak Asya, Avrupa ve Afrika milletleri için kolay ulaşılabilir olan bu cazibenin tesis ettiği şehir medeniyetiyle en temel insanî ihtiyaçlar olan güvenlik ve bir hayat standardı sağlaması açısından da olumsuz şartlarda yaşayan bazı komşu topluluklara hitap etmiş olması tabiidir. Diğer taraftan İslâmlaşma'nın pek çok bölgede gerçekleştirdiği değişiklik ve yeni kültürel kimlik sosyolojik gelişmeyi de hızlandırmıştır. Meselâ Uzakdoğu ve Afrika'nın bazı bölgelerinde insanlar tek tanrı inancını büyük oranda ilk defa İslâm'la tanıdıkları gibi yine ilk defa kabileden devlet olma aşamasına geçmişlerdir. Zira İslâm'ın tabii farklılıkları önemsizleştirerek iman merkezli toplumsal kardeşliği hedefleyen mesajı kısa sürede göçebelik, kabile hayatı, coğrafya ve etnik yapı gibi faktörlerle ya da inanç farklılığı gibi sebeplerle parçalanmış durumdaki insan topluluklarını birleştirip yeni ve dinamik bir güç olarak ortaya çıkmalarını sağlamıştır.

"İnsanların dininin sultanlarının dini" olduğu geleneksel toplumlarda kral, kabile reisi ve idarecilerin ihtidâsı ardından toplu İslâmlaşma'yı getirmiştir. Bunda zaman zaman siyasî, ekonomik ve sosyal mülâhazalar rol oynamışsa da toplu ihtidâlar devlet eliyle ve zorla olmamıştır. Meselâ Hint yarımadasında müslüman nüfusun coğrafî dağılışı, müslümanların siyasî nüfuzu ile İslâm'ın benimsenmesi arasında ters bir orantı bulunduğunu göstermektedir. Zira İslâm'ın Hint yarımadasına girmesi fetihlerle olmasına rağmen yayılışı daha çok müslüman hâkimiyet alanlarının dışındaki komşu bölgelerde gerçekleşmiştir. Özellikle Güney Hindistan'da dikkat çeken bu durum siyasî, sosyal ve ekonomik faktörlerden ziyade tasavvufun rolüne işaret etmektedir.

Orta, Batı ve Güney Afrika ile Uzakdoğu'daki İslâmlaşma'da da ferdî irşad ve tebliğ, ticarî ilişkiler ve tasavvuf rol oynamıştır. Bu yerlerde ayrıca sömürgeci devletlere ve misyonerlik faaliyetlerine karşı oluşan reaksiyon İslâmlaşma'yı daha da teşvik etmiştir. XI-XIV. yüzyıllar arasında Karahıtaylar'la Hârizmşahlar arasındaki mücadeleler ve Moğol istilâsı sebebiyle göç eden ve yerli halka sayıca üstünlük sağlayan Türk nüfusun Anadolu'nun İslâmlaşma'sındaki rolü de bu göçle gelen çok sayıda âlim ve mutasavvıfın katkısından soyutlanamaz. Tasavvuf hareketi, XV. yüzyıldan

itibaren Rumeli ve Balkanlar’daki ihtidâ ve fetihlerde de dikkate değer bir etkinlik göstermiştir.

İslâm’ın yayılışında değişik faktörler rol oynamakla birlikte onun kalıcı ve yerli hale gelmesinde etkili olan en önemli unsur şüphesiz mesajının muhataplarında gerçekleştirdiği değişimdir. Kendine has bir inanç ve değerler sistemi, dünya ve âhiret görüşü ile yeni bir insan tipi ve kimlik oluşturan dinin cazibesi daima sürekliliğini korumuştur. Bu durum, şartların değiştiği zamanlarda bile toplu irtidadların bulunmadığı veya İslâm’ın bir defa girdiği topraklardan (Batı ve Doğu Avrupa örneklerinde olduğu gibi) ancak güç kullanılarak çıkarılabildiği gibi gerçeklerden de anlaşılmaktadır. Batılı araştırmacıların İslâm’ın yayılışıyla ilgili olarak daha çok birtakım ekonomik ve sosyal faktörlere vurgu yapmaları, belirli ölçüde tarihî gerçekliğe tekabül etse bile bu İslâm’ın din olma keyfiyetini göz önüne almayan bir yaklaşımdır. Halbuki farklı mekân, zaman ve şartlarda gerçekleşen İslâmlaşma sürecinde bizzat İslâm’ın din olarak mahiyetinin metafizik bir olgu sayılarak dikkate alınmaması, ihtidâların dinî ve ruhî bir değişim ve dönüşüme yol açmadığı gibi sonuçlara da götürür. İslâmiyet’in daha önceki semavî dinleri tasdik edici ve bütünleyici özelliği, insan-Allah ilişkisinin aracısız ve sade oluşu, inancın ahlâkî ve sosyal yansımaları, insanların eşitlik ve özgürlüğüne yaptığı vurgu, dine girişin formalitesiz oluşu ve insanın yeryüzündeki varlığını anlamlandırmasında sunduğu kılavuzluk, kişilerin bu dini benimsemesinin en etkili unsurları olarak değerlendirilmelidir. Bu inanca bağlananların kazandığı metafizik şuur ve bilinçlenmenin sağladığı güven duygusunun insanın iç dünyasında oluşturduğu huzur ve sükûn hayata daha yüksek anlamlar yükleyerek bütün devirlerde cazibesini korumuştur. Bu husus aynı zamanda, ihtidânın günümüzde de Afrika’dan modern Batı’ya kadar birçok toplumda bütün canlılığı ile yaşanmakta olmasını açıklamaktadır (ayrıca bk. İHTİDÂ).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “ʿİlim”, 45, “Cihâd”, 15, “Tevḥîd”, 28; Müslim, “İmâre”, 149-151; İbn Haldûn, Muḳaddime, I, 321; T. W. Arnold, The Preaching of Islam,

London 1913; M. G. S. Hodgson, The Venture of Islam, Chicago-London 1974, I-III; M. Rogers, The Spread of Islam, Oxford 1976; R. W. Bulliet, Conversion to Islam in the Medieval Period, Massachusetts 1979; Conversion to Islam (ed. N. Levtzion), New York 1979; N. Daniel, Islam and the West: The Making of an Image, Edinburgh 1980, s. 244-265; F. M. Donner, The Early Islamic Conquests, Princeton 1981; Mustafa Fayda, İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı, Ankara 1982; a.mlf., "Fetih", DİA, XII, 467-470; Ebülfazl İzzetî, İslâmın Yayılış Tarihine Giriş (trc. Cahit Koytak), İstanbul 1984; I. M. Lapidus, A History of Islamic Societies, Cambridge 1989; Ali Murat Daryal, İslâm'ın Doğuş ve İlk Yayılışının Psiko-Sosyal Açıdan Tahlili, İstanbul 1989; M. A. Shaban, Islamic History, Cambridge 1990, I-II; M. Fethullah ez-Ziyâdî, İntişârü'l-İslâm ve mevḳıfü'l-müsteşriḳīne minh, Beyrut 1411/1990; N. Smart, The Religious Experience, New York 1991, s. 14, 412, 413; R. M. Eaton, "Islamic History as Global History", Islamic and European History (ed. M. Ados), Philadelphia 1993, s. 1-37; P. Crone, "The Rise of Islam in the World", Cambridge Illustrated Islamic World (ed. F. Robinson), Cambridge 1996, s. 2-31; R. Irwin, "The Emergence of Islamic World System, 1000-1500", a.e., s. 32-61; Mustafa Baş, İslâm'ın Doğuş Döneminde Hicaz Bölgesinde Yahudilik ve Hıristiyanlık, Ankara 1999, s. 90-101, 155-159; The Spread of Islam (ed. C. Swisher), San Diego 1999; Z. H. Zaidi, "Conversion to Islam in South Asia: Problems in Analysis", The American Journal of Islamic Social Sciences, VI/1, Herndon 1989, s. 93-118; Ali Köse, "The Assessment of Various Factors in the Spread of Islam During the Medieval Period", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 1, İstanbul 1997, s. 65-89; J. Jomier, "Islām", EI² (İng.), IV, 174-175.

Azmi Özcan

VII. GÜNÜMÜZ İSLÂM DÜNYASI

A) İslâm Ülkeleri ve Nüfus. İslâm tarihinde modern dönem, Batı ile İslâm

dünyasının ilişkilerinde yeni gelişmelerin ortaya çıktığı XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren başlatılır. Bu süreç, Batılı devletlerin müslümanlara ait toprakları doğrudan işgale girişmelerinin yanı sıra müslüman toplumları siyasî, iktisadî ve kültürel bakımdan nüfuz altına almaya çalışmaları şeklinde ortaya çıkmıştır. Rusya'nın Kırım'ı ilhakı (1783) ve Fransa'nın Mısır'ı işgali (1798) bu sürecin başlangıcını teşkil etmektedir. Özellikle Fransız İhtilâli'nin etkilerini de taşıyan Napolyon'un Mısır'ı işgali İslâm dünyasında önemli dinî-siyasî gelişmelere yol açtı. XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren İngiltere, büyük bölümü Osmanlı denetiminde olan Basra körfezinde nüfuz temin etmiş, Uman 1798'de bir anlaşma ile İngiliz himayesine girmişti. İngiltere 1820'de Basra körfezindeki kabilelerle antlaşma imzalayarak burada da nüfuz sahibi oldu ve 1839'da Aden'e yerleşti.

XIX. yüzyılda İslâm dünyası her bakımdan hıristiyan Batı'nın üstün teknik ve askerî gücüyle yüzyüze geldi. Osmanlı toprakları ile kısmen İran ve Afganistan hariç bütün İslâm memleketleri sömürge haline düştü. Bu yüzyılda İslâm dünyasının kayda değer tek büyük devleti olan Osmanlı Devleti, içinde bulunduğu gerileme sürecinde Kırım'ı Rusya'ya bırakmak zorunda kalmakla yeni bir döneme girmişti. III. Selim'den itibaren başlatılan ıslahat ve yeniliklerle Osmanlı gerilemesine çözüm arandı. Diğer taraftan Batı yayılmacılığı, artan ayrılıkçı hareketler ve bağımsızlık arayışları sonucunda Osmanlı Devleti yine toprak kaybetti. 1804'te Sırbistan ve 1821'de Yunan ayaklanması ile başlayan Osmanlı Devleti'ni zayıflatma süreci 1830'da Cezayir'in Fransızlar tarafından işgaliyle devam etti. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra ise yeni bir döneme girildi. Trakya hariç hemen hemen Balkanlar'ın tamamı devletten koptu. Sırbistan, Karadağ ve Romanya bağımsız oldu. Bulgaristan ise özerk hale geldi (1878). Ardından Tunus Fransızlar (1881), Mısır (1882) ve Sudan (1899) İngilizler tarafından işgal edildi. Yüzyılın sonlarına gelindiğinde elde kalan son gayri müslim eyaletlerdeki bağımsızlık talepleri yoğunlaşmıştı. Osmanlı idaresindeki merkezî Arabistan'da ortaya çıkan en önemli gelişme ise Vehhâbîlik akımı idi. Bu anlayışın önemli bir siyasî-dinî güç haline gelerek Hicaz'ı ele geçirmesi üzerine Osmanlı Devleti bölgeye Kavalalı İbrâhim Paşa kumandasındaki Mısır askerlerini sevkederek Vehhâbîler'in siyasî yayılımını durdurdu (1818). Ancak XIX. yüzyılın sonlarına doğru bu hareket Abdülazîz b. Abdurrahman'ın (II. Abdülazîz) önderliğinde yeniden

canlandı ve XX. yüzyılda Suudi Arabistan Krallığı’nın kurulmasına zemin hazırladı.

İslâm dünyasında Şiîliğin temsilcisi olan İran’da da yoğunluğu askerî alanda olmak üzere bir dizi yenilik meydana geldi. 1828’de Kuzey Azerbaycan’ı Rusya’ya kaptıran İran, sembolik olarak bağımsızlığını muhafaza etmesine rağmen İngiltere ve Rusya ülkenin güneyi ve kuzeyini kendi nüfuz alanları ilân ettiler. Aynı şekilde XIX. yüzyılın bağımsızlığını konjonktürel olarak koruyabilmiş İslâm ülkelerinden olan Afganistan da İngiltere ve Rusya’nın nüfuz mücadelesine sahne oldu. Sömürgecilik döneminde giderek Avrupalılar’ın etkisine giren Hindistan’da Bâbürlüler’in çöküş devresinde teşekkül eden küçük devletlerin İngiliz hâkimiyetine girmesi kolay oldu. İngilizler’in yayılma siyasetine karşı 1857’deki bağımsızlık hareketinin başarısızlıkla sonuçlanması müslümanlar için bir dönüm noktası teşkil etti. Bu olaydan sonra İngiliz askerî hâkimiyetini kabul etmekten başka bir yol kalmadı ve ülke tamamen sömürgeleştirildi. XIX. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde Orta Asya’daki hanlıklar da Rusya’nın genişleme siyasetine karşı direnemez duruma geldi; Fergana (1865), Semerkant (1868), Hîve (1875) ve Buhara (1920) Ruslar’ın hâkimiyetine girdi. XVII. yüzyılın başından itibaren Güneydoğu Asya’daki müslümanlar üzerinde hâkimiyet kurmaya başlayan Hollanda, XIX. yüzyılın ikinci yarısında Endonezya’yı tamamen otoritesi altına aldı. Aynı şekilde Cava ve Açe de direnişlerinde başarılı olamayınca Hollanda egemenliğine boyun eğmek zorunda kaldılar.

Afrika’da bir yandan sömürgeci devletlere karşı direniş hareketleri gelişirken diğer yandan müslümanları içinde bulundukları durumdan kurtarmak amacıyla ihya ve ıslah hareketleri ortaya çıkıyordu. XIX. yüzyılın başında Osman b. Fûdî’nin önderliğinde gelişen cihad hareketi Batı Afrika’daki kabileler arasında İslâm’ın yayılmasında etkili oldu ve güçlü bir devletin kurulmasında rol oynadı. Daha sonra Muhammed Emîn el-Kânimî, Samori Ture ve Râbih b. Zübeyr gibi liderlerin cihad hareketleri hem müslüman olmayan mahallî unsurlara hem de sömürgeci Batılı güçlere yönelmişti. Doğuda Sudan’da Muhammed Ahmed el-Mehdî’nin 1881’de başlattığı cihad aynı zamanda bir bağımsızlık hareketiydi. Bununla birlikte XIX. yüzyılın son çeyreğinde Habeşistan ve Liberya dışında Afrika’nın hemen hemen tamamı Batılı ülkelerin istilâsına uğradı. Kuzey ve Batı

Afrika’da Fransa, Güney ve Doğu Afrika’da İngiltere büyük sömürge imparatorlukları kurdular. Ayrıca İspanya, Portekiz ve Almanya’nın sömürgelerinde de müslümanlar bulunuyordu.

Napolyon’un işgalinin ardından Mısır’da iktidara gelen Kavalalı Mehmed Ali Paşa döneminde siyasî ve iktisadî alanlarda önemli yenilikler yapıldı. Halefleri de gelişmeyi sürdürdü. Bu uygulamalar ülke maliyesinin Avrupa’nın kontrolüne geçmesine yol açtı. Yabancı etkisine karşı artan hoşnutsuzluklar Urâbî Paşa’nın önderliğinde ayaklanmaya dönüşünce İngiltere Mısır’ı işgal etti (1882). Aynı şekilde Tunus da 1881’de Fransızlar’ca işgal edildi. Bu tarihten sonra meydana gelen direniş hareketleri sert tedbirlerle bastırılırken Avrupa’dan getirilen birçok kişi bölgeye yerleştirildi. Fas ise Fransa, İspanya ve İngiltere rekabetinin arasında XIX. yüzyılda bağımsızlığını koruyan ülkelerden biri oldu. Ancak bu durum uzun sürmedi ve giderek artan Fransız nüfuzuna karşı XX. yüzyılın başında meydana gelen direnişin (1911) bastırılması sonucunda ülke 1912’de Fransız himayesine girdi.

XIX. yüzyılda İslâm dünyası hıristiyan Batı’nın yayılması karşısında gerileyen, pek çok bölgede fiilen Batı hâkimiyetine giren ve sömürge yönetimleri altında kalan, içeride Batıcı reformlara ve düşüncelere açılan toplulukları ifade etmektedir. Afganistan, İran ve Fas gibi kısmen bağımsızlıklarını koruyabilen ülkeler ise Batılılar’ın nüfuz mücadelesine sahne oldu. Bu çağın tek bağımsız İslâm ülkesi olan Osmanlı Devleti, uzun süren bir gerilemenin ve yenilenme çabalarının sıkıntıları ile uğraşmaktaydı. Balkanlar’daki azınlıkların Batılı devletlerce kışkırtılıp desteklenmesiyle başlayan ayaklanma ve savaşlar neticesinde Osmanlı Devleti de Arnavutluk, Makedonya ve Trakya’yı kaybetti (1911-1912). Aynı şekilde Libya, İtalyan işgaline uğradı (1912). Bunu takip eden I. Dünya Savaşı ise Osmanlılar’ın sonunu getirdi. Böylece XX. yüzyılın başında fiilen bütün İslâm dünyası Batı hâkimiyetine boyun eğmek durumunda kaldı. Türkiye’de önce saltanatın (1922), arkasından hilâfetin (1924) kaldırılıp Batılılaşma

HARİTA : Müslümanların bulunduğu ülkeler ve nüfus oranları.

yolunda köklü değişikliklere gidilmesi önemli bir değişimin ifadesi oldu.

Osmanlı toprakları olan Suriye ve Lübnan'da Fransız; Filistin, Irak ve Ürdün'de İngiliz manda idareleri kuruldu (1920). I. Dünya Savaşı yıllarında Osmanlılar'a karşı İngilizler'le iş birliği yaparak ayaklanan Mekke Emîri Şerîf Hüseyin, Hicaz kralı olmayı beklerken Hicaz Suud hânedanına bırakıldı. Hüseyin'in oğulları Abdullah Ürdün, Faysal Irak kralı olarak tanındı. Necid ve Hicaz bölgelerine hâkim olan Suûdîler daha sonra Suudi Arabistan Krallığı'nı kurdular (1932).

Arap yarımadasının güneyindeki Yemen, İngiltere nüfuzunda bağımsızlığını korurken Basra körfezindeki şeyhlikler İngiltere'nin denetiminde kaldı ve 1960'lardan sonra oluşturulan yeni yapılanmada bağımsız devletler olarak milletler topluluğuna katıldı. İngiltere'nin manda yönetimindeki Filistin'de bir yahudi devleti kurulmasının habercisi olan Balfour Bildirisi'nden (1917) sonra ortaya çıkan gelişmeler, iki dünya savaşı arasında dış ülkelerden gelen yahudi göçüyle daha da karmaşık bir durum aldı. İsrail Devleti'nin kurulmasıyla (1948) şekil değiştiren Filistin sorunu XX. yüzyılda müslümanları en çok meşgul eden siyasî meselelerden biri oldu.

XIX. yüzyılda Çarlık Rusyası'nın hâkimiyetine giren Kafkasya ve Orta Asya'da, Ekim 1917 Bolşevik İhtilâli'nden sonra on yıl içinde dinsizlik resmî politika haline getirildi ve müslümanlar büyük bir baskı altına alındı. 1914'te mevcut 24.562 camiden 1942'de sadece 1312'si kalmıştı. Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla (1990) bağımsızlığını kazanan Azerbaycan, Türkmenistan, Özbekistan, Tacikistan, Kırgızistan ve Kazakistan'da dinî hayatta hızlı bir canlanma başladı. Binlerce mescid ve cami ile yüzlerce okul açıldı. Aynı zamanda İslâm ülkeleriyle ilişkiler kurularak iş birliği imkânları geliştirildi.

XX. yüzyılın başında anayasal bir rejimin kurulmasında ulemânın önemli rol oynadığı İran'da 1921'de darbe ile iktidarı ele geçiren ve 1925'te Pehlevî hânedanını kuran Rızâ Şah'ın döneminde ülkede tam anlamıyla Batı tarzında bir toplumsal model benimsendi. II. Dünya Savaşı yıllarında müttefikleri tarafından Sovyetler Birliği'ne yardım ulaştırmak için işgal edilen İran'da İngiliz nüfuzu savaştan sonra yerini Amerika Birleşik Devletleri'ne bıraktı ve bu durum 1979'daki İslâm devrimine kadar sürdü.

Yüzyılın ilk yarısında Güney Asya'daki müslümanlar arasında milliyetçilik ve bağımsızlık hareketleri dikkat çekti. Bu arada Hindistan Müslümanları Birliği kuruldu (1906). II. Dünya Savaşı'nın ardından dünyanın yeniden şekillenmesi sırasında müslümanlar Hindular'la ortak hareket ettiler. Ancak giderek artan gerginlik sonucunda müslümanlar kendi devletlerini kurmak için mücadele başlattılar ve 1947'de Pakistan Devleti kuruldu. Müslüman nüfusun yoğun olduğu Keşmir Hindistan işgalinde kaldı. 1971'de Pakistan'da iç savaş çıktı ve Doğu Pakistan olarak adlandırılan Bengladeş birlikten ayrılarak bağımsız bir devlet oldu. Hollanda'nın sömürgesi olan Güneydoğu Asya'daki müslümanlar arasında 1912'de kurulan Muhammediyye hareketi Endonezya'da etkisini giderek arttırdı. Siyasî alanda Sarekat Islam ile (1912) Partai Islam Indonesia (1938) sömürgeciliğe karşı kitle hareketini yönlendiren kuruluşlardı.

Bu dönemde Afrika'daki müslümanların durumunda fazla bir değişiklik olmadı. Mısır'daki İngiliz nüfuzu ve askerî varlığı 1954'e kadar sürdü. 1898'de Sudan üzerinde kurulan Mısır-İngiliz ortak himayesiyle Tunus ve Cezayir'deki Fransız sömürge idareleri devam ederken Libya'da İtalyan işgali vardı. Böylece Afrika'ya büyük ölçüde hâkim olan Avrupalılar zaman zaman ortaya çıkan ayaklanmaları bastırarak hâkimiyetlerini sürdürdüler.

XX. yüzyılın ikinci yarısı İslâm dünyası için bir bağımsızlık dönemi oldu. Müslümanlar kurdukları yeni devletlerle milletlerarası platforma çıktılar. Daha önce Mısır 1922'de, Suriye 1930'da, Irak 1932'de ve Lübnan 1941'de şeklen bağımsızlıklarını kazanmışlardı; ancak Avrupalılar'ın bu ülkelerden tamamen çekilmesi II. Dünya Savaşı'ndan sonra gerçekleşti. Yemen'de 1962'de başlayan iç savaş ülkede 1967'de iki ayrı devletin doğmasına yol açtı. Bu ülkeler 1990 yılında tekrar birleşerek Yemen Cumhuriyeti'ni kurdular. Ortadoğu'da Küveyt (1961), Birleşik Arap Emirlikleri (1971), Bahreyn (1971), Uman (1972), Katar (1972); Güneydoğu Asya'da Endonezya (1949), Malezya (1963), Bruney (1984); Afrika'da Libya (1951), Sudan (1956), Tunus (1956), Fas (1956), Gine (1958), Benin (1960), Burkina Faso (1960), Fildişi Sahili (1960), Gabon (1960), Kamerun (1960), Mali (1960), Moritanya (1960), Nijer (1960), Nijerya (1960), Senegal (1960), Somali (1960), Çad (1960), Tanzanya (1961), Sierra Leone (1961), Cezayir (1962), Uganda (1962), Gambia (1965), Gine Bissau

(1974), Cibuti (1977) ve Komor adaları (1978) bağımsız devletler arasında yer aldılar. Sovyetler Birliği'ndeki Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkmenistan ve Tacikistan müslüman cumhuriyetlerinin bağımsızlığa kavuşmaları ancak 1991 yılında mümkün oldu. Rusya tarafından bağımsızlık hakkı tanınmayan Çeçenistan ise mücadelesini hâlâ sürdürmektedir.

XX. yüzyılda yaygınlaşan milliyetçi akımlar ve siyasî partiler müslüman toplumları bağımsızlığa götürmekle beraber dünyada döneme damgasını vuran totaliter anlayışlar İslâm ülkelerinde de hâkim duruma geldi. 1970'ten sonra İslâm dünyasında Batı tahakkümü ve Batı taraftarı yöneticilere karşı İslâmî motifler taşıyan muhalefet sesini yükseltmeye başladı. Libya'da 1969'da monarşiyi yıkarak iktidarı ele geçiren Muammer Kaddâfî, İslâm'la sosyalist düşünce ekseninde bir dinî söylem geliştirdi. Pakistan'da da benzer gelişmeler oldu ve sol eğilimli Zülfikar Ali Butto'yu bir darbeyle deviren General Ziyâülhak İslâmlaşma'ya önem verdi. İran'da ulemânın önderliğinde geniş halk kitlelerinin başlattığı muhalefet hareketi bir devrim gerçekleştirdi ve şahlık yönetimine son verilerek İran İslâm Cumhuriyeti kuruldu (1979).

1980'li yıllarda, soğuk savaş döneminin iki kutbu arasına sıkışmış durumda bulunan İslâm dünyasında kendine dönüşü ve İslâmlaşma'yı savunan eğilimlerde artış gözlendi. Suriye'de İhvân-ı Müslimîn'in Hâfız Esed iktidarına karşı muhalefeti Hama'da binlerce kişinin ölümüyle sonuçlandı. Irak ve Lübnan'da İran yanlısı siyasî akımlar giderek güçlendi. Diğer taraftan Mısır'da da İhvân-ı Müslimîn'in faaliyeti artmakla beraber iktidarın baskı ve kontrolü devam etti. İsrail'le anlaşmaya giden Enver Sedat öldürüldü (1981). Cezayir'de siyasî bir harekete dönüşen İslâmî muhalefet İslâmî Selâmet Cephesi'nde örgütlendi; ancak Aralık 1991'de yapılan genel seçimlerin ilk turunu kazanmasına rağmen ikinci tur yapılmadan önce idareye el koyan ordu tarafından iktidara gelmesi önlendi. Irak'ın Küveyt'i işgalinden sonra patlak veren Körfez Savaşı (Ocak 1991), Karabağ, Bosna-Hersek, Kosova ve Çeçenistan olaylarında Batı dünyasının izlediği politika müslümanlar arasında tepkiyle karşılandı. Özellikle Bosna-Hersek'in bağımsızlığını ilân etmesinden sonra Avrupa'da yeni bir bağımsız İslâm devletinin kurulmasına karşı hıristiyan dünyasının tavrı, Sırplar'ın

bölgedeki katliamları ile Rusya'nın özgürlük mücadelesi veren Çeçenler'e yönelik sert müdahalesi ve insan hakları ihlâlleri Batı karşıtı akımların güçlenmesinde etkili oldu. Doğu blokunun çökmesi ve demokratikleşme sürecinin başlaması ile birlikte Makedonya, Romanya, Arnavutluk, Bulgaristan ve eski Sovyetler Birliği'ndeki Türk cumhuriyetlerinde dinî hayatta canlanmalar başladı.

İslâm dünyasında belli ölçüde birlik sembolü kabul edilen halifeliğin kaldırılmasından sonra müslümanlar arasında dayanışmayı sağlamak amacıyla çeşitli çalışmalar yapıldıysa da bir netice alınamadı. II. Dünya Savaşı'nın ardından müslümanlar arasındaki birlik çalışmaları yeniden gündeme geldi. 1945'te üye ülkelerin bağımsızlık ve egemenliklerini korumak, güçlerini birleştirmek maksadıyla Arap Birliği kuruldu. Milletlerarası İslâm İktisat Konferansı (1949) Karaçi'de ve Tahran'da toplantılar yaptı. Farklı amaçlar için kurulan Bağdat Paktı (1955), Merkezî Antlaşma Teşkilâtı (CENTO, 1959), Afrika Birliği Teşkilâtı (OAU, 1963), Kalkınma İçin Bölgesel İşbirliği Teşkilâtı (RCD, 1964) ve Güneydoğu Asya Uluslar Birliği (ASEAN, 1967) gibi kuruluşlar İslâm ülkelerini de içine aldı. Günümüzde İslâm ülkeleri arasında birliğin sağlanması için 1969 yılında toplanan İslâm Zirve Konferansı'nın ardından İslâm Konferansı Teşkilâtı kuruldu.

XX. yüzyılın başında 230 milyon tahmin edilen müslümanların sayısı 1950'lerde 360-400 milyon arasında bulunuyordu. 2000'li yılların başında bu sayının 1 milyar 200 milyon civarında olduğu hesaplanmaktadır. Nüfusun yaklaşık % 90'ı Sünnî, % 8-10'u Şiî'dir. Ehl-i sünnet mezheplerinden Hanefîlik başta Türkiye olmak üzere Balkanlar'ın büyük kısmı, Orta Asya'da Türkler'in yaşadığı yerlerle Hindistan'da çoğunluğun benimsediği mezheptir. Libya, Tunus, Cezayir ve Fas'ı kapsayan Kuzey Afrika'nın büyük bir kesiminde Mâlikîlik; Mısır, Suriye, Arabistan'ın güneyi, Bahreyn, Uzakdoğu'da Malay adaları (Endonezya, Malezya), Sudan gibi ülkelerle Dağıstan ve Orta Asya'nın bazı yerlerinde Şâfiîlik; Suudi Arabistan, Katar ve Uman gibi ülkelerde de Hanbelîlik hâkimdir.

İran'da nüfusun yaklaşık % 90'ı, Irak'ta % 60'ı, Azerbaycan'da % 70'i, Bahreyn'de % 55-60'ı ve Lübnan'da % 25'i Şiî'dir. Ayrıca Küveyt, Tacikistan, Pakistan, Afganistan ve Türkiye'de belli oranlarda Şiî-Ca'ferî

müslüman bulunmaktadır. Şîa'nın bir kolu olan Zeydîlik Yemen'de yaygındır. İbâzıyye mezhebi mensupları ise Uman ve Kuzey Afrika'nın bazı bölgelerinde yaşamaktadır.

Kendilerini İslâm dairesinde kabul eden mezheplerden Yezîdîliğin Irak'ın bazı bölgeleriyle Türkiye'de Güneydoğu bölgesinin bazı yerleşim merkezlerinde az sayıda mensubu vardır. Nusayrîler'in yaşadığı yerlerin başında Suriye gelir. Türkiye'de Güneydoğu bölgesinde de bir grup Nusayrî mevcuttur. İsmâiliyye mensupları Suriye, Hindistan, Pakistan, Orta Asya, İran ve Yemen'de; Dürzîler Suriye, Lübnan, Filistin ve Ürdün'de yaşamaktadır. Ana merkezleri İran olan Bahâîler dünyanın pek çok ülkesinde dağınık bir şekilde küçük gruplar halinde bulunmaktadır.

Aynı şekilde merkezleri Hindistan ve Pakistan olan Kādiyânîler de birçok ülkede faaliyet göstermektedir.

Etnik bakımdan Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da yaşayan Araplar'la Araplaşmış topluluklar en büyük müslüman kitlesini oluşturmaktadır. Bunları Güneydoğu Asya'daki Malaylar'dan sonra Anadolu, Balkanlar, Kafkasya ve Orta Asya'daki Türkler, İranlılar, Hintliler, Afrikalı siyahîler, Boşnaklar, Arnavutlar ve Makedonlar takip etmektedir. Dünyadaki müslüman nüfusunun yaklaşık üçte biri dinî ve siyasî azınlık statüsüyle gayri müslim ülkelerde yaşamaktadır. Ancak sayıları hakkında verilen bilgilerin çoğu politik sebepler dolayısıyla kesin değildir.

Müslüman azınlıkların teşekkülünde farklı süreçler söz konusu olmuştur. Bir kısım müslümanlar İslâm'ı yaymak ve ticaret yapmak amacıyla gittikleri yerlerde başlangıçtan itibaren çok defa azınlık statüsünde yaşamışlardır. Bunun en dikkat çekici örnekleri Sri Lanka, Çin, Filipinler gibi Uzakdoğu ülkelerinde görülür. Müslümanların azınlık statüsüne düştüğü bir başka durum, İslâm'ın hâkim olduğu toprakların zamanla müslüman olmayan devletler tarafından ele geçirilmesi ve çok sayıda müslümanın ülke dışına gönderilmesiyle ortaya çıkmıştır. Buna İspanya (Endülüs) örnek teşkil eder. Bir diğer durum ise müslümanin yönetiminin uzun süre hâkim olmasına rağmen müslümanların çoğunluğa ulaşamaması ve hâkimiyeti kaybetmeleri sonucunda ortaya çıkmıştır. Yüzyıllarca süren Osmanlı hâkimiyetinden sonra Balkanlar'da Bosna ve Arnavut bölgeleri

dışındaki yerlerde müslümanlar azınlık statüsüne düşmüştür. Benzeri bir durum uzun süre İslâm hâkimiyeti altında kalan Hindistan'da da söz konusudur.

Bu arada Batı'da XX. yüzyılın ikinci yarısında müslüman azınlığın oluşmasının ayrı bir süreci vardır. Bunda genel olarak üç faktör rol oynamıştır. 1950 ve 1960'larda Batı'nın yabancı işçi çalıştırma isteği özellikle Akdeniz çevresindeki İslâm ülkelerinden bilhassa Almanya, Fransa ve Belçika'ya işçi akımına yol açmıştır. İkinci faktör, Avrupa devletlerinin eski kolonilerinden müslümanların zaman zaman bu ülkelere göç etmesidir. İngiltere ve Hollanda'daki müslümanların bir kısmı bu yolla oralara yerleşmiştir. Günümüzde bunlara, sayıları sürekli olarak artan mühtedilerle İslâm ülkelerinden gelen siyasî mülteciler de eklenmektedir.

Amerika kıtasındaki müslüman azınlığın çoğunu Hindistan ve Afrika'dan gelen kişiler oluşturmaktadır. Sömürgecilik döneminde işçi ve köle olarak yeni dünyaya götürülen bu insanları, XIX. yüzyıldan itibaren kendi istekleriyle göç eden Ortadoğu ve Kuzey Afrikalı müslümanlar takip etmektedir. Bu göçlerin en yoğun olduğu dönem I ve II. Dünya savaşları sonrasıdır. Günümüzde Amerika Birleşik Devletleri'nin vatandaşlık politikası gereği her yıl kabul ettiği belli sayıdaki insan arasında müslümanlar da bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

P. Mansfield, Osmanlı Sonrası Türkiye ve Arap Dünyası (trc. Nuran Ülken), İstanbul 1975; Muslim Peoples, II, 882-930; A Map of the Muslims in the World (ed. R. Delval), Leiden 1984; F. Robinson, Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi: İslâm Dünyası (trc. Mete Tunçay), İstanbul 1986, s. 106-172; M. Ali Kettani, Muslim Minorities in the World Today, London 1986; Islam in Asia (ed. J. L. Esposito), New York 1987; R. B. Serjeant, "The Religions of the Middle East and North Africa", The Middle East and North Africa 1988, London 1987, s. 22-28; G. Parrinder, "The Religions of Africa", The Far East and Australasia 1988, London 1987, s. 31-32; D.

Sourdel, İslâm (trc. Davut Dursun), İstanbul 1992, s. 114-131; Cambridge Illustrated History of Islamic World (ed. F. Robinson), London 1996; Günümüz Dünyasında Müslüman Azınlıklar, İstanbul 1998 (III. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı, Tebliğler); Syed Z. Abedin, “Muslim Minority Communities in the World Today”, Islamochristiana, XVI, Roma 1990, s. 1-14; a.mlf. - Saleha M. Abedin, “Muslim Minorities in Non-Muslim Societies”, The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, III, 112-117; C. Yovung, “Muslim Minorities: An Outsider’s Perspective”, JIMMA, XII/1 (1991), s. 1-22; “Islam”, The Cambridge Encyclopedia of Africa (ed. R. Oliver), Cambridge 1984, s. 410-412; “Islam”, The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, II, 245-300.

Davut Dursun

B) Fikir Hareketleri.

Klasik İslâm düşüncesi, XVIII. yüzyılın sonuna kadar genel olarak bütün yerleşik medeniyetlerde olduğu gibi yenilik arayışından çok hem geleneği koruyarak hem de kendini geliştirerek devam etmiş, bu arada hayatın tabii akışı içinde gerek duyduğu içtimaî ve siyasî düzeni üretmeye ve bu alanda ortaya çıkan sorunları çözmeye çalışmıştır. Moğol istilâsı her ne kadar o dönem İslâm coğrafyasının bazı bölgelerinde önemli kırılmalara sebep olmuşsa da klasik dönemin en önemli kurumları olan medrese ve tekke Abbâsî medeniyetinin olgunluk döneminden itibaren gelişerek yaygınlaşmış, bunun neticesinde fikrî faaliyetler biri rasyonalite ve beyan temelli, diğeri tasavvufî-ahlâkî tecrübe ve olgunlaşma amaçlı iki sahada yoğunlaşmış, irfan ve felsefe ekseninde üretilen düşünce ise entelektüel fakat etkisiz bir çizgide kalmıştır. Klasik dönemin fikrî ortamını ifadede tahkik ve taklid terimleri önemli bir yere sahip olduğu gibi ihyâ, ıslah ve tecdid de bilhassa sûfîler ve muhaddisler tarafından toplumsal değişme karşısında geliştirilen tavırları, ayrıca ilmî ve içtimaî talepleri ifade eden

önemli terimler olmuştur. Özellikle Fahreddin er-Râzî tesiri altında gelişen Mâverâünnehir havzasının tahkik geleneği fıkıh, kelâm, felsefe (mantık, siyaset düşüncesi ve ahlâk), dil bilimi ve dil felsefesi alanlarında bilhassa Osmanlı medrese ve ilim geleneğinde kalıcı etkiler bırakmıştır. Tasavvuf alanında bir yandan Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, öte yandan eserlerini Türkçe vermiş olan Yûnus Emre ve Niyâzî-i Mısrî gibi büyük sûfîler, diğer tasavvufî geleneklerin yanında düşünce alanını olduğu kadar toplumsal hayatı da etkileyen yüksek fikrî ve ahlâkî olgunluk idealinin temsilcisi olmuşlardır. Bu durum ana hatlarıyla modern döneme kadar devam etmiş, nihayet klasik tavır ortaya çıkan yeni meseleleri halletmede yetersiz kalmaya başlayınca yeni arayışlar gündeme gelmiştir.

İslâm'ın yaklaşık son iki yüzyıllık zaman dilimini kapsayan modern çağdaki fikrî hayatın genel olarak Batı'dan gelen askerî, siyasî, iktisadî ve kültürel tehditlere karşı öncelikle savunma saikiyle geliştirilen düşünce ve faaliyetler çerçevesinde cereyan ettiği söylenebilir. XVI. asırdan itibaren deniz aşırı keşiflerle dünya hâkimiyetine yönelen hıristiyan Batı zaman içinde İslâm ülkelerini nüfuzu altına aldı. Uzakdoğu, Asya ve Hindistan'da başlayan bu gelişme, XVIII. yüzyılın ortalarına gelindiğinde bütün İslâm toprakları üzerinde baskısını hissettirecek düzeye ulaştı. Bu sıralarda İslâm dünyası kendi içindeki tabii, coğrafî, etnik ve kültürel farklılıklara rağmen geleneksel yapıları ve dinî-içtimaî kurumları ile muhafazakâr bir hayat anlayışı çerçevesinde geçmiş asırlardaki ihtişamından uzaklaşmış olduğu halde kendinden emin olarak yükselen Batı'ya mütekebbir nazarlarla bakan, hatta onları para meraklısı tüccarlar şeklinde değerlendirerek tahfif eden bir konumdaydı. Özellikle Bâbürlüler ve Osmanlılar için geçerli olan bu anlayış XVIII. yüzyılın ortalarında yerini önce şaşkınlığa, ardından kendi konumunu ve geleneğini sorgulamayı da içeren bir arayışa bıraktı. Böylece yavaş yavaş şekillenmeye başlayan İslâm dünyasının modern çağının tayin edici hususiyetini, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ile Şa'rânî'de önemli örnekleri görülen bir ıslah ve yeniden inşa gayreti teşkil etmiş, bu sürece özellikle hadisle meşgul olan sûfî eğilimli ulemâ da katılmıştır. Hindistan'da yetişen ve sûfî çevreler tarafından hicrî II. binyılın müceddidi olarak kabul edilen İmâm-ı Rabbânî bu tavrın önemli bir temsilcisidir. Avrupalılar karşısında uğranılan yenilgiler yönetimlerde önceleri askerî gerekçelere bağlanmış ve çare olarak bu alanda yeniliklere gidilmişse de

ulemânın ve toplumun mevcut durumun sebepleri ve çözüm için neler yapılması gerektiği konusunda iki görüş ortaya koyduğu kabul edilir. Bunlardan birincisi müslümanların İslâm'dan uzaklaşmaları sebebiyle zayıfladıklarına inanan, dolayısıyla çözümü yeniden gerçek İslâm'a dönmekte bulan, ikincisi ise çareyi Batı tecrübesinden istifade ederek gerçekleştirilecek reform hamlesinde gören anlayıştır.

Müslümanların uğradığı yenilgiyi ve kayıpları toplumsal günahların bedeli yahut kaderin hükmü olarak değerlendiren temayüllerin veya yaşanan gelişmeleri âhir zaman alâmeti sayarak kurtuluşu mehdî yahut mesîh beklentisinde gören teslimiyetçi anlayışların da yine bu dönemde daha ziyade güç kazandığı görülür. İki ana temayülden birinci grubu temsil edenler öz itibariyle müslümanlar arasında öteden beri mevcut olmakla birlikte modern tarihte bu anlayışı çağrıştıran ilk gelişme Arabistan'da XVIII. yüzyılın sonlarında sadece modern değerlere değil Osmanlılar'ın temsil ettiği geleneksel İslâm'a karşı da tavır alıp buna göre uygulamalar geliştiren Vehhâbî hareketidir. Vehhâbîler, İslâm'ın ilk dönemlerindeki azameti tekrar gerçekleştirebilmenin yolunu Kur'an ve Sünnet dışında her şeyin terki gibi sınırları belli olmayan bir tavırda görmüşler, başta tasavvuf, felsefe ve kelâm olmak üzere bütün fikrî birikim ve tecrübelerin reddine kadar giden öğretileriyle kısa zamanda siyasî bir varlık göstermişlerdir. İslâm'ın ilk devirlerine ait değerleri modern dönemde ihya etmek gibi bir iddianın sahibi olan Vehhâbîler, bu anlayışlarını hac ve umre yapmak üzere İslâm dünyasının her yerinden Hicaz'a gelenlere kolaylıkla ulaştırmış, böylece etkilerini kısmen de olsa başka coğrafyalara taşıyabilmişlerdir. Fakat İslâm dünyasının son iki asırlık tarihinde ortaya çıkan reaksiyonlar içinde şüphesiz tarihi en çok etkileyen ve tartışmaları hâlâ sürmekte olan gelişme yenilikçi çizgidir. İkinci grubu oluşturan yenilikçilerin ilkleri arasında Mısır'da Rifâa et-Tahtâvî ve Tunuslu Hayreddin Paşa bulunmaktadır. İkisi de XIX. yüzyılın ilk yarısında bir süre Avrupa'da ikamet ederek Batı bilim ve düşüncesini ülkeleri için model almış ve bunları dünyevî maslahatların gerçekleştirilmesinde gerekli olan "kaybedilmiş hikmetler" şeklinde değerlendirerek belli ölçüde pozitif bir tavrın öncüleri olmuştur. Bununla birlikte İslâm dünyasında modern dönemde ortaya çıkan fikrî arayış ve değişimler bu geniş coğrafyanın belli merkezlerinde meydana gelen sosyal, siyasal ve kültürel gelişmelerle yakından ilgilidir.

Türkiye. XIX. yüzyıl Osmanlı dünyasında, III. Selim'den itibaren bizzat idarenin giriştiği ıslahat çabalarının yanında teknik anlamda yenilik taraftarı İslâmcı düşünce Yeni Osmanlılar'la başlatılır. Nâmık Kemal ve Ziyâ Paşa gibi Tanzimat nesli aydınlarının İslâmî ıslah arayışları diğer İslâm coğrafyalarından hem öncedir hem de hareket noktasının farklı olması sebebiyle özel önem taşır. Yeni Osmanlılar, Batı karşısındaki zaafiyete çare arayan merkezî idarenin başvurduğu ıslah tedbirlerini içerik ve uygulama yönünden eleştirmişlerdir. Böylece bir siyasî muhalefet hareketi olarak başlayan bu düşünce, geleneksel İslâmî değerlerle modern Batı kurumlarının bileşkesinden oluşan bir söylem geliştirmiş ve bu açıdan İslâm dünyasına öncülük etmiştir. Ancak Yeni Osmanlı düşüncesi topyekün bir reform ideolojisi olmaktan ziyade bu düşüncenin mensupları programlarını siyaset ve idare üzerine yoğunlaştırmış, bilhassa Meşrutiyet yönetiminin İslâm'la mutabakatı

veya Batı'daki modern kurumların aslında İslâmî olduğu şeklindeki iddialara ağırlık vermişlerdir. Bu oluşumda şeriat merkezde yer almış, sadece Osmanlılar'ın değil bütün İslâm dünyasının siyasî, iktisadî ve içtimaî sıkıntılarının bu merkezden hareketle çözülebileceği düşünülmüştür. Yeni Osmanlı düşüncesi 1876'da I. Meşrutiyet'le bir test imkânına kavuşmuşsa da dönemin olağan üstü şartları bu düşüncenin uzun ömürlü olmasına imkân vermemiştir. Bununla birlikte söz konusu hareket, özellikle Osmanlı-Türk aydınları arasında daha sonra gelişen ihyacı ve reformcu hareketlerle II. Meşrutiyet sonrasında canlanan fikir hareketlerinin ilham kaynağı olarak önem taşımaktadır.

II. Abdülhamid devrinin mutlakiyet ortamında yönetimden bağımsız, dinî karakterli yenilikçi bir hareket gelişmemiştir. Bu dönemde ortaya çıkan Jön Türkler'in İslâm'a müracaatı ise ideolojik bir anlayıştan çok bir muhalefet aracı olarak dinin gücünden yararlanmaya yöneliktir. II. Meşrutiyet'ten sonra daha ziyade Sırât-ı Müstakîm, Beyânü'l-hak gibi dergiler etrafında toplanan aydın grubunun düşüncelerini ifade etmek için kullanılan İslâmcılık kavramı, II. Abdülhamid yönetimine karşı duyulan tepkinin yanı sıra çağdaş medeniyet çizgisine ulaşabilmek ve devleti kurtarabilmek için mutlaka İslâm'a başvurulması gerektiği fikrini içeriyordu. Ancak Trablusgarp, Balkan ve I. Dünya savaşları ortamında teorik tartışmalarla

sınırlı kalan bu akım, Cumhuriyet'le birlikte siyasî varlığını ve etkinliğini kısa sürede kaybetti. İlk dönem Cumhuriyet kadroları arasında İslâmcı aydınların bulunmasına rağmen çok partili hayata geçinceye kadar siyasî ve içtimaî gündemde İslâm yer almadı. Aynı devirde gerçekleştirilen radikal Batılılaşma'ya ve hızlı dönüşümlere karşı oluşan İslâmcı tepkiler de etkili olamadı.

Bu dönemde gizliliğe yönelen dinî eğitim, tasavvufî oluşumlar ve bazı dinî cemaatler, 1950'den itibaren nisbî özgürlük atmosferinde açıktan faaliyet göstermeye başladılar. Diğer taraftan 1950 öncesinde Türkiye'de din eğitimi ve öğretiminin kısıtlanması veya yasaklanması üzerine dinî konularda bilgi kaynaklarına büyük ölçüde ihtiyaç duyulması, ayrıca iletişim imkânlarının artması, milletlerarası ideolojik kamplaşmaların yoğunluk kazanması vb. sebeplerle bağımsızlık mücadelesi veren Mısır ve Hindistan gibi ülkelerde gelişen dinî hareketler Türkiye'de de geniş ölçüde sempati bulmaya, bu alanda telif edilen eserler tercüme yoluyla ülkeye girmeye başladı. Farklı şartların ürettiği siyasî ve içtimaî meselelerin tesirinde oluşan bu çeviri literatürü Türkiye'de din eksenli yeni anlayış ve tartışmaların doğmasında etkili oldu. Yerleşik siyasî ve içtimaî düzene karşı 1960'lardan itibaren gelişen tepkiler önce sol, ardından da İslâmcı hareketlerde yoğunlaştı. Böylece Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren elli yıllık sürenin sonunda İslâmcı siyasî düşünce tekrar ülkenin gündeminde yer aldı. 1980 askerî hareketi bütün ideolojik ve siyasî faaliyetleri yasakladı. Bu dönemden sonra Türkiye'de gelişen entelektüel İslâmcı düşüncede liberal yaklaşımlar ağırlık kazanmaya başladı (geniş bilgi için bk. İSLÂMCILIK).

Mısır. XIX. yüzyılda hem yönetimin başlattığı idarî ve askerî reform hem de ulemânın öncülük ettiği İslâm düşüncesi reformu bakımından Mısır önemli bir merkez konumundadır. Bu yüzyılın başından itibaren Rifâa et-Tahtâvî'nin görüşlerinden etkilenen Mehmed Ali Paşa'nın Fransa örneğinden hareketle giriştiği yenilik teşebbüsleri Mısır'ı Osmanlı Devleti'nden bağımsız hareket eder konuma getirdi. Ancak bu yüzyılın ikinci yarısında gittikçe artan Avrupa'nın siyasî müdahaleleri ulemâ ve ordunun tepkisine yol açınca meydana gelen olaylar 1882'de Mısır'ın İngilizler'ce işgal edilmesine yol açtı. Bu tarihten itibaren aydınlar, çalışmalarını İslâmî modernizm ve Mısır milliyetçiliği olarak

nitelendirilebilecek iki ana ideoloji etrafında yoğunlaştırdılar. Mısır'daki İslâmî modernizmin en etkili şahsiyeti şüphesiz Cemâleddîn-i Efgānî'dir. Efgānî, Batı tahakkümüne karşı evrensel bir İslâmî direnişi nihaî hedef olarak almakla birlikte bunun öncelikle bir zihniyet değişikliğiyle gerçekleşebileceğine inanıyordu. Bu açıdan Efgānî ile Yeni Osmanlılar'ın düşünceleri arasında önemli benzerlikler görülmektedir. Efgānî'nin siyaset ve din merkezli reform düşünceleri çok sayıdaki seyahatleri sayesinde, ayrıca Ezher'de öğrenim gören farklı milletlere mensup müslüman öğrenciler vasıtasıyla İslâm dünyasının her tarafına yayılma ve taraftar kazanma imkânı bulmuştur.

Genel prensiplerini Efgānî'nin koyduğu İslâm modernizmi onun öğrencilerinden Muhammed Abduh tarafından daha ayrıntılı biçimde ortaya kondu. XX. yüzyılın ilk yarısında Mısır'da modern İslâm düşüncesinin sembol ismi ise Abduh'un talebesi M. Reşîd Rızâ'dır. Bunun yanı sıra Ferîd Vecdî, Muhammed Mustafa el-Merâgī, Mahmûd Şeltût ve Ahmed Emîn gibi âlim ve yazarlar da bu düşüncenin yaygınlaşmasına katkıda bulundular. Öte yandan Mustafa Kâmil gibi modern eğitim alan aydınlar tarafından Mısır milliyetçiliği siyasî platforma taşındı, XIX. yüzyılın sonlarına doğru bu anlayış çerçevesinde siyasî partiler kuruldu. Ancak bu tür milliyetçi gelişmeler, Batılı anlamda Mısır ve Mısırlılar'la sınırlı bir düşünce sistemine değil Mısır'ın Osmanlılar'ın bir parçası olduğu fikrine dayanıyor, dolayısıyla İngilizler'in ülkeden çıkarılmasını amaçlıyordu.

Dinî endişelere dayalı entelektüel bir arayış olarak 1950'lere kadar varlığını hissettiren ıslahçı düşünce giderek yerini ideolojik yönü ağır basan siyasî hareketlere bıraktı ve tedrîcen canlılığını kaybetti. XX. yüzyılın ilk yarısında Mısır'da ortaya çıkan İhvân-ı Müslimîn hareketi bilhassa Arap ülkelerinde geniş ilgi gördü. Batı tahakkümüne karşı İslâmî tavrı belirleme çizgisindeki ıslahçı felsefenin sonuçlarından biri sayılabilecek olan bu hareket, tıpkı Pakistanlı Mevdûdî'nin Cemâat-i İslâmî'si gibi İslâm'ın inanç esasları çerçevesinde içtimaî, hukukî ve siyasî uygulamalar ekseninde bağımsız ve topyekün bir hayat görüşü ortaya koyma yönünde faaliyet göstermiştir. Önce bütün İslâm topraklarının bağımsızlığa kavuşturulması, ardından buralarda İslâmî hükümlerin uygulanmasını amaçlayan İhvân-ı Müslimîn'in düşüncesi kaçınılmaz olarak ideoloji ve siyaset ağırlıklı bir harekete dönüşmüş, özellikle II. Dünya Savaşı'ndan günümüze kadar Mısır

ve diğer Arap ülkelerinde yönetimlerle genellikle çatışma halinde olmuştur (bk. ISLAH).

İran. İslâm âleminde Şiî kimliğiyle farklı bir gelişme seyri takip eden İran'daki çağdaş İslâm düşüncesinde ulemânın geleneksel hâkimiyeti devam etmiş, bununla birlikte İran'da da Batı etkisinde modern siyasal ve toplumsal reform projeleri üretmeye çalışan yeni kadrolar gelişmiştir. Bu ülkede, XIX. yüzyıl başlarından itibaren merkezî idarenin başvurduğu askerî ve idarî yenilikler, dinî kaynaklı muhafazakâr tepkilerle karşılaşması yanında yeniliklerin idarî ve askerî alanla sınırlı kalmasını eksik ve yanlış bulan eleştirilere de hedef oldu. Osmanlı Devleti'ndeki Tanzimat hareketinden de etkilenen Mirza Melkum Han'ın önderliğinde gündeme gelen bu ikinci tür yaklaşım, en güçlü toplumsal dinamik olan dinin merkezde bulunduğu bir yenileşme düşüncesi

geliştirme iddiası taşıyordu. Bu çerçevede Avrupa'dan hukukî ve siyasî modeller aynen alınırken buna gerekçe olarak bunların İslâm'ın ruhuna uygun modeller olduğu ileri sürülüyordu. Yeni Osmanlı düşüncesiyle paralellik arzeden bu yaklaşımın en önemli farkı, İran'da reform için dinin gücünden özellikle araç olarak istifade edilmek istenmesiydi.

XIX. yüzyıl İran İslâm düşüncesinde Efgānî'nin etkili olduğu yeni açılım bu ülkede panislâmcı çizginin gelişmesinde görülür. Osmanlı ulemâsı ile İranlı Şiî ulemâ arasında irtibat kurulması yolunda önemli faaliyetlerde bulunan Efgānî, aynı zamanda İran'da meşrutiyetçi düşüncenin yaygınlaşmasında rol oynamıştır. Buna bağlı olarak ulemâ ile devlet yönetimi arasındaki geleneksel Şiî düşüncesinden kaynaklanan çelişkiye bir de meşrutiyetçi muhalefet cephesi eklenmiştir. 1906'da ilân edilen İran anayasasında İslâm devletin resmî dini olarak yer almıştır. Hükümet şeriatı uygulamakla yükümlü kılınırken yasamanın İslâm'a uygun olup olmadığı hususu ulemâdan müteşekkil bir komisyon tarafından denetlenecekti. Ancak I. Dünya Savaşı ve Bolşevik İhtilâli'nin yol açtığı karışık dönemden sonra yönetime el koyan Rızâ Han, ordunun desteğiyle 1928'den itibaren ülkede hızlı ve keskin bir Batılılaşma süreci başlatarak İslâm'ı ve ulemâyı yasama ve yürütmenin tamamen dışında bırakmıştır.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra ulemâ İran toplumu üzerindeki nüfuzunu

yeniden tesis etmeye başladı. İran dışındaki müslüman ilim ve fikir adamlarının eserlerinden yapılan çevirilerin de etkisiyle bu dönemde gelişen reforumcu dinî hareket, bir taraftan ulemâyı doğrudan siyasete yönlendirirken diğer taraftan imamın gaybûbetinde müslümanların sadece pasif beklentiyle yetinmeyip aktif bir İslâmî hareket geliştirmekle de yükümlü oldukları yolunda esaslı dönüşümler ihtiva ediyordu. Mehdî Bâzergân'ın ilk temsilcilerinden olduğu bu hareket, 1965'te Tahran'da kurulan Hüseyniyye-i İrşâd adlı kurumun en etkili mensubu olan Ali Şerîatî'nin önderliğinde Şiî felsefesinin haksızlıklara direniş anlamı taşıdığı söylemiyle yönetimin baskılarına karşı yeni bir mücadele başlattı. Daha sonra Âyetullah Humeynî'nin etrafında yoğunlaşan muhalefet, ulemâya yüklediği belirleyici siyasî rol ve yönetime karşı ayaklanma sorumluluğu ile Şiî düşüncesinde yeni bir anlayışı temsil etti. İranlı Şiîler'in merci-i taklîd kabul ettikleri Humeynî, bu dönemde kaleme aldığı Velâyet-i Faḳīh yâ Ḥükûmet-i İslâmî başlıklı kitabında monarşiyi tamamen İslâm dışı bir kurum olarak niteliyor, ulemânın kontrolünde İslâmî bir devlet öngörüyordu. 1970'lerde cereyan eden olaylar, gösteriler ve suikastlardan sonra 1979'da Humeynî'nin istediği tarzda İran İslâm Cumhuriyeti kuruldu. Modern dünyada rüşdünü ispata çalışan pek çok yeni bağımsız müslüman devlette büyük ilgi uyandıran bu gelişme ilerleyen yıllarda çekiciliğini kaybetti. Bu arada ulemânın devlet yönetiminden tedrîcen ayrılmak zorunda kalmasıyla İran'da Humeynî'nin çizgisinde değişiklikler görülmeye başlandı.

Hindistan. XVII. yüzyılda Bâbürlü Devleti'nin çöküş sürecine girmesi, ilk defa siyasî hâkimiyetlerini kaybetme durumuyla karşılaşan Hindistan müslümanlarını sarsmış, bunu takip eden sıkıntılar müslüman halkı belli ölçüde bâtıl inançlardan çare aramaya sevketmişti. Hindistan gibi pek çok inancın bir arada bulunduğu toplumlarda daha kolay gelişebilen bu tür eğilimlere karşı tavır koyan âlimlerden biri Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'dir. Dihlevî aynı zamanda, günümüze kadar bu coğrafyada gelişmiş hemen bütün dinî hareketlerin de ilham kaynağı olarak görülür. Bu hareketler arasında farklı uçları temsil eden özellikle ikisi, Diyûbend ve Aligarh ekolleri XIX ve XX. yüzyıl Hindistan'ını da derinden etkilemiştir.

1857 yılındaki büyük ayaklanmanın başarısızlıkla sonuçlanmasının ardından ülkedeki müslüman varlığının neredeyse önemsiz bir konuma

düşmesine karşı çare arayışlarında genel olarak üç yaklaşım öne çıkmıştır. Bunlardan Muhammed Kāsım Nânevtevî'nin kurduğu Diyûbend Dârülulûmu'nun mensupları içe dönük bir tavır benimseyerek İngiliz hâkimiyeti ve kültürünün topyekün reddini ve ılımlı bir tasavvuf anlayışıyla mezcedilmiş muhafazakâr dünya görüşünü savunurken Mevlânâ Nezîr Hüseyin önderliğindeki ehl-i hadîs ekolü, tasavvuf dahil bütün geleneksel kurumları bid'at sayarak doğrudan Kur'an ve Sünnet'i rehber edindiğini belirtmiştir. Üçüncü hareket ise Seyyid Ahmed Han'ın başlattığı etki alanı en geniş olan Aligarh akımıdır. Seyyid Ahmed Han, İslâm toplumlarının gerilikten kurtulmasını modern Batı kurumlarının adaptasyonunda görüyor, İslâm düşüncesinin modern bilim ışığında yeniden tesis edilmesi gerektiğine inanıyordu. Bu amaçla önce Batı dillerinden tercüme faaliyeti başlattı, arkasından Aligarh'ta Muhammadan-Anglo Oriental College'ı kurarak eğitime yöneldi. Daha sonra Aligarh Muslim University adını alan bu kurum Hindistan İslâm düşüncesinde modernizmin merkezi olmuştur. Seyyid Ahmed Han'ın dikkat çeken bir yanı da şarkiyatçıların İslâm'ı küçümseyici yayınlarına karşı kaleme aldığı yazılarıdır. Bu çalışmalara Çırâğ Ali, Kerâmet Ali ve Seyyid Emîr Ali gibi isimler de katılmıştır. Özellikle Emîr Ali, İngilizce yayınlarıyla Avrupa'daki İslâm imajını düzeltmek için yoğun çaba sarfetmiştir.

XIX. yüzyılın sonlarına doğru Hindistan'da Diyûbend muhafazakârlığı ile Aligarh modernizmi arasında mutedil bir çizgiyi savunan Nedvetü'l-ulemâ da kayda değer bir harekettir. Ancak Nedvetü'l-ulemâ diğerleri kadar yaygınlaşamamış, sadece kurucuları arasında bulunan Şiblî Nu'mânî'nin ilmî şahsiyeti ve saygınlığı çevresinde etkili olabilmiştir.

Hindistan İslâm düşüncesi, XX. yüzyıl başlarından itibaren Osmanlı hilâfeti merkezli siyasîleşme sürecine girdi. Nitekim özellikle Aligarh mezunu genç aydınlar "Hindistan'ın genç Türkler'i" olarak adlandırılıyordu. Diyûbend ve Frengî Mahal gibi geleneksel kurumlarla tarikatları da yanına alan bu grup I. Dünya Savaşı sırasında Osmanlılar'ı destekledi. Türkiye'de hilâfetin ilgasından sonra bu hareketin canlılığını yitirmesi üzerine daha çok içe dönük eğitim ve kültür faaliyetlerine ağırlık veren dinî hareketler ön plana çıktı. 1926'da Mevlânâ Muhammed İlyâs tarafından başlatılan Cemâat-i Teblîğ hareketi, İslâm'ın temel iman prensiplerine vurgu yaparak ferdî takvâyı savunan ve tebliğ yöntemini seçen bir öğreti geliştirdi. Faaliyet

alanını giderek bütün dünyaya yayan Cemâat-i Teblîğ, günümüzde de İslâm ülkelerinde fazla iddialı olmayan çalışmalar yapmaktadır. Bu arada entelektüel temelleri Muhammed İkbal tarafından atılan bağımsız bir İslâm devleti fikri Hindistan müslümanları arasında kısa zamanda geniş ilgi gördü. XX. yüzyıl İslâm düşüncesinde önemli yeri olan İkbal, öncelikle zihniyet değişimini vurgulayan mesajlarıyla dinî düşüncede bir reformun gerekliliği üzerinde ısrarla durmuştur.

Aynı dönemlerde Mevdûdî'nin başlattığı Cemâat-i İslâmî hareketi, İslâm'ı topyekün bir hayat felsefesi olarak değerlendirip nihaî planda bir devlet nizamı üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu görüş, bağımsızlık süreci yaşamakta olan pek çok İslâm ülkesinde geniş taraftar bulmuş, böylece İslâm siyasî geleneğinde yeni bir

üslûp yaygınlaşmaya başlamıştır. Modern dönem literatüründe "İslâm devleti, İslâmî devlet, İslâm anayasası, İslâm ekonomisi, İslâm ideolojisi" gibi pek çok kavramın kullanılmasında İhvân-ı Müslimîn hareketiyle birlikte Cemâat-i İslâmî'nin de önemli katkısı olmuştur.

1947'de müslüman kimliği temeli üzerine kurulan Pakistan'da İslâmî anayasa arayışlarından sonra 1956'daki ilk anayasada devletin bir İslâm devleti olduğu ilân edildi. Ancak ülkede yaşanan çeşitli sıkıntılar din-devlet ilişkilerinin sağlıklı bir zemine oturtulmasını engelledi. 1977'de General Ziyâülhakk'ın gerçekleştirdiği askerî darbeden sonra büyük oranda Cemâat-i İslâmî'nin etkisinde yeni bir döneme girildi. Özellikle hukuk ve iktisat alanlarında İslâmî alternatifler arayışı başladı. Günümüzde de Cemâat-i İslâmî siyasal ve toplumsal bir güç olarak Pakistan'da ağırlığını sürdürmektedir.

Orta Asya. Kuzey müslüman toplulukları arasında modern İslâm düşüncesinin öncüleri, Kazan'da Cedîdcilik olarak bilinen akım etrafında toplanan ulemâ ve aydınlar olmuştur. Rus sistemine entegre olmalarındaki yüksek oran sayesinde Batılı siyasal, toplumsal kurumlarla ve modern bilimle daha erken karşılaşan Kazan Tatarları, XIX. yüzyılın başından itibaren müslüman kalarak modernleşmenin ve geri kalmışlıktan kurtulmanın nasıl mümkün olacağı sorusuna cevap aramaya başlamışlardır. Abdünnâsır Kursavî, Şehâbeddîn-i Mercânî, Rızâeddin Fahreddin ve Mûsâ

Cârullah gibi şahsiyetler, geri kalmışlığın birinci sorumlusunun geleneksel eğitim sistemi olduğunu düşünerek faaliyetlerini öncelikle eğitimde çağdaşlaşmaya yönelttiler. Cedîdciler, dinin hurafelerden arındırılmasıyla yeni eğitim sisteminin uygulanması sayesinde çoğalacak aydın kuşakların bilim ve din ikilemini ortadan kaldıracaklarına inanıyorlardı. Bu akım, aynı zamanda ruhî olgunluk için tasavvufu önemsemesiyle modern reform hareketlerinde ayrı bir yer işgal eder. Hareketin en önemli ismi Kırım Tatarı Gaspıralı İsmâil Bey'dir. Aldığı modern eğitim ve gazetecilik mesleği dolayısıyla İslâm dünyasındaki aydınlarla sağlam irtibatlar kuran Gaspıralı, 1883'te çıkarmaya başladığı Tercüman gazetesinde yayımladığı, yeni bir eğitim hareketi olan usûl-i cedîdle ilgili fikirleriyle sadece Orta Asya ve Kafkaslar'da değil kısmen Osmanlı toprakları ile Hindistan müslümanları arasında da etkili oldu. Gaspıralı yeni eğitim sistemine dayalı ilk okulu 1884'te Bahçesaray'da açtı. Önceleri tereddütle karşılanan bu girişim öğrencilerinin başarıları sayesinde hızla benimsendi, 1900'den itibaren pek çok yerde usûl-i cedîd mektepleri açıldı. Cedîdcilik hareketi XX. yüzyıldan itibaren siyasî ve entelektüel bir güç olarak da varlığını devam ettirdi; 1917 Bolşevik İhtilâli'nden sonra Rusya Türkleri'nin istiklâli için mücadeleyi amaçlayan siyasî bir ideoloji haline geldi. Ancak 1930'lardan itibaren Sovyet sisteminde dinî hareketlere karşı uygulanan baskılar sırasında binlerce Cedîdci aydın öldürüldü, Cedîdcilik resmen yasaklandı. Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla bağımsızlığını kazanan Orta Asya Türk cumhuriyetlerinde başlayan dine dönüş hamlelerinde Cedîdciliğin tekrar canlandırılmasına çalışılmaktadır.

Endonezya. XIX. yüzyılda sömürgeciliğin getirdiği değişime karşı İslâmî değerleri koruma amaçlı hareketler Endonezya'da da görülür. Mısır ve Hicaz'da eğitim alan gençlerin ülkelerine dönmelerinden sonra önceleri Vehhâbî öğretisinin de etkisiyle bid'at ve hurafelere karşı ortaya çıkan Pedri hareketi (1821-1837) pek başarılı olamadı. Ancak XIX. yüzyılın ikinci yarısında Mısır ve Arap yarımadasında görülen ıslahçı fikirlerin etkisiyle Endonezya'da da modernist bir akım başladı. Öte yandan bu yüzyılda, özellikle Cava merkezli sömürgeciliğe direniş hareketlerinde bölge halkı üzerinde hâlâ etkinliğini sürdüren tasavvuf ve tarikatlar da ön plana çıkmıştır. XX. yüzyılda gerek misyoner faaliyetlerinin etkisiz kılınması gerekse İslâm dışı yerli inançların müslümanlardaki izlerinin silinmesi, bilhassa Ortadoğu ve Mısır'da eğitim görmüş aydınlar arasında öncelikli bir

görev olarak ele alındı. Bu anlamda ilk ıslahatçı hareket, Hacı Abdülhalim tarafından 1911'de kurulan Hâcetü'l-kulûb adlı cemiyet etrafında odaklandı. Varlığını günümüzde de devam ettiren en etkili oluşum ise 1912'de Hacı Ahmed Dahlân'ın Cava'da kurduğu Muhammediyye teşkilâtıdır. Kısa zamanda yayılan bu teşkilât, bağımsızlık öncesinde binlerce şube ve yüz binlerce üyeye sahip olarak Endonezya'daki İslâm düşüncesinin en büyük temsilcisi haline geldi. Ülkede yaygınlık kazanan modernist görüşlere karşı muhafazakâr ulemâ 1926'da Nehdatü'l-ulemâ'yı oluşturdu. 1930'da Minangkabaulu ulemâ tarafından aynı çizgideki Persatuan Tarbiyah Islamiyah (PERTI [İslâmî Eğitim Birliği]) kuruldu. Bu birlik bir müddet sonra siyasî partiye dönüştü. Günümüzde "Kur'an ve Sünnet'e dönüş" sloganıyla varlığını devam ettiren Muhammediyye teşkilâtı eğitim, kültür ve sosyal faaliyetleriyle ülkedeki en köklü ve etkili hareket olma özelliğini korumaktadır.

Değerlendirme. XIX-XX. yüzyıl İslâm dünyasında ortaya çıkan gelişmelerin oluşturduğu zeminde müslüman entelektüellerin, karşılaştıkları problemlere İslâm kaynaklı çözümler üretme amacına yönelik arayışları özellikle kelâm, tefsir ve fıkıh ilimlerinde yoğunlaşmış görünmektedir. İslâm dünyasında Batı düşüncesi karşısında rekabet edebilecek bir fikrî alt yapı oluşturmak amacıyla girişilen "yeni ilm-i kelâm" teşebbüsleri esas itibariyle XIX. yüzyılın ikinci yarısında başlamıştır. Bu dönemin ilk radikal ismi Seyyid Ahmed Han'dır. İslâm ile bilimin uzlaştığı ön kabulüne dayanan bu ilk çıkış modern düşüncenin ve bilimin referans olması esasına dayanmaktadır. Seyyid Ahmed Han'ın dehrî olduğu ithamına mâruz kalmasına yol açan bu tavır Hindistan'da Şiblî Nu'mânî tarafından daha mutedil bir şekilde, fakat alanı genişletilerek ele alınmıştır. Kadîm kelâmın sadece akaidle ilgilendiğine, halbuki modern zamanlarda dinin tarihî, ahlâkî ve içtimaî cepheleriyle de ilgilenerek insanların bu alanlardaki ihtiyaçlarını giderme işlevinin de kelâma düştüğüne inanan Şiblî böylece yeni ilm-i kelâmın ilk teorisyenleri arasına girmiştir. Bu çizginin XX. yüzyıldaki en tanınmış ismi ise Muhammed İkbal'dir; onun The Reconstruction of Religious Thought in Islam adlı eseri (Lahore 1934), belli ölçüde klasik ilm-i kelâmın usul ve alanını eleştirerek yeniye olan ihtiyacı vurgulamaktadır. Aynı dönemlerde paralel bir gelişme de Mısır'da Muhammed Abduh'un klasik ilm-i kelâma yönelttiği tenkittir. Taklit ruhunun felsefe ve kelâm konularını birbirine karıştırdığını söyleyen

Abduh, dinî bilgiyi şerh ve hâşiye literatüründen değil Selef'in anladığı yolla ilk kaynaklardan elde etmek, dinî esaslar yanında değişmez sünnetullah çerçevesinde doğruluğu belirlenmiş ilmî esasları da benimsemek gerektiğini ileri sürmüştür.

Osmanlılar'da yeni ilm-i kelâm alanında ilk ciddi teşebbüsü gerçekleştiren kişi Abdüllatif Harpûtî'dir. Onu takip eden Filibeli Ahmed Hilmi de yeni bir kelâma olan ihtiyacı belirtirken bu dönemin kendine has düşünce ve zihniyetinin bulunduğunu, insanların klasik mantıkla ve eskimiş bilgilerle tatmin olamayacağını söylemektedir. Bu çizginin XX. yüzyıldaki son temsilcisi olan İzmirli İsmail Hakkı

Yeni İlm-i Kelâm adlı eserinde eski anlayışın ilmî kıymetini kaybettiği, dolayısıyla modern bilim ve felsefeden yararlanarak günümüz gerçeklerine uygun yeni bir kelâm anlayışına ihtiyaç duyulduğu noktasından hareket etmektedir.

Modern dönem kelâm arayışlarında klasik muhtevanın bilim ve düşünce açısından yeniden değerlendirilmesinin yanında mezheplerin birleştirilmesi, insan hakları, kadının durumu, ibadetlerin hikmeti gibi pek çok yeni konu da kelâm ilmine dahil edilmiştir. Ancak XX. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde dünyada yaşanan hızlı değişimler karşısında siyasal ve toplumsal karşılık bulamayan yeni ilm-i kelâm arayışları gittikçe zayıflamış, eğitim kurumlarında devam eden kelâm dersleri ağırlıklı olarak kelâm tarihi üzerinde yoğunlaştığından bu alanda beklenen gelişmeler sağlanamamıştır.

Bu arada çağın ihtiyaçları ile modern bilim ve düşüncenin ışığında Kur'an'ın yeniden yorumlanması meselesi de gündeme gelmiş, Seyyid Ahmed Han, Ebü'l-Kelâm Âzâd, Cemâleddin el-Kāsımî, Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ, Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî ve Tantâvî Cevherî gibi müfessirler yazdıkları eserlerde yeni ilimlere uygun yorumlar yapmışlardır. Bu çizgide olmamakla beraber Elmalılı Muhammed Hamdi de tefsirinde dönemindeki ilmî ve felsefî anlayışlarla irtibat kurmaya özen göstermiştir. XX. yüzyılın sonlarında bazı tefsir araştırmacıları tefsir anlayışında tarihselciliğe yönelerek Kur'an'ın anlaşılmasında bunu metodolojik bir ilke haline getirmeye çalışmaktadır. Kur'an'ın bütününü dikkate alarak tek tek

âyetlerin bu anlam bütünlüğünde değerlendirilmesi gerektiğini esas alan bu yaklaşım kadîm tefsir anlayışındaki lafız-mâna ilişkisi yerine daha çok makāsıd, mesâlih ve hikmeti teşrî‘ kavramlarına vurgu yapmaktadır.

Modern dönemde fıkıh alanındaki çabalar ise önceleri ihtiyaçlar ve ictihadlar üzerinde yoğunlaşmıştır. İslâm dünyasında, genel olarak IV. (X.) yüzyıldan itibaren mutlak ictihad faaliyetlerinin giderek durakladığı ve zamanla ictihad kapısının kapandığı şeklinde bir kanaat oluşmuştur. Dolayısıyla Batı, özellikle de Batı'nın pozitif hukuku ve onu besleyen hukuk doktrini karşısında konumunu sorgulayan XIX. yüzyıl fıkıh ilminin anahtar kavramını ictihad teşkil etmektedir. Bu çerçevede müslümanların yeniden yükselişe geçmesi için aranan çareler arasında ictihad hareketinin ihyası düşüncesi ön plana çıkmıştır. XX. yüzyılın ortalarına kadar uzanan süreçte bu anlayış İslâm dünyasında yaygınlaşmış ve genel kabul görmüştür. Bu teorik yaklaşımın sonuçları zaman içinde ihtiyaçlarla belirlenirken modern dönemde pratik anlamda fıkhın en ciddi tavrı kodifikasyon faaliyetlerinde görülmektedir. İlk defa Osmanlı Devleti'nde Mecelle tecrübesiyle başlatılan yeni hamle, XX. yüzyılda bağımsızlığını kazanan bazı İslâm devletlerinde de ihtiyaçlara göre devam etmiş, özellikle Mısır, Pakistan ve Malezya bu alanda ciddi bir çaba içine girmiştir. XX. yüzyılın ikinci yarısında şekillenen modernist anlayış, İslâm dünyasında bu alandaki arayış ve tartışmalara yeni bir boyut kazandırmıştır. Ana tezi itibariyle Kur'an ahkâmının vahiy döneminin sosyal realitesiyle sıkı bir bağının bulunduğu kabulüne dayanarak bu hükümlerde illetten ziyade hikmete vurgu yapan ve esas olanın İslâm'ın içtimaî ve ahlâkî amaçları olduğunu savunan bu yaklaşımın en güçlü temsilcisi Pakistanlı Fazlurrahman'dır.

XX. yüzyılın son çeyreğine gelindiğinde İslâm düşüncesinde entelektüel kaygı ve arayışların zayıfladığı, buna karşılık radikal siyasî eğilimlerin ağırlık kazandığı görülür. Bunun en önemli sebebi, içeriğini gelişmiş Batı ülkelerinin belirlediği projeler uyarınca İslâm dünyasının laiklik, demokrasi ve insan hakları gibi çağdaş değerler alanında modern dünya ile bütünleşme anlamında modernleşme ile fiilen karşı karşıya gelmesi ve bundan kaynaklanan sıkıntılardır. Bu süreçte karşılaşılan baskılar, ekonomik, sosyal ve askerî yaptırımlar, ayırımcı politikalar, İslâm ülkelerindeki dengeleri sarsarak yeni nesiller arasında tepkilerin doğmasına ve bu tepkilerin

zamanla radikal siyasî hareketlere dönüşmesine sebep olmuştur. Daha önceki dinî kaygılı entelektüel hareketlerle yeni dönemde ortaya çıkan bu eğilimler arasında göze çarpan temel fark, birincisinin geleneği eleştirerek buradaki yanlışlıkları ayıklamak suretiyle bir yenilik arayışında olmasına karşılık ikinci grubun, belli ölçüde Batılılaşma süreci yaşayan İslâm ülkelerindeki modern eğitim kurumlarından yetişmiş ve bu yüzden gelenekten kopmuş olmasına rağmen, modern kurum ve sistemlerin ülkelerindeki problemleri çözmede başarısız kalması yüzünden uğradığı hayal kırıklığıdır. Bunlara göre, Batı'nın topyekün tahakkümüyle karşılaşan İslâm dünyası Batılılar kadar gelişmiş olabilmek için onların sistem ve kurumlarını almış, ancak sonuç beklenenin aksine tahakkümü daha da yaygınlaştırıp İslâm ülkelerini şahsiyetsiz hale getirmiştir. Millî ve dinî kimliklere vurgulu alternatif bilinçlenmeyle canlılık kazanan yeni siyasî tavırlar, geleneğin birikimine sahip olmamakla beraber ülkelerinde yönetimi ellerinde bulunduran Batıcı mekanizmaların başarısızlıklarından sonra toplumun millî değerler, dinî hukuk ve ahlâk temellerinde yeniden yapılandırılması gerektiği söylemini geliştirmişlerdir. Bu sayede de yılgın ve bezgin halk kitlelerinden karşılık görerek siyasî bir güç haline gelmişlerdir. Bu durum İslâm ülkelerinde idarî yapıları zorlarken Batı ülkelerinde de İslâm ve Batı arasındaki dinî ve kültürel farklılıklar üzerinde spekülasyonlara sebep olmuş, böylece özellikle Sovyetler sonrasının dünyasında İslâm ve müslümanlar yeni tehdit kaynağı, dünya istikrarını bozucu bir problem olarak gündeme getirilmiştir. İslâm ülkelerinin mevcut farklılıklarına rağmen müslümanları bir blok olarak değerlendiren bu yaklaşım, zaman zaman İslâm ülkelerindeki radikal marjinal hareketlerle sosyopolitik hareketleri de aynı kategoride ele almak gibi bir yanılgıya düşmektedir. Öte yandan istikrar değerlendirmelerinde içine düşülen bir yanılgı da müslüman ülkelerindeki nüfus baskısı, gelir dağılımındaki adaletsizlik, az gelişmişlik, fakirlik ve işsizlik gibi pek çok sıkıntıya rağmen istikrarın devamında bir din ve ahlâk öğretisi olarak İslâm'ın en etkili unsur olduğunun göz ardı edilmesidir.

XX. yüzyılın ikinci yarısında özellikle Sünnî İslâm dünyasında yaygınlık kazanan İslâmî hareketlerin dikkat çeken bir başka hususiyeti de pek çoğunun İhvân-ı Müslimîn ve Cemâat-i İslâmî öğreti ve tecrübelerinden etkilenmiş olmasıdır. Bu iki hareketin öncelikle kendi coğrafyalarında hâkim bulunan sömürge yönetimlerine karşı geliştirdiği "İslâm devleti

ideolojisi” (muhtemelen ilk defa hilâfetin ilgası sonrası için bir alternatif olarak Reşîd Rızâ tarafından ortaya atılmıştır), tercüme veya etkileşim yoluyla giderek bağımsız İslâm ülkelerine de yayılmış, yeni bir siyasî proje olarak geniş taraftar kitleleri bulmuştur. 1960’lardan 1990’lara kadar İslâm ülkelerinde müessir olan bu tür hareketler, mevcut yönetimlerle yaşanan gerginlikler ve bu süreçte kazanılan tecrübelerden sonra 1980’lerden itibaren giderek ılımlı bir dönüşüme uğramış ve Batı kaynaklı ideolojilere alternatif olma iddialarından ziyade demokrasi, insan hakları ve inanç hürriyeti

gibi evrensel değerler çerçevesinde dünya ile bütünleşmeyi vurgulayan bir çizgiye gelmiştir. Bu gelişmede Batı’daki ideolojilerin çöküş sürecine girmesinin de rolü olmuştur.

Günümüz İslâm dünyasında dinî bir karakter taşıyan fikrî ve siyasî hareketlerin dışında kalan tavırlar arasında en yaygın olanları seküler Batıcı tavırla yenilikçi ve muhafazakâr özellikler taşıyan tavırlardır. Genellikle idarî ve bürokratik mekanizmalarda etkin olan seküler Batıcı tavır, dini sadece ferdî vicdanları ilgilendiren kültürel bir değer olarak tanımlarken yenilikçiler, Batı’nın temsil ettiği çağdaş değerlerle kendi inançları arasında bir çelişki görmeyen sivil kesimlerdir. Öte yandan seküler Batıcı çabaların nihaî noktada dini ortadan kaldıracağı endişesi taşıyarak dini ihya etmek amacıyla toplumdaki birikim ve değerlere sıkı sıkıya bağlılığı savunan gelenekçi anlayış ise daha çok popüler planda yaygındır ve büyük ölçüde mahallî kalmıştır. Genellikle önceki nesillerin otoritesi üzerine kurulan bu yaklaşım kaynaklar yerine kişilere vurgu yapmasıyla dikkat çekmektedir. Bunlara göre yapılması gerekenler üstatlar tarafından daha önce yapılmıştır, müslümana düşen görev geleneğe sıkıca sarılmak ve eski ictihadların dışına çıkmamaktır.

Bunların yanında, farklı coğrafyalardan bazı entelektüel seçkinlerin, daha çok İslâm’la ilgili ferdî düşünce faaliyetleri arasında değerlendirilebilecek dar bir çevrede kalmış bâtınî yorumlarından mutlak rasyonalite (aydınlanmacı) referanslı yorumlarına kadar uzanan geniş bir yelpazede seyreden arayışlar da bulunmaktadır. Bilim, kutsal epistemoloji, bilgi, akıl, felsefe gibi konularda yoğunlaşan bu tür arayışlar entelektüel seviyede cereyan etmekte ve genellikle toplumsal karşılık görmemektedir. Bunlar

arasında, muhtemelen biraz somut açılımları olan İsmâil Râcî Fârûkī öncülüğündeki “bilginin İslâmîleştirilmesi” projesi, 1981’den itibaren Malezya ve Pakistan milletlerarası İslâm üniversitelerinde uygulanmaya çalışılmaktadır. Bu arada İslâm dünyasının her tarafında yaygın bulunan tasavvufî hareketler de klasik öğretilerinden farklı olarak öncelikle modern dünyanın tehlikelerine karşı ferdin “imanını kurtarma” üzerinde yoğunlaşan örgütlü faaliyetleriyle varlıklarını devam ettirmektedir.

Sonuç olarak İslâm’ın modern döneminde cereyan eden fikrî hareketler ve düşünce faaliyetlerinde belirleyici olan hususların kaynaklandığı tarihî zemini şu şekilde ifade etmek mümkündür: Bu dönemde tartışmaların ve arayışların odaklandığı modernizm, din-terakkî, ilim-din ve daha pratik seviyede kadının değeri ve hakları, meşrutiyet, faiz, sigorta gibi pek çok problemin esas itibariyle bizzat modern olduğu, dolayısıyla bunların İslâm’ın kendi sistematik bütünlüğü içinde oluşan geleneğinden kaynaklanmadığı görülmektedir. Bu durumda esas sâik, farklı inanç ve kültürlerin baskısıyla karşılaşan İslâm toplumlarının bu baskının öncelikli varlık sebebi olan iktisadî sömürge mekanizmalarının oluşturulması sürecinde mâruz bırakıldıkları sosyoekonomik ve kültürel değişimlerle bunlara karşı direnen geleneksel değerlerin çatışmasıdır denilebilir. Zira sömürge durumuna gelen ve müslüman olmayan diğer toplumlarda da benzer gelişmelerin yaşanmış ve benzer konuların tartışılmış olması problemin kaynağının dışarıda bulunduğuna işaret etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mohammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore 1962; Aziz Ahmad, Islamic Modernism in India and Pakistan, London 1967; N. R. Keddie, An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Dīn “al-Afghani”, Berkeley 1968; Hamid Algar, Religion and State in Iran 1785-1906: The Role of Ulama in the Qajar Period, Berkeley 1969; H. M. Federspiel, Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia, Ithaca 1970; A. Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939, London 1970; A.

M. Schimmel, Islam in the Indian Subcontinent, Leiden-Köln 1980; Seyyed Hossein Nasr, "Islam in the Islamic World, an Overview", Islam in the Contemporary World (ed. C. K. Pullapilly), Notre Dame 1980, s. 1-21; Fazlur Rahman, "Islam: Legacy and Contemporary Challenge", a.e., s. 402-416; a.mlf., Islam and Modernity, Chicago 1982, s. 84-163; Asaf Hussain, Islamic Movements in Egypt, Pakistan and Iran, an Annotated Bibliography, London 1983; I. M. Lapidus, Contemporary Islamic Movements in Historical Perspective, Berkeley 1983; a.mlf., A History of Islamic Societies, Cambridge 1989; Nadir Devlet, Rusya Türkleri'nin Millî Mücadele Tarihi (1905-1917), Ankara 1985; Islam in Asia (ed. J. L. Esposito), New York 1987; L. Binder, Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies, London 1988; W. M. Watt, Muslim-Christian Encounters, Perceptions and Misperceptions, New York 1991; Mazheruddin Siddiqi, Modern Reformist Thought in the Muslim World, Delhi 1993; J. O. Voll, Islam, Continuity and Change in the Modern World, New York 1994; J. L. Esposito, The Islamic Threat, Myth or Reality, New York 1995; N. R. Keddie, Iran and the Muslim World, New York 1995; İsmail Hakkı Göksoy, Endonezya'da İslâm ve Hollanda Sömürgeciliği, Ankara 1995; Hakan Kırımlı, Kırım Tatarlarında Millî Kimlik ve Millî Hareketler (1905-1916), Ankara 1996; J. Piscatori, Muslim Politics, Princeton 1996; Ibrahim M. Abu-Rabi', Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World, Albany 1996; S. P. Huntington, The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New York 1996, s. 29, 121, 210-241; F. Halliday, Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East, New York 1996, s. 114-217; İslâm, Gelenek ve Yenileşme, İstanbul 1996 (I. Uluslararası Kutlu Doğum İlmî Toplantısı, Tebliğler); İslâm ve Modernleşme, İstanbul 1997 (II. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı, Tebliğler); Ahmet Kanlıdere, Reform Within Islam: The Tajdid and Jadid Movement Among the Kazan Tatars (1809-1917), İstanbul 1997; M. Sait Özervarlı, Kelâmda Yenilik Arayışları, İstanbul 1998; Alev Erkilet Başer, Ortadoğuda Modernleşme ve İslâmî Hareketler, İstanbul 1999, s. 143-150, 223-300, 327-345; W. L. Cleveland, A History of the Modern Middle East, Oxford 2000, s. 81-117, 130-146, 172-190; M. Monshipouri, "The West's Modern Encounter with Islam: From Discourse to Reality", Journal of Church and State, V. 40/1, Winter 1998, s. 25-56; "Islam", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, II, 243-300.

Azmi Özcan

Der ISLAM

Yayımına 1910 yılında başlanan Alman şarkiyat araştırmaları dergisi.

Almanya'nın sömürgeciliğe katılma sürecinde Hamburg'da faaliyete geçen Kolonialinstitut'un kurulması döneminde, 1908 yılında oluşturulan Lehrstuhl für Geschichte und Kultur des Orients'te profesör olan Carl Heinrich Becker tarafından, bu sürecin ihtiyaçlarıyla ilgili yapılan bilimsel araştırmaların sonuçlarını yayımlamak amacıyla 1910'da kurulmuştur. Dergi, ilk sayısında editör Becker'in "Der Islam als Problem" başlıklı yazısında bizzat açıkladığı programa göre hem bir din hem bir coğrafya hem de bir kültür-medeniyet olarak algılanan İslâm'ı bir problem şeklinde gören tipik oryantalist yayın organı biçiminde neşir hayatına başlamış ve öylece devam etmiştir. Bu programa göre araştırmacının görevi, müslümanların veya bir din olarak İslâm'ın karşı karşıya bulunduğu meseleleri ortaya koyup onlara çözüm aramak değil "bir problem olarak" İslâm'ı ve müslümanları araştırmaktır. Der Islam, Becker'in uhdesinde bulundurduğu kürsüyle irtibatlı olarak İslâm kültürü ve tarihi hakkında yapılan araştırmaları yayımlamış, çağdaş İslâm dünyasıyla ilgili yazılara alâka göstermemiştir.

Bugüne kadar Becker'in tanımladığı geniş çerçeveli anlamda İslâm ve müslümanlar konusunda araştırmalara katkı

niteliğinde pek çok önemli yazının yer aldığı dergi, önceleri başta Becker olmak üzere Alman şarkiyatçılarının çalışmalarını yayımladığı bir forum özelliği taşımakta iken zamanla bütün şarkiyatçılığın çok uluslu bir yayın organı haline gelmiş ve bu genel tavır dışında herhangi bir ideoloji ve özel akımı esas almaksızın ortaya çıkan yeni görüşlerin önemli bir göstergesi olmuştur. Editörlüğünü Becker'in ardından Rudolf Strothmann, Bertold Spuler, Heinz Halm, Albrecht Noth ve Jürgen Paul'ün üstlendiği dergi, başlangıçta yılda üç fasikülden oluşan bir cilt halinde neşredilmekte iken 1970'li yıllardan itibaren fasikül sayısı ikiye indirilmiştir. I ve II. Dünya savaşları sırasında, 1946-1948 arasında, 1950 ve 60'lı yıllarda bazı aksamalar olduğu için 2000 yılında ulaşılan cilt sayısı yetmiş yedidir.

İslâm coğrafyasında genel olarak Arap, Türk ve İran bölgeleriyle ilgili araştırmalara yer verilen dergide yayımlanan yazılar din, toplum, siyaset, tarih, hukuk, filoloji, edebiyat, mimari ve sanat alanlarında olup izlenen yayın politikası gereği çağdaş İslâm dünyasını ve kültürünü kapsamamaktadır. Makale, belge neşri, metin tahkiki gibi bilimsel çalışmaların yanında kitap tanıtımı ve tenkitleri de neşredilmekte, normal fasiküllerin dışında özel sayı çıkarılmamasına rağmen zaman zaman kitap formunda ekler yayımlanmaktadır. Rudolf Strothmann'ın Das Strafrecht der Zaiditen (1912) ve Max Horten'in Das philosophische System de Schīrāzī (1640) (1913) adlı eserleri derginin eki olarak verilen kitaplar arasında bulunmaktadır.

Dergide neşredilen yazılar genellikle alanlarına bilimsel katkıda bulunmakla birlikte bunlar arasında Becker'in kaleme aldığı makalelerin yanında Gustave Edmund von Grunebaum'un İslâm medeniyetinin kaynakları üzerine yazdığı önemli makalesi (XLVI [1970], s. 1-54), Helmut Gätje'nin Fârâbî'nin eserlerinde yer alan semantik-semiyotik cihetleri ele aldığı (XLVII [1971], s. 1-24), Erwin I. Rosenthal'in İslâm toplumunda devletin rolünü tahlil ettiği (L [1973], s. 1-28), Gregor Schoeler'in müslümanlar tarafından geliştirilen rivayet usullerini incelediği (LXII [1985], s. 201-230; LXVI [1989], s. 38-62, 213-251) yazıları, yine benzer bir konuda fıkıhla irtibatlı olarak Harald Motzki'nin İbn Şihâb ez-Zührî hakkındaki makalesi (LXVIII [1991], s. 1-44) özellikle dikkat çeken çalışmalardandır.

BİBLİYOGRAFYA

R. Paret, Arabistik und Islamkunde an Deutschen Universitäten, Wiesbaden 1966, s. 19-20; C. H. Becker, “Der Islam als Problem”, Isl., I (1910), s. 1-21.

Tahsin Görgün

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ

1940-1987 yılları arasında yayımlanan İslâm tarih, coğrafya, etnografya ve biyografi ansiklopedisi.

2-5 Mayıs 1939'da Ankara'da toplanan I. Türk Neşriyat Kongresi'nde alınan karar doğrultusunda Maarif Vekili Hasan Âli Yücel'in İstanbul Üniversitesi Rektörlüğü'ne gönderdiği 9 Mayıs 1939 tarihli bir yazıyla, Hollanda'nın Leiden şehrinde yayımlanması tamamlanmış olan The Encyclopaedia of Islam'ın zeyil maddeleriyle beraber Türkçe'ye çevrilmesi istenmiştir. Bunun üzerine Edebiyat Fakültesi'nde kurulan bir heyet tarafından düzenlenen rapor muhtevasındaki prensip kararlarına göre yapılan hazırlıklardan sonra Aralık 1940'ta İslâm Ansiklopedisi'nin ilk fasikülü çıktı. Çalışmalar önce fakülte dekanı Hamit Ongunsu'nun sorumluluğunda yürütülürken kısa bir süre sonra ansiklopedinin yönetimine Abdülhak Adnan Adıvar getirildi. Yayın kuruluna da Reşit Rahmeti Arat, Avni Başman, Sabri Esat Siyavuşgil ve M. Şerefettin Yaltkaya üye; Besim Darkot, Mükrimin Halil Yınanç, Zeki Velidi Togan, Cavit Baysun, Ahmet Ateş ve M. Tayyib Gökbilgin yardımcı tayin edildi. İlk çalışmalarına, Türkiyat Enstitüsü'nün bugün İstanbul Üniversitesi Profesörler Evi olarak kullanılan binasında başlayan İslâm Ansiklopedisi heyeti, 1947 yılından itibaren enstitünün taşındığı Hasan Paşa Medresesi'nde faaliyetini sürdürdü. Mesai arkadaşlarıyla birlikte ansiklopediye ilk ilmî hüviyetini veren Adıvar'ın vefatı üzerine (1955) kurul başkanlığına Cavit Baysun, heyet üyeliklerine de Reşit Rahmeti Arat, Ahmet Ateş ve Besim Darkot getirildi. Bazı görüş ayrılıkları sebebiyle Millî Eğitim Bakanlığı 1961'de bu kurulu görevden alarak Ahmet Ateş başkanlığında Reşit Rahmeti Arat, İbrahim Kafesoğlu ve Tahsin Yazıcı'dan oluşan yeni bir yayın kurulu tayin etti. Ahmet Ateş'in 1966'da ölümünden sonra Tahsin Yazıcı başkan, Fikret Işıltan, Sadettin Buluç ve Nihad M. Çetin de üye olarak görevlendirildi. Bazı eleştiriler ve Buluç'un yurt dışına gitmesi üzerine bir süre sonra heyet dağılınca istifası bakanlıkça kabul edilmeyen Tahsin Yazıcı'nın başkanlığında Orhan F. Köprülü, Abdülkadir Karahan ve Nejat Göyünç'ten oluşan beşinci heyet göreve başladı (1970). Ancak Göyünç'ün tayininin çıkmaması ve Karahan'ın da istifası (1972) yüzünden iki kişi kalan heyete

çeşitli zamanlarda Sadettin Buluç (1971), Bekir Kütükoğlu (1975) ve İbrahim Kafesoğlu (1976) katıldı. 1980 yılında Tahsin Yazıcı'nın yerine Bekir Kütükoğlu kurul başkanlığına getirildi, Nihad M. Çetin de ondan boşalan üyeliğe tayin edildi. Ertesi yıl Kütükoğlu görevden alınarak tekrar Tahsin Yazıcı başkanlığa, ayrıca Nejat Göyünç ve Ahmet Suphi Furat üyeliğe tayin edildi. Bir süre sonra ayrılan Göyünç'ün yerine Nazif Hoca getirildi. Ansiklopedi 1987'de Tahsin Yazıcı, Orhan F. Köprülü, Ahmet Suphi Furat ve Nazif Hoca'nın oluşturduğu kurulun yönetiminde tamamlandı.

Başlangıçta ansiklopedinin sadece tercüme yoluyla yayımlanması düşünülmüşse de daha sonra Türkiye'ye ait maddelerin yetersizliği ve yanlışları dikkate alınarak düzeltme ve ilâvelerde bulunulması, bazı maddelerin ise yeniden yazılması uygun görülmüştür. Böylece her cildin iç kapağındaki ifadeyle "Leyden tab'ı esas tutularak telif, tâdil, ikmal ve tercüme suretiyle" yayımını sürdürmüştür. Ansiklopedinin çalışma prensiplerinden mütercim, müellif ve redaktörlerin tesbiti ve fasiküllerin neşre hazırlanmasına kadar büyük gayretleri olan heyet başkanı

A. Adnan Adıvar'ın ilk fasiküldeki imzasız mukaddimesine göre Leiden yayımında sadece Türk dünyasıyla ilgili maddelerde eksiklik veya hata söz konusu olmuş görünmekteyse de bunun dışındaki İslâmî maddelerde yanlışlar, yetersizlikler, hatta maksatlı saptırmalar da dikkati çekmiştir. Nitekim daha ilk fasiküllerden itibaren Türkler'le ilgili maddeler yeniden yazılırken doğrudan İslâmî konuları ihtiva eden maddeler önce bazı dip notlarıyla tashih edilmiş, sonraki ciltlerde bu usul bırakılarak pek çok madde "TH" (Tahrir Heyeti) imzasıyla veya bir Türk müellif tarafından yeniden kaleme alınmıştır. Bunun neticesinde VI. cilde (1952-1955) kadar büyük bir sayıya ulaşan "TH" imzalı maddeler sonraki ciltlerde azalmış, buna karşılık yerli imzalar artmıştır. Ansiklopedideki toplam madde sayısının üçte ikisi tercüme, üçte biri telif olduğu halde toplam sayfa hacminin üçte biri tercüme, üçte ikisi telif maddelere aittir. Formalar arasına ayrıca konulan, çoğu şehir planlarıyla haritalar olmak üzere bazı fotoğrafların dışında ansiklopedi genellikle resimsiz olarak yayımlanmıştır.

İslâm Ansiklopedisi, daha tercüme teşebbüsü sıralarında başlayarak hemen bütün yayın süresince çeşitli yönlerden tenkitlere uğramıştır. İlk tenkitler,

müsteşrik zihniyetiyle yazılmış maddelerin tercümesi yerine daha sıhhatli ve yerli bir ansiklopedi neşri hususunda yoğunlaşmış, sonraki eleştirilerde maddelerin bilgi ve teknik hataları üzerinde durulmuştur (bk. bibl.). Tenkitlerin ilki ve en kapsamlı olanı, ansiklopedi henüz hazırlık safhasında iken (1940 başları) Eşref Edib'in (Fergan) yayımladığı İslâm Ansiklopedisi adlı on bir sayfalık broşürdür. Bu broşürde yer alan eleştiriler ansiklopedinin Leiden basımı üzerinde yoğunlaşmakta, maddeleri doğrudan doğruya tercüme etmenin sakıncaları açıklanmakta, buna karşılık reddiye ve tenkitte bulunulması, bazı parçaların çıkarılması, düzeltmeler yapılması veya yeniden yazılması gibi alternatifler önerilmektedir. Bu arada İslâm Ansiklopedisi tercüme çalışmalarının devam etmesi üzerine Eşref Edib "tam mânasıyla millî ve İslâmî bir eser vücuda getirmek için" telif bir İslâm-Türk Ansiklopedisi'ni ve buna bağlı olarak İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası'nı neşretmeye başlamıştır. Bu ansiklopedideki maddelerde ve dergideki yazılarda İslâm Ansiklopedisi'ndeki yanlışlar üzerinde durulmuş, basında yankılanan uzun polemikler olmuştur.

İslâm Ansiklopedisi, seksen sayfa hacmindeki "Atatürk" maddesi dışında Leiden basımında mevcut 6300 kadar madde ile sınırlanmış, ilâvesi düşünülen maddeler yayımın tamamlanmasının ardından zeyil ciltlerine bırakılmışsa da esasen tahminleri aşan yayın süresi sonunda bundan da vazgeçilmiştir. Personel yetersizliği ve yazı heyetinin sık sık değişmesi yüzünden çalışmaları aksayan ansiklopedi ancak kırk yedi yılda tamamlanabilmiş, on üç ciltte bitmiş görünmesine rağmen V ve XII. ciltlerin ikişer cilt haline gelmesi sebebiyle on beş cildi bulmuştur. Ansiklopedi maddelerinde konuların önemiyle hacim nisbetleri dengesi de her zaman korunamamıştır. Benzeri büyük hacimli eserlerde kaçınılması mümkün olmayan birtakım ilmî ve teknik hata ve eksiklikler yanında bazı atıfların karşılıksız kaldığı, ayrıca bazıları yeni yazılanlardan olmak üzere mükerrer maddeler bulunduğu da görülmektedir. Anter (M. Hartmann, I, 462) ve Sîret-i Anter (B. Heller, X, 703-707); İbnülfârid (A. J. Arberry, V/2, s. 854) ve Ömer b. Ali (R. A. Nicholson, IX, 465-466); Abdülmelik b. Mansûr (C. F. Seybold, I, 95) ve Muzaffer (E. Levi-Provençal, VIII, 773-774); Hazlân ve Hizlân (A. J. Wensinck, V/1, s. 414, 549); Sadreddin Muhammed (Cl. Huart, X, 46-47) ve Şîrâzî (M. Horton, XI, 564-565); Nasr b. Hamdân ve Serî (M. Şahâbeddin Tekindağ, IX, 106-107; X, 519-520); Mirza Takî Han (R. Levy, VIII, 362) ve Takî Han (Tahsin Yazıcı, XI, 678)

mükerrer yazılmış maddelerdir. Bütün aksaklıklarına rağmen İslâm Ansiklopedisi, özellikle son ciltlerindeki telif maddeleriyle Türk ve dünya literatüründe önemli bir kaynak olma durumunu muhafaza etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İA, "Mukaddime", I, s. I-XXI; Eşref Edib, İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1358/1940; Ahmed Ateş, İslâm Ansiklopedisi 90. Cüzdeki Diğer Bazı Hatalar Hakkında, İstanbul 1961; a.mlf., "Prof. Dr. Osman Turan'ın Yazısı Dolayısı ile Bir Açıklama", TTK Belleten, XXX/119 (1966), s. 459-466; Nihad M. Çetin, İslâm Ansiklopedisine Dair Birkaç Yazı Hakkında, İstanbul 1969, s. 3-15; Nuri Akbayar, "Ansiklopediciliğimizin İlk 80 Yılı", Türkiye'de Dergiler-Ansiklopediler (1949-1984), İstanbul 1984, s. 230; Vahit Çabuk, İslâm Ansiklopedisi İndeksi, Ankara 1994, s. V-XVI; a.mlf., "Gayri Ciddi Bir Tenkit Üzerine", Yeni Şafak, İstanbul 21 Mayıs 1995, s. 10; a.mlf. - Rekin Ertem, "İslâm Ansiklopedisi", TDEA, IV, 421-423; Peyami Safa, "Hadiseler Arasında İslâm Ansiklopedisi", Cumhuriyet, İstanbul 22 Ağustos 1939, s. 3; A. Gabriel, "La traduction turque de l'Encyclopédie de l'Islam (İslam Ansiklopedisi)", JA, CCXXXVI/1 (1948), s. 115-122; B. Spuler, "Besprechungen", Isl., XXIX (1950), s. 318-325 (bu yazının Türkçe tercümesi için bk. "Tenkid", İA, V/2, s. 826-827); Orhan F. Köprülü, "Bir Tenkid Hakkında Bazı Mülâhazalar", TM, IX (1951), s. 171-178 (bu yazı için ayrıca bk. İA, V/2, s. 1134-1135); a.mlf., "Dr. Adnan Adıvar ve İslâm Ansiklopedisi", TK, VIII/95 (1970), s. 786-790; a.mlf., "İslâm Ansiklopedisinin Mahiyet ve Kıymeti", Diyanet Dergisi, XII/3, Ankara 1973, s. 161-162; Yılmaz Öztuna, "İslâm Ansiklopedisi Faciası", Dünya Gazetesi, 7 Mart 1969, s. 2; Necip F. Kısakürek, "İslâm Ansiklopedyası", Çerçeve, sy. 1, İstanbul 1985, s. 210-211; Ahmet Zeki İzgöer, "İslâm Ansiklopedisine Dair", İslâmî Araştırmalar, II/6, Ankara 1988, s. 68-73; Mahmut Şakiroğlu, "Tamamlanması Pek de Beklenmeyen İki Büyük Ansiklopedimiz: İslâm Ansiklopedisi ve Türk Ansiklopedisi", TT, X/60 (1988), s. 61-64.

Orhan F. Köprülü

İSLÂM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ

Türkiye Diyanet Vakfı tarafından kurulan ilmî araştırma merkezi.

İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), Türkiye Diyanet Vakfı'nın (TDV) 3 Aralık 1988 tarihinde aldığı bir kararla İstanbul'da (Üsküdar-Bağlarbaşı),

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi Genel Müdürlüğü'nün 1983'ten beri faaliyetlerini sürdürdüğü binasında kuruldu. Aynı tarihte yürürlüğe giren İSAM çalışma tâlimatının beşinci maddesinde kuruluşun amacı "ilmî araştırmalar yapmak, özellikle İslâmî ilimler ve şarkiyat alanlarında yoğunlaşarak ilmî eserler ortaya koymak, yurt içinde ve dışında ilmî toplantılar düzenlemek, araştırmacı yetiştirmek, araştırma kütüphanesi ve dokümantasyon ünitesi kurmak" şeklinde ifade edilmiş; merkezin yönetimi başkanını kendi içinden seçen en az üç kişiden oluşan yönetim kuruluna verilmiştir. Ayrıca merkezin idarî ve teknik hizmetlerini yürütmek üzere bünyesinde bazı müdürlüklerin yer aldığı genel sekreterlik birimi oluşturulmuştur.

Çalışmalarına Mart 1993'e kadar bu statü ile devam eden merkezin Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'ni yayıma hazırlayan kurumla birleştirilmesi gündeme gelmiş, vakfın 19 Mart 1993 tarihinde aldığı bir kararla bu iki kuruluşun Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi olarak teşkilâtlandırılması uygun görülmüştür. Bu değişiklik sırasında İslâm Araştırmaları Merkezi'nin eski statüsü korunarak yönetim başkanını kendi içinden iki yıl süreyle seçen en az üç, en çok beş kişilik idare meclisine tevdi edilmiş, yedi cildi tamamlanmış olan ansiklopediyi neşre hazırlama sorumluluğu da İslâm Araştırmaları Merkezi yönetimine verilmiştir. Ayrıca araştırmacıların yapacağı çalışmaları planlamak ve idare meclisince onaylanmış programların gerçekleşmesini sağlamakla görevli araştırmacılar kurulu, ansiklopedi maddelerinin tesbitinden itibaren teknik redaksiyon safhasına kadar geçirdiği bütün basamaklardaki çalışmaları incelemek üzere inceleme kurulu, ansiklopedinin çalışmalarını yürütmek ve gerektiğinde

maddelerin redaksiyonlarını yapmak üzere uzmanlık alanlarına göre ilim kurulları, ilmî redaksiyonları tamamlanmış eserlerin ve ansiklopedi maddelerinin teknik redaksiyonunu yapmak üzere teknik redaksiyon kurulu bu yeni düzenlemede yer almıştır.

1996 yılında mütevelli heyetinin aldığı bir kararla idare meclisi lağvedilerek merkezin yönetimiyle ilgili yetki ve sorumluluk mütevelli heyeti tarafından iki yıl için görevlendirilen başkana verilmiş, ilmî konuları istişare etmek üzere başkanın beş veya yedi kişilik bir danışma kurulu oluşturması kararlaştırılmış, 1998'de yapılan bir değişiklikle bazı idarî konuların da danışma kurulunda görüşülmesi benimsenmiştir.

Kuruluşundan itibaren ilmî çalışmaların sürdürüldüğü İslâm Araştırmaları Merkezi'nde yılda iki cilt olarak yayımlanan ansiklopedi yanında bazı eserler hazırlanmış ve bunların bir kısmı yayımlanmıştır. Azmi Özcan'ın Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914) (İstanbul 1992), Tahâvî'nin Aḥkâmü'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (nşr. Sadettin Ünal, I-II, İstanbul 1416/1995-1418/1998), Zehebî'nin Maʿrifetü'l-ḳurrâʾi'l-kibâr ʿale'ṭ-ṭabaḳāt ve'l-aʿṣâr (nşr. Tayyar Altıkulaç, I-IV, İstanbul 1416/1995), İsmail Hakkı Göksoy'un Endonezya'da İslâm ve Hollanda Sömürgeciliği (Ankara 1995), Şaban Sitembölükbaşı'nın Türkiye'de İslâm'ın Yeniden İnkişafı (Ankara 1995), Ferhat Koca'nın İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (İstanbul 1996), İlyas Üzüm'ün Günümüz Aleviliği (İstanbul 1997), Ali Köse'nin Neden İslâm'ı Seçiyorlar (İstanbul 1997), M. Sait Özervarlı'nın Kelâmda Yenilik Arayışları (İstanbul 1998), Hilal Görgün'ün Die politische Rolle der AZHAR in der Sadat-Ara (1970-1981) (İstanbul 1998), Tahsin Görgün'ün Sprache, Handlung und Norm (İstanbul 1998), Talip Küçükcan ve Ali Köse'nin Doğal Âfetler ve Din (İstanbul 2000) adlı eserleri burada zikredilebilir.

1997'den bu yana yılda bir sayı olarak çıkarılan, Türkçe'den başka Arapça, Farsça, Fransızca, Almanca ve İngilizce makalelerin de yer aldığı İslâm Araştırmaları Dergisi'nin 4. sayısı yayımlanmış; Türkiye Diyanet Vakfı tarafından her yıl "Kutlu Doğum Haftası" münasebetiyle gerçekleştirilen etkinlikler çerçevesinde İslâm Araştırmaları Merkezi'nde düzenlenen sempozyumlarda sunulan tebliğler İslâm, Gelenek ve Yenileşme (İstanbul 1996), İslâm ve Modernleşme (İstanbul 1997), Günümüz Dünyasında

Müslüman Azınlıklar (İstanbul 1998) adıyla yayımlanmıştır.

İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi'ne yeni gelen kitaplardan ilim çevrelerini haberdar etmek maksadıyla üç ayda bir yayımlanan Yeni Gelen Kitaplar'ın 25, çeşitli ülkelerde yayımlanıp ilmî niteliği olan ve kütüphaneye gelen dergilerdeki makaleler konusunda yine her üç ayda bir hazırlanan Yeni Gelen Dergiler ve İçindekiler'in 28. sayısı, başta ilâhiyat fakülteleri olmak üzere ilgili diğer fakülte ve kuruluşların kütüphanelerine ulaştırılmaktadır.

Üzerinde önemle durulan ve her geçen gün biraz daha geliştirilen hizmet alanlarından biri de İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi'dir. Satınalma, mübâdele, bağış gibi yollarla bugüne kadar değişik dillerde toplam 130.000 cildin üzerinde kitabın okuyucunun istifadesine sunulduğu; Nihad M. Çetin, Tahsin Yazıcı, H. Fahrettin Başaran, Ziyad Ebüzziya, Orhan Şaik Gökyay, Günay Tümer, Albert Habib Hourani, Asım Taşer, Nejat Göyünç, Jacques Waardenburg, Hilmi Oflaz, Yavuz Argıt, Rasim Erverdi'nin koleksiyonlarının yer aldığı kütüphaneden yüksek lisans ve doktora öğrencileriyle yurt içinden ve dışından gelen diğer araştırmacılar yararlanmaktadır.

31 Aralık 2000 tarihi itibariyle kütüphanenin bilgisayar veri tabanında 237.421'i yazma, 435.540'ı matbu olmak üzere çeşitli kütüphanelerde bulunan toplam 672.961 kitap künyesi kaydedilmiş olup dokümantasyon servisi tarafından aynı tarihe kadar 39.000 cilt kitap ve 1766 dergi koleksiyonu taranmış, elde edilen dokümanlar ansiklopedideki madde başlıklarına göre 16.075 dosya açılarak araştırmacıların istifadesine sunulmuştur.

İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi'nde bulunan kadı sicilleriyle (9859 defter)

kazasker rûznâmçelerine (377 defter), nakîbüleşraf defterlerine (33 adet) ve kadı mühürlerine (13 defter) ait 875.118 poz mikrofilm, okuma ve okuma-baskı cihazlarıyla okuyucuların hizmetine arzedilmiştir. Bir başka hizmet de "tezler veri tabanı" olup Türkiye'deki üniversitelerde öncelikle sosyal bilimler alanında yapılan yüksek lisans, doktora, doçentlik ve uzmanlık

tezleri için oluşturulan bu veri tabanında 2000 yılı sonu itibariyle 96.600 tez künyesi yer almış, böylece yapılan ilmî çalışmalardan akademik çevrelerin haberdar edilmesi sağlanmıştır. Ayrıca üniversitelerden ve değişik bilim çevrelerinden gelen bilgi, belge ve doküman talepleri karşılanmaya çalışılmaktadır.

İslâm Araştırmaları Merkezi'nin temel faaliyet alanlarından biri de araştırmacı yetiştirme programıdır. Bu amaçla merkezin kurulmasından önce vakıf tarafından Almanya, İngiltere ve Fransa'ya gönderilen toplam on sekiz yüksek lisans ve doktora öğrencisinin yetiştirilmesiyle ilgili yetki ve sorumluluk merkez idaresine verilmiş, daha sonra yurt içi ve dışında uygulanan ve devam etmekte olan araştırmacı yetiştirme programından imtihanla seçilen seksen dört eleman faydalandırılarak klasik İslâmî ilimler yanında siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, ilimler tarihi ve edebiyat gibi alanlarda çalışma yapmaları sağlanmıştır. Doktora öğrenimlerini tamamlayan bu elemanlardan on biri halen merkezde araştırmacı olarak görev yapmakta, bazıları da çeşitli üniversitelere intisap ederek akademik ilerlemelerini sürdürmektedir.

İslâm Araştırmaları Merkezi 1997 yılında, Türkiye Diyanet Vakfı tarafından inşa edilen ve dört binadan meydana gelen yeni binalarına taşınmıştır. Bu binalardan biri idarî birimlere tahsis edilirken en geniş olanı kütüphane için düzenlenmiş, bir diğeri araştırmacıların çalışma odaları, derslikler ve konferans salonu olarak planlanmış, dördüncü blokta ise personel lojmanlarıyla misafirhane ve yemekhaneye yer verilmiştir.

Pek çok ülkedeki üniversite ve ilmî kuruluşla gerçekleştirdiği iş birliği sayesinde dünyada itibarlı bir konuma gelen, kütüphanesi yurt içinden ve dışından her gün yaklaşık 100 araştırmacı tarafından ziyaret edilen İslâm Araştırmaları Merkezi'nde halen on sekizi tam, yetmiş sekizi kısmî mesai veren doksan altı bilim adamı çalışmakta, idarî ve teknik personelle birlikte çalışanların toplam sayısı 170'i aşmaktadır (İslâm Araştırmaları Merkezi kendi adıyla oluşturduğu sitede [isam.org.tr] faaliyetlerini kamu oyuna duyurmaktadır).

Tayyar Altıkulaç

İSLÂM FIKIH AKADEMİSİ

(bk. MECMAU'l-FIKHİ'l-İSLÂMÎ).

İSLÂM GİRAY I

(ö. 944/1537)

1532’de kısa bir süre yönetimde bulunan Kırım hanı

(bk. KIRIM HANLIĞI).

İSLÂM GİRAY II

(ö. 997/1589)

Kırım hanı (1584-1589)

(bk. KIRIM HANLIĞI).

İSLÂM GİRAY III

(ö. 1064/1654)

Kırım hanı (1644-1654).

Selâmet Giray'ın en büyük oğludur. Can Beg Giray zamanında Lehistan'a yapılan seferde esir düşerek yedi sene kadar orada kaldı. Esareti sırasında hareketlerinde serbest bırakıldığı gibi Lehliler'in Prusya'ya ve Dinyepr Kazakları'na karşı yaptıkları seferlere de katıldı. IV. Murad devrinde Osmanlı tersanesinde bulunan on boyarın iadesi şartıyla serbest bırakıldı. Bir süre Yanbolu civarında oturdu; 1635'te Bahadır Giray Kırım hanı olunca onun veliahdlığına (kalgaylık) getirildi. Bu görevi sırasında, zorbalığa kalkışan Mansur beylerinin Bahçesaray'da ortadan kaldırılmasında önemli rol oynadıysa da daha sonra Jana Çerkez beyine karşı yaptığı seferde başarılı olamadı. Bahadır Giray'ın ölümü üzerine (Ekim 1641) hanlık için girişimde bulundu, fakat Sadrazam Kemankeş Kara Mustafa Paşa'nın, küçük kardeşi Mehmed Giray'ı desteklemesi yüzünden amacına ulaşamadı ve İstanbul'a çağrıldı. Ardından Kal'a-i Sultâniyye'de (Çanakkale) mecburi ikamete tâbi tutulan İslâm Giray, veliahtlığı sırasında eşik ağası olan Sefer Gazi Ağa vasıtasıyla hanlık makamı için faaliyete başlayınca onunla birlikte Rodos'a sürüldü. Ancak Sultan İbrâhim üzerinde büyük nüfuzu olan Cinci Hoca sayesinde iki ay kadar sonra İstanbul'a çağrıldı, ardından da idaresizliği öne sürülen kardeşi Mehmed Giray'ın yerine Kırım hanlığına getirildi (Haziran 1644). Böylece çekişmesiz olarak tahta geçen İslâm Giray kardeşi Kırım Giray'ı kendisine veliaht, Gazi Giray'ı da ikinci veliaht (nûreddin) seçti.

III. İslâm Giray döneminde, sadece Kırım'ın iç tarihi için değil Karadeniz'in kuzeyinde Türk-Rus ve Leh siyasî münasebetleri bakımından da önemli gelişmeler meydana gelmiştir. İslâm Giray Han, önce Çerkez beyleri arasındaki rekabet ve kavgalar sebebiyle Jana Beyi Hakşumak (Ak Çomak) üzerine yürüdü, onu ve adamlarını ortadan kaldırıp yurdunu yağmaladı (1644). Böylece Çerkezler üzerinde hanlığın hâkimiyetini sağlamlaştırdı. Önceki han zamanında Moskova'ya karşı girişilen büyük

sefer İslâm Giray döneminde başarıyla sona erdirildi. Rus Çarı Mihail Romanov yeni hana her yıl gönderilen “uluğ hazine ve bölekler”i yollamakta kusur etmedi; İslâm Giray da 1644 yılı sonunda Rus elçileri önünde barış ve dostluk antlaşmasını yeminle tasdik etti. Ertesi yıl Çar Mihail ölünce 1645 kışında Gazi Giray kumandasında Rus topraklarına bir sefer daha yapıldı ve 6300 esir alındı. İslâm Giray, yeni çar Aleksey (Alexej) Mihayloviç’e yazdığı mektupta gönderilen kürklerin çok aşağı kalitede olduğundan yakınmış ve Don nehrinden çıkan sekiz Kazak şaykasının Osmanlı topraklarını yağmaladığını, Azak’a giden iki kadırgaya saldırdığını, bu yüzden kardeşi Gazi Giray’ı Rus topraklarına akına gönderdiğini ifade etmişti. 1646’da Azak Kalesi’ne yeni bir Kazak saldırısı haberi üzerine yine Gazi Giray idaresinde gönderilen bir ordu Rus, Kazak, Çerkez ve Nogaylar’dan oluşan kuvvetleri dağıtmayı başardı. Bunun üzerine çar dostluk antlaşmasını yenilemek için elçiler gönderdi. İslâm Giray Han, çarın iki yıllık hazine ve “bölek”lerini göndermesi ve Moskova’ya tâbi kazakların Kırım’a ve Osmanlı topraklarına tecavüzlerine meydan vermemesi şartıyla muahedeyi yeniledi. 1647 yılında Şırın Beyi Karaş Mirza, hanın iznini almadan 10.000 kişilik bir kuvvetle yeni bir sefer yaptıysa da karın çokluğundan ve Ruslar’ın yeni savunma hatları yapmış olmasından dolayı başarılı olamadı. Daha sonra Rusya’ya uzun müddet akın yapılmadı. Rus çarı 1651 ve 1652’de yıllık haracı düzenli bir şekilde göndererek dostça ilişkilerini sürdürdü. Ancak Kırım hanı

Don kazaklarının akınlarından devamlı şikâyet ediyor ve bunun Osmanlı padişahıyla çar arasındaki münasebetleri bozabileceğini söylüyordu. Beyaz Rusya ve Ukrayna üzerinde Lehistan ile hayatî meseleleri olan Rus Çarlığı, Kırım hanı ve Osmanlı sara-yı ile iyi münasebetlerin devamına özen gösteriyordu. Hatta İslâm Giray Han, 1653’te Rus çarına Lehistan’a karşı ortak hareket için ittifak teklifinde bulundu, fakat Ruslar ancak ertesi yıl harekete geçebildiler. Halbuki bu tarihte Lehistan ile barış yapılmış ve ardından da İslâm Giray ölmüştü.

III. İslâm Giray’ın Lehistan’a karşı takip ettiği siyaset dostane başladı; tahta çıkar çıkmaz Lehistan kralına bir mektup göndererek daha fazla dostluk istediğini belirtti. Aynı mektupta, özellikle iki ülke arasında iyi münasebetleri bozan Zaporog Kazakları’na karşı ortak harekâta girişmeyi tavsiye ediyor ve nihayet vergi ve hediyelerin muntazaman gönderilmesi

gerektiğini hatırlatıyordu. Fakat aynı yıl içinde Bogdan Hmelnitsky idaresindeki Zaporog Kazakları Lehistan'a tâbiiyetten ayrılarak Kırım Hanlığı'na iltihak ettiler. Bu hadise Doğu Avrupa tarihinin en önemli olaylarından biridir. Türk kaynaklarına göre han gelen boyarlara saygı gösterdi ve Lehistan'a karşı yapılacak seferlerde yardım vaadinde bulundu (Naîmâ, IV, 285 vd.). Hmelnitsky'e de hatman*lık pâyesi verdi. Hatman, Or beyi olan Argın Togan ile birlikte Leh ve Rus topraklarına sürekli akınlara başladı. Bu akınlar sırasında Kırım'a büyük miktarlarda ganimet girdi. O sıralarda Osmanlı pâyitahtı içeride iktidar mücadeleleri, dışarıda Girit savaşının doğurduğu buhranla sarsılmış durumdaydı. Dolayısıyla kuzeydeki gelişmeler karşısında çekingen bir politika izliyordu. Bu durumdan faydalanmak isteyen İslâm Giray Han serbestçe hareket etmeye başladı. Osmanlı idaresinin karşı çıkmasına rağmen 40.000 Kazak'ın kendisine tâbi olduğunu öne sürdü. 1648-1653 yılları arasında Kazaklar'la beraber Lehistan'a yapılan seferlerde önemli başarılar kazanıldı. 1649'da hanın aracılığı ile Lehistan kralıyla Kazaklar arasında bir anlaşma yapıldı (Zborov Anlaşması). Yine hanın baskısı altında Boğdan Voyvodası Lupul, Hmelnitsky'e ittifak teklifinde bulundu (1650). Bunun üzerine ertesi yıl Osmanlı padişahı tarafından himaye altına alındılar. Ancak aynı yıl, hanın bir adamının idaresindeki Tatar kuvvetleriyle Hmelnitsky'nin Kazaklar'ı Lehler tarafından bozguna uğratıldı. Bu arada, Lehistan'a karşı İsveç'le de diplomatik münasebetlere girerek 1650'de bu ülkeye bir elçi gönderen İslâm Giray 15 Aralık 1653'te Lehler'le barış antlaşması imzaladı. Bu antlaşmaya tepki gösteren Kazaklar Moskova'ya başvurarak çara tâbiiyetlerini sundular (1654). Halbuki 1653'te daha İslâm Giray Lehistan'a karşı sefere çıkmadan önce Hmelnitsky padişaha elçi göndererek bağlılık sunmuş ve "tabl ü alem" almıştı (a.g.e., V, 278). III. İslâm Giray Han devri olayları Osmanlı Devleti'nin kuzeydeki durumu bakımından çok mühim gelişmelere yol açmıştır. Bu hadiseler, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın Çehrin seferinin başlangıcını teşkil ettiği gibi bugün Ukrayna'nın dayandığı ilk Kazak devletinin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

İslâm Giray zamanında Kırım içinde de önemli olaylar cereyan etmiştir. İstanbul'da çevirdiği entrikalarla hanlığı İslâm Giray'a verdiren "Uluğ-ağa" Sefer Gazi büyük nüfuz kazanmıştı. Nitekim Moskova'ya gönderdiği mektuplarda kullandığı, "hanın uluğ-ağası ve düstûr-ı ekrem müşîr-i efham vezîr-i a'zam vekîl-i mutlakları bolgan Sefer Gazi Ağa" gibi unvanlar

teâmülün dışında bir azamet taşıyordu. Dört büyük Kırım kabilesi (Karaçu) tarafından desteklenen Sefer Gazi ile kapıkuluna dayanan Veliahd Kırım Giray arasındaki rekabet ülkede bir iç savaşın çıkmasına sebep oldu. Hanın maaşlı askeriyle saray halkının oluşturduğu kapıkulu, maaşlarını kesen Sefer Gazi Ağa'ya karşı Kırım Giray'la birlikte cephe alarak azledilmesini sağladılar. Sefer Gazi önce Kefe'ye kaçtı, fakat orada da hayatını tehlikede görünce mirzaların yanına gitti. Mirzalar, Rus ve Çerkez seferlerinde alınan ganimetlerin taksiminden memnun değillerdi. Bunlar, kapıkulu ile Kırım Giray'a karşı Sefer Gazi'yi destekleyerek onun eski makamına getirilmesini ve yeni ağaların kendilerine teslimini istediler, aksi takdirde çarpışmaya hazır olduklarını bildirdiler. Han ile mirzalar arasında Akmescid ve Karasu dolaylarında yapılan savaşta (1645) yenilen mirzalar kabileleriyle birlikte Or-Kapı'dan çıkarak steplere gittiler ve istekleri yerine getirilmediği takdirde Dinyepr ve Akkirman'a gidip yerleşeceklerini bildirdiler. Nihayet ulemânın aracılığı ve özellikle çarın ölümünü fırsat bilen hanın Rusya'ya yeni bir sefer girişiminde bulunması üzerine gelip itaat ettiler. O sıralarda Kırım'da büyük bir kıtlık hüküm sürmekteydi. Rus seferi bittikten sonra kavga yeniden alevlendi. İslâm Giray Han, İstanbul'a başvurarak Bahadır Giray zamanında Kırım'dan kovulmuş olan Mansûrîler'i geri çağırdı. 1647 baharında Or-Kapı dışında mirzalarla yeniden savaş başladı; geçici bir uzlaşmanın ardından tekrar karışıklık çıktı ve han ordusuyla harekete geçti. Bu defa kaçan mirzalar İstanbul'a başvurdular. Osmanlı hükümeti tahkikat için bir çavuş gönderdi. Han, Şırın, Sicivut ve Dayır mirzalarının mülklerini ikinci veliahd Gazi Giray'a verdiyse de nihaî zafer mirzalar tarafında kaldı. Mansûrîler'in iltihakı ile güçlenen mirzalar hana karşı yürüdüler. İslâm Giray bu defa savaşa girişmeyerek onların isteklerini kabul etti ve Sefer Gazi'yi eski makamına getirdi. Böylece hana karşı Kırım'ın ileri gelenleri tekrar galip gelmiş oldular. Zaten İslâm Giray zamanında dış siyasette görülen müstakil ve enerjik hareketler de esas itibariyle bu ileri gelenlerin eseriydi.

III. İslâm Giray devri, genellikle Moskova'ya ve Lehistan'a karşı kazanılan önemli siyasî ve askerî başarılar, ganimetin bolluğu ve bunun neticesinde tamgaakçesi vergisinin ilgası sayesinde Kırım tarihinde parlak bir dönem sayılmaktadır. Bazı kaynaklarda "gayet hakîm, mütedeyyin ve halim-meşrep biri" (Abdülgaffâr Kırımî, s. 124) olarak nitelenen İslâm Giray, Şâban 1064'te (Haziran 1654) oğullarının sünnet düğünü sırasında şîrpençe

hastalığından ölmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Hacı Mehmed Senâi, III. İslâm Giray Han Tarihi: Historia Chana Islam Gireja III (nşr. Z. Abrahamowicz), Warsaw 1971; Naîmâ, Târih, IV, 82-86, 115, 224-226, 285-287; V, 278-279; Seyyid Mehmed Rızâ, es-Seb‘u’s-seyyâr fî ahbâri’l-mülûki’t-Tâtâr (nşr. Kâzım Bek), Kazan 1882, tür.yer.; Halim Giray, Gülbün-i Hânân, İstanbul 1327, s. 100-105; Velyaminov Zernov - Hüseyin Feyzihan, Kırım Yurtuna ve ol Taraflarga Dâir Bolgan Yarlıg ve Hatlar, St. Petersburg 1281/1864, tür.yer.; Abdülgaffar Kırımî, Umdetü’t-tevârîh, İstanbul 1343, s. 124-133; A. A. Novaselskiy, Borba Moskovskogo gosudarstva s tatarami v XVII veke, Moskva-Leningrad 1948, s. 308-414; Cambridge History of Poland, Cambridge 1950, s. 514; Halil İnancık, “İslâm-Giray III”, İA, V/2, s. 1105-1108; a.mlf., “Islām Girāy III”, EI² (İng.), IV, 178-179.

Halil İnalcık

İSLÂM HUKUKU

(bk. FIKIH).

İSLÂM KALKINMA BANKASI

İslâm Kalkınma Bankası (Islamic Development Bank [IDB]), İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üye ülkelerle diğer ülkelerdeki müslüman azınlıkların ekonomik kalkınma

ve sosyal gelişmelerinin İslâmî kurallar çerçevesinde desteklenmesi amacıyla teşkil edilmiş milletlerarası bir finans kurumudur. 1973 yılının Aralık ayında Cidde'de toplanan İslâm ülkeleri Maliye bakanlarınca yayımlanan niyet beyannâmesine dayanılarak kuruldu ve İslâm Kalkınma Bankası Guvernörler Kurulu'nun 1975 yılı Temmuz ayındaki ilk toplantısı ile açılışını yaparak 20 Ekim 1975 tarihinde resmen faaliyete geçti. İslâm Konferansı Teşkilâtı üyesi ülkeler, guvernörler kurulunca belirlenen kural ve şartları kabul etmek ve sermaye hisselerinin bedelini ödemek şartıyla bu bankanın üyesi olabilirler; halen üye sayısı elli üçtür. Bankanın kuruluşunda 2 milyar İslâm dinarı (2000 yılı başında 1 dinar = 1,36 Amerikan doları) olan sermaye tavanı 1993 yılında 6 milyara çıkarılmıştır ve 4.1 milyarı taahhüt edilen sermayenin 2.5 milyarı ödenmiş durumdadır.

En yüksek karar organı olan İslâm Kalkınma Bankası Guvernörler Kurulu, üye devletlerin Maliye veya Ekonomi bakanları ile bunların temsilcilerinden meydana gelir. Banka, on dört üyeli İcra Direktörleri Kurulu ile merkez teşkilâtı tarafından yönetilir. İcra direktörlerinin yedisi sermayede en yüksek hisseye sahip yedi üye ülkenin (Suudi Arabistan % 24,6, Küveyt % 12,2, Libya % 9,9, İran % 8,6, Mısır % 8,5, Türkiye % 7,8 ve Birleşik Arap Emirlikleri % 7) tayiniyle, yedisi de diğer kırk altı üye devletin oluşturduğu yedi gruptaki guvernörlerin oyları ile ve üç yıllık bir süre için seçilerek iş başına getirilir. Merkez teşkilâtı bir başkan, üç başkan yardımcısı, başkan yardımcılarına bağlı on daire başkanı, genel sekreter ve on dokuz bağımsız birimden oluşur. Başkan guvernörler kurulunca ve beş yıllığına seçilir; süresi bittiğinde yeniden seçilebilir. Merkezi Cidde'de bulunan bankanın bölgesel hizmetlerinin kolaylaştırılıp etkinleştirilmesi amacıyla 1993-1994 yıllarında Rabat (Fas) ve Kuala Lumpur'da (Malezya) iki bölge bürosu ile Almatı'da (Kazakistan) bir temsilcilik faaliyete geçirilmiştir. Resmî dil Arapça, yardımcı diller İngilizce ve Fransızca'dır.

Program ve faaliyetler hicrî takvime göre düzenlenir.

İslâm Kalkınma Bankası, kuruluş amacı olan ekonomik kalkınma ve sosyal gelişme hedefine ulaşmak için üye ülkelerin ekonomik ve sosyal içerikli alt yapı projelerini finanse etmekte; aynı amaçlara hizmet eden başka uluslararası ve bölgesel yardım kurumları ile iş birliği yapmakta; üye ülkelerin proje üretme kapasitelerini arttırmak için teknik yardımlarda bulunmakta; üye ülkeler arasında en başta yatırım malları olmak üzere her çeşit ticaretin gelişmesine finansman desteği vermekte; bankanın sosyal amaçlarını gerçekleştirmek ve müslüman azınlıklara yardım ve hizmet yapılabilmesi için özel fonlar kurup işletmekte; İslâm ekonomisi ve özellikle İslâmî ticaret kuralları üzerinde bilimsel araştırmalar gerçekleştirerek sonuçlarını yayımlamakta; ilgi alanındaki konularda üye ülkelere ve müslüman azınlıklara uzman yetiştirme amacıyla eğitim programları düzenlemekte ve burslar vermekte; mevduat kabul etmekte ve İslâmî kurallara uygun finans modelleriyle yeni malî kaynaklar geliştirmektedir.

Banka tarafından desteklenen proje ve faaliyetlerin finansmanında kullanılan çeşitli model, usul ve araçların İslâmî kurallarla uyumlu olması bankanın kuruluş senedine göre zorunludur. Bu uyumu sağlamak için ödünç verme, finansal kiralama, taksitli satış, istisnâ‘, murâbaha, yatırım sermayesi ortaklığı, işletme sermayesi ortaklğı ve teknik yardım gibi modeller uygulanmaktadır.

Ödünç verme, özellikle az gelişmiş üye ülkelerdeki alt yapı projelerinin geliştirilmesinde kullanılan faizsiz bir finans aracıdır. Sadece borcun verilmesinde meydana gelen gerçek masraflarla ana para geri ödenir; üçyedi yıllık ödemesiz bir süreden sonra on beş-yirmi beş yıllık bir geri ödeme süreci başlar. Finansal kiralama orta vadeli bir finans aracı olup talep edilen makine veya araçlar bankaca satın alınarak kiralanır; kira süresinin sonuna kadar banka üzerinde kalan mülkiyet sürenin bitiminde bakiye değer üzerinden kullanıcıya devredilir. Taksitli satışta söz konusu makine veya araç banka tarafından satın alınıp üzerine mâkul bir kâr eklendikten sonra alıcıya mülkiyeti hemen kendisine intikal edecek şekilde satılır, bedeli orta vadeli bir sürede tahsil edilir.

İstisnâ‘ işleminde bir inşaatı yapacak veya belli bir malı üretecek müteahhit, vasıfları yazılı mal veya yapıyı belli bir fiyat ve zaman çerçevesinde alıcıya teslim etmeyi orta vadeli bir mukavele ile taahhüt eder. Murâbaha işlemi, alıcının ihtiyaç duyduğu malın banka tarafından satın alınarak maliyet+kâr esası ile alıcıya satılmasıdır. Kâr nisbeti ve ödemelerin zamanlaması imzalanan mukavelede belirtilir. Yatırım sermayesi ortaklığı uygulamasında banka, proje veya teşebbüsü gerçekleştirecek şirketin sermayesine üçte birini geçmeyecek bir hisse ile ortak olur. İşletme sermayesi ortaklığı uygulamasında banka, belli bir teşebbüsün gerçekleştirilmesi için gereken işletme sermayesine kâr-zarar ortaklığı esası ile katılır; kâr veya zarar ortaklar arasındaki anlaşmada mutâbık kalınan oranda paylaşılır. Teknik yardım, üye ülkelerce uygulanacak projelerin hazırlanmasında ve başarılı bir şekilde icra edilmesinde ülkenin sınırlı ve yetersiz imkânlarının güçlendirilip yeterli hale getirilmesi için yapılan malî ve teknik desteklerdir. Banka, kuruluşundan 2000 yılı başına kadar toplam bedeli 124 milyon Amerikan doları olan 313 teknik yardım projesi onaylamıştır. Proje finansmanına ilâveten banka ithalât finansmanı, ihracat finansmanı, İslâm Bankaları Portföyü ve Birim Yatırım Fonu gibi çeşitli programlarla üye devletler arasındaki ticaretin gelişmesine katkıda bulunmaktadır.

Bankanın faaliyetlerinin genişletilmesi, çeşitlendirilmesi ve etkinliğinin arttırılması amacıyla kuruluşundan bu yana tesis edilen çeşitli kurum, şirket ve programlar İslâm Kalkınma Bankası Grubu'nu oluşturmuştur. 2000 yılı başında bu grup içindeki başlıca faal kurum ve programlar şöyle sıralanabilir: Özel Yardım Hesabı. 1979 yılında kurulmuş bulunan ve halen vakıf fonu adıyla bilinen programın amacı eğitim, sağlık ve sosyal alt yapıları için müslüman azınlıklara, göçe zorlanan müslümanlara ve doğal afetlere mâruz kalan üye ülkelere yardım etmek, İslâm kültür mirasının araştırılmasına ve ayakta tutulmasına destek olmaktır. 2000 yılı başına kadar bu programdan 791 projeye 500 milyon Amerikan doları yardım yapılmış ve ayrıca 5000'in üzerinde lisans ve lisans üstü öğrencisine burs verilmiştir. Kurban Değerlendirme Projesi. Suudi Arabistan Krallığı'nın, hac sırasında kesilen kurbanların etlerinin depolanarak İslâm ülkelerindeki muhtaç kimselere ulaştırılmasını sağlayacak bir organizasyona gidilmesini istemesi üzerine ele alınan proje İslâm Kalkınma Bankası'nın alışılmış fonksiyonlarının oldukça dışındadır. 1980'li yılların başında bu konuya eğilen banka, kurbanlık hayvanların temininden kesimine ve etlerinin

dondurularak muhtaç ülkelere gönderilmesine kadar uzanan bütün hizmetleri yürütmektedir. Her yıl kesilen ortalama 400-500.000 hayvanın buzhanelerde saklanan etlerinin üçte biri Suudi Arabistan içinde dağıtılmakta, üçte ikisi yoksul İslâm ülkelerine gönderilmektedir.

İslâmî Araştırma ve Eğitim Enstitüsü. 1981 yılında tesis edilmiş ve 1983'te faaliyete geçmiştir. Ekonomi, bankacılık ve finansman alanlarında İslâmî kurallar çerçevesinde uygulanabilecek modeller geliştirilmesi için bilimsel ve teknik araştırmalar yapar, araştırma sonuçlarını yayımlar, bu alanlarda faaliyet gösteren kuruluşların ihtiyacı olan profesyonel personelin eğitim ve gelişmesine destek sağlar. Çalışma alanlarında ihtiyaç duyulan bilgilerin sistemli şekilde toplanması ve ihtiyaç duyanlara iletişim sağlanması için bir enformasyon merkezi kurup çalıştırır. 2000 yılı başı itibariyle bu kurum tarafından 103 eğitim kursu açılmış, 889 araştırma raporu ve 204 kitap ve risâle yayımlanmıştır. İslâm Bankaları Portföyü. 1987 yılında, yirmi İslâm bankası ve kâr payı katılım ortaklığı esasına göre işleyen özel finans kurumunun bir araya gelerek oluşturduğu, ödenmiş sermayesi yaklaşık 100 milyon Amerikan doları olan bir programdır. Üye ülkelerin yatırım ve ticaret projelerine ya doğrudan veya finansman sendikalaşması yoluyla finansman sağlamaktadır. Birim Yatırım Fonu. Malî imkânlarına yüksek gelir sağlamak isteyen yatırımcılara cazip teklifler getirerek hem yeni bir finans kaynağı oluşturmak hem de üye ülkelerin yatırım projelerinin finansmanına yatırım veya işletme sermayesi ortaklığı yoluyla katkıda bulunmak için kurulmuş bir fondur. Bu fona katılmak isteyenler her birinin üzeri değeri 1 Amerikan doları olan birim senetlerinden satın alırlar. 1989 yılında piyasaya 100 milyon Amerikan doları değerinde birim ihraç ederek faaliyete geçen bu programın kapasitesi 2000 yılında 325 milyon Amerikan doları değerindeki birime ulaşmıştır. İslâmî Yatırım ve İhracat Kredilerini Sigortalama Kurumu. Üye ülkeler arasındaki yatırım ve ticaretin güvenilir bir yapıya kavuşturularak daha geniş bir kapsama ulaştırılması amacıyla 1 Ağustos 1994'te kurulmuş ve 1995 Haziranında faaliyete geçmiştir. Sermayesi 100 milyon İslâm dinarı olup yarısını banka koymuş, geriye kalanını ise yirmi yedi üye devlet sağlamıştır. Yatırımları ve ihracata dönük kredileri ticarî ve ticarî olmayan risklere karşı sigortalar. İşlemlerini İslâmî kurallara uygun biçimde yapan kurum, riskin karşılanmasında bütün poliçe sahiplerinin ortak hareket etmesini temin etmektedir. Altyapı Fonu. 1999 yılında kuruluş çalışmaları tamamlanan kurum Bahreyn'de bir sınırlı

ortaklık şirketi şeklinde faaliyet gösterecektir; sermayesi 1 milyar Amerikan doları ve tamamlayıcı İslâmî finans aracı 500 milyon Amerikan dolarıdır. Fonun stratejik hedefi, bankanın üye ülkelerinde alt yapı ve alt yapı ilişkili sanayi projelerinde doğrudan veya dolaylı hissedarlıklar tesis edip uzun vadeli sermaye zenginleştirilmesi yanında alt yapı yatırımlarını özendirmektir. Tuzlu Sularla Tarım ve Tarımsal Araştırma Merkezi. İslâm ülkelerinin pek çoğunda karşılaşılan bir soruna bilimsel çözümler bulunması için Birleşik Arap Emirlikleri'nde kurulmuş ve Haziran 1999'da faaliyete geçmiştir. Merkezin ana gayesi, tuzlu suya dayanıklı gıda ve otlak bitkileriyle bu tür tarımı başarılı biçimde sürdürecek yöntem ve sistemleri geliştirmektir. İslâmî Özel Sektör Geliştirme Kurumu. Sermayesinin yarısına bankanın, % 30'una üye ülkelerin ve % 20'sine üye ülkelerdeki finans kurumlarının sahip olduğu, ekonomik kalkınma ve refahın yaygınlaşmasında özel sektörün gelişme ve güçlenmesini esas alan bir finans kurumudur; 2 Kasım 1999'da kurulmuştur. Sermayesi 1 milyar Amerikan dolarıdır ve bunun yarısı taahhüt edilmiştir. Doğrudan finansman, varlık yönetimi, yapılandırılmış finans, hisselendirme ve danışmanlık hizmetleri yapma yoluyla faaliyette bulunacaktır. Doğrudan finansman, kurulmuş ve kurulacak şirketlerde hisse veya hisse eşdeğeri sermayedarı olmak veya işletme sermayesi koymak suretiyle sağlanacaktır. İslâm Konferansı Teşkilâtı Enformasyon Sistemi. İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üye ülkelerin anahtar kurumlarının birbirleriyle bağlantılarını sağlamak için ele alınmış bir iletişim projesidir. Malezya'da OIC Networks Private Limited adı altında tescil edilen ve % 51 hissesi bankaya ait olan bir şirket vasıtasıyla kurulacak sistem internete dayalı bir hizmet sunacak, bu hizmet OIC Exchange Portal aracılığı ile yüksek vasıflı bilgiler sağlamaya ve üye ülkeler arasında elektronik ticarete imkân vermeye yönelik olacaktır. Şirket öncelikle gerekli alt yapıyı kuracak ve ardından iletişim alanında üye ülkelere danışmanlık yapacaktır.

2000 yılı başı itibariyle banka toplam olarak 3108 projeye 16.476 milyar İslâm dinarı tutarında finansman onaylamıştır. Bunun 4850 milyonu 755 yatırım projesine, 98 milyonu 313 teknik yardım projesine, 11.125 milyonu 1249 ticaret operasyonuna, 403 milyonu ise vakıf fonundan desteklenen 791 özel yardım projesine tahsis edilmiştir. Proje finansmanının % 5'i sermaye ortaklığı, % 1'i kâr ortaklığı, % 38'i ödünç verme, % 27'si kiralama, % 23'ü taksitle satış, % 4'ü istisnâ‘, % 2'si teknik yardımdır.

Uygulamasına geçilmiş projelerin % 48’i bitirilerek hizmete alınmış, % 21’i inşa halinde, % 31’i ise işlemlerinin tamamlanması safhasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammad Nejatullah Siddiqi, Muslim Economic Thinking, Leicester 1981, s. 21-45; Ausaf Ahmad - K. R. Awan, Lectures on Islamic Economics, Jeddah 1991, s. 1-32; Financing Economic Development (ed. Abul Hasan M. Sadeq), Longman 1992, s. 125-169; R. Wilson, “Islamic Banking and Finance”, The Middle East and North Africa 1997, London 1998, s. 163-167; Annual Report of IDB 1999-2000, s. 117-255; Muhammed Tevfîk eş-Şâvî, “el-Ḫaṣâʾiṣü’l-mümeyyize li’l-banki’l-İslâmî li’t-tenmiyye”, el-Müslimü’l-muʿâṣır, sy. 7, Küveyt 1976, s. 117-154; Ahmed Abdülazîz en-Neccâr, “el-Muʿâmelâtü’l-maṣrafiyye fî iṭâri’t-teşrîʿi’l-İslâmî”, a.e., sy. 8, Küveyt 1976, s. 53-80; A. H. M. Sadık, “Banking Revolution and the Problem of Personel Development”, Thoughts on Economics, VII/1, Dhaka 1986, s. 39-57; Ahmad Mohamed Ali, “The Role of the Islamic Development Bank in the Development Process of its Members Countries”, Journal of Economic Cooperation, X/2, Ankara 1989, s. 1-22.

A. Korkut Özal

İSLÂM KONFERANSI TEŞKİLÂTI

İslâm ülkelerini bir çatı altında toplayan milletlerarası kuruluş.

İslâm Konferansı Teşkilâtı (İKT; The Organization of the Islamic Conference [OIC]; Organisation de la Conference Islamique [OCI]; Munazzamatü'l-mü'temeri'l-İslâmî) 1969 yılında kurulmuş olup genel sekreterliği Suudi Arabistan'ın Cidde şehrindedir. Felsefî temelini Kur'an'daki "ümmet" kavramı ile müslümanların birliği düşüncesi ve bunların gereği olarak bütün İslâm ülkeleri arasında her alanda iş birliği temin etme ilkesi oluşturur. XIX. yüzyılın sonlarında İslâm dünyasının büyük bir bölümünün Batı ülkelerinin sömürge veya manda idareleri altına girmesi ve I. Dünya Savaşı'ndan sonra 3 Mart 1924 tarihinde Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından halifeliğin kaldırılması, İslâm dünyasında yeni bir mânevî toparlanmaya ve müslümanların birliğini temin amacıyla bazı teşebbüslerde bulunulmasına yol açtı. Mısır, Libya, Tunus, Fas, Güney Afrika, Hindistan, Hollanda Hindistanı (Doğu Hint adaları, Endonezya), Yemen, Johor Malay Devleti, Hicaz, Filistin, Irak ve Polonya'dan temsilcilerin katıldığı Kahire İslâm Kongresi'nde

(13-19 Mayıs 1926) İslâm dünyasının birliği ve bütünlüğüyle halifelik meselesi tartışıldı. Haziran 1926'da Mekke'de toplanan ikinci kongrede Mü'temerü'l-âlemi'l-İslâmî adında bir teşkilâtın kurulması ve her yıl hac zamanında bir toplantı tertip edilmesi kararı alındı. Fakat toplantılar düzenli olmamış ve bir sonrası ancak 1931 yılında Kudüs'te yapılabilmiştir.

II. Dünya Savaşı'ndan sonraki dönem milletlerarası alanda örgütlenme dönemi olarak dikkat çekmiştir. Doğu ve Batı blokları içerisinde başlayan örgütlenme teşebbüslerini üçüncü dünya ülkeleri de izlemişler ve bağımsızlıklarını yeni elde eden bu genç ülkeler karşı karşıya bulundukları benzer sosyal, siyasal ve ekonomik problemleri çözebilmek için iş birliği ve dayanışmaya gitmenin zorunluluğunu duymuşlardır. Mü'temerü'l-âlemi'l-İslâmî'nin 1949 ve 1951 yıllarında Karaçi'de gerçekleşen toplantıları İslâm dünyasının birliği konusunda önemli iki adımdı. Bu kongrelerden bağımsız olarak da ilki 1949'da Karaçi'de, ikincisi 1950 yılında Tahran'da olmak

üzere milletlerarası İslâm ekonomisi üzerine iki konferans düzenlendi. Bu dönemde bağımsızlığını kazanan İslâm ülkeleri yöneticilerinin çoğu Batı yanlısı ve Batı ülkeleri etkisinde olduğundan İslâm birliği düşüncesine sıcak bakmamış ve bu sebeple Mü'temerü'l-âlemi'l-İslâmî 1962 yılına kadar yeniden toplanamamış, ancak beşinci kongresi Bağdat'ta (1962), altıncısı da Somali'de Makdişu'da (1964) yapılabilmiştir. Bu arada Suudi Arabistan'ın öncülüğünde faaliyet alanı daha çok İslâmiyet'in tebliği olan Râbıtatü'l-âlemi'l-İslâmî kurulmuştur (1962). 1960'lı yıllara gelinceye kadar müslümanlar arasında birliği ve dayanışmayı geliştirmeye yönelik bu çabaların yanı sıra bölgesel nitelikli ve hedefleri farklı olan Arap Birliği (1945), Bağdat Paktı (1955), Merkezî Antlaşma Teşkilâtı (1958), Afrika Birliği Teşkilâtı (1963), Bölgesel İşbirliği Teşkilâtı (1964), Güneydoğu Asya Uluslar Birliği (1967) gibi teşkilâtlar da kurulmuş ve çeşitli alanlarda iş birliği yolları araştırılmıştır.

Bütün müslümanları aynı çatı altında toplayacak bir konferans fikrini ilk defa Nijerya Başbakanı Ahmed Bello, 1965 yılında Mekke'deki Râbıtatü'l-âlemi'l-İslâmî toplantısında ortaya atmış ve bu fikri Suudi Arabistan Kralı Faysal ile Fas Kralı II. Hasan da desteklemişlerdir. Kral Faysal, bu öneriyi milletlerarası ilişkilerde İslâm dünyasının etkili olması amacıyla İslâm birliği teziyle birlikte işlemiş ve bu amaçla müslüman liderlerle çeşitli görüşmeler yapmıştır. İsrail'in işgali altında bulunan Kudüs'teki Mescidi Aksâ'nın 21 Ağustos 1969 tarihinde bir yahudi tarafından yakılmak istenmesi, Ortadoğu'da esasen gergin olan atmosferi daha da gerginleştirerek büyük bir infiale ve İsrail aleyhine çeşitli gösterilerin düzenlenmesine yol açmıştır. Ürdün Kralı Hüseyin, yangının çıkarıldığı gün olayı görüşmek üzere Arap Birliği'ni olağan üstü toplantıya çağırmış ve 25 Ağustos 1969'da Kahire'de bir araya gelen on dört Arap ülkesinin Dışişleri bakanları, Asya ve Afrika'da bulunan İslâm ülkeleri liderlerinin katılacakları bir İslâm zirvesinin en kısa zamanda toplanmasını kararlaştırmışlardır. Ayrıca konferansın organizasyonu için de Suudi Arabistan ile Fas görevlendirilmiş ve daha sonra Fas'ın başşehri Rabat'ta toplanması planlanan konferansın hazırlık çalışmalarını İran, Malezya, Nijer, Pakistan, Suudi Arabistan, Somali ve Fas temsilcilerinden oluşan bir hazırlık komitesi yürütmüştür. Rabat Zirvesi'nde (22-25 Eylül 1969) alınan karar doğrultusunda 23-25 Mart 1970 günlerinde Cidde'de toplanan Dışişleri bakanları, İslâm ülkeleri arasında irtibatı sağlayıp faaliyetleri

koordine edecek ve Kudüs kurtarılıncaya kadar merkezi Cidde'de bulunacak dâimî bir sekreteryanın kurulmasına karar vermişler, genel sekreterliğine de Malezya'nın eski başbakanı Tengku Abdurrahman Putra'yı getirmişlerdir. 26-29 Aralık 1970 tarihlerinde Pakistan'ın Karaçi şehrinde toplanan II. Dışişleri Bakanları Konferansı'nda teşkilâtın örgütlenmesi üzerinde durularak amaç ve prensiplerin yer aldığı bir taslak hazırlanmıştır. 29 Şubat - 4 Mart 1972'de Cidde'de yapılan III. Dışişleri Bakanları Konferansı'nda ilk taslak yapılan bazı değişikliklerle bütün üyeler tarafından onaylanmış ve resmî belge olarak kabul edilmiştir.

Kuruluş belgesine göre İslâm Konferansı Teşkilâtı'nın amaçları şunlardır: Üye devletler arasında dayanışmayı geliştirmek; ekonomik, sosyal, kültürel, bilimsel vb. alanlarda iş birliğini pekiştirmek; ırk ayırımını, eşitsizliği ve sömürgeciliğin her çeşidini ortadan kaldırmak; milletlerarası barışa yardım etmek için gerekli ölçüleri koymak; mukaddes beldelerin korunması için ortak çaba sarfetmek; Filistin halkının mücadelesini desteklemek ve onlara yardım etmek; müslüman halkların bağımsızlık ve millî haklarını elde etmeleri için mücadelelerini desteklemek. Teşkilâtın başlıca ilkeleri de üye devletler arasında tam eşitlik; birbirlerinin toprak bütünlüklerine, bağımsızlık ve egemenliklerine saygı; iç işlerine karışmama; aralarında doğabilecek anlaşmazlıkları görüşme, ara buluculuk, uzlaşma veya hakem kararıyla halletme; herhangi birinin siyasî bağımsızlığına, millî birliğine veya toprak bütünlüğüne karşı güç kullanımı veya tehditten kaçınma olarak belirlenmiştir.

İslâm Konferansı Teşkilâtı'nın Yapısı. Teşkilâtın dört temel organı bulunmaktadır. 1. Devlet ve Hükümet Başkanları Konferansı (İslâm Zirvesi). En yüksek karar mercii olup üç yılda bir toplanır ve teşkilât çerçevesinde izlenecek temel politikaların esaslarını belirler. İslâm dünyasını ilgilendiren meseleleri görüşerek gereken kararları alır. İhtiyaç duyulması durumunda olağan üstü toplanabilir. Devlet ve Hükümet Başkanları Konferansı bugüne kadar Fas'ın Rabat (22-25 Eylül 1969), Pakistan'ın Lahor (22-25 Şubat 1974), Suudi Arabistan'ın Mekke-Tâif (25-28 Ocak 1981), Fas'ın Kazablanka (16-19 Ocak 1984; 13-14 Aralık 1994), Küveyt'in Küveyt (26-29 Ocak 1987), Senegal'in Dakar (9-12 Aralık 1991), İran'ın Tahran (9-11 Aralık 1997) ve Katar'ın Devha (Doha, 12-14 Kasım 2000) şehirlerinde olmak üzere dokuz defa toplanmıştır. 2. Dışişleri

Bakanları Konferansı. Teşkilâtın ikinci büyük karar organıdır; yılda bir defa Dışişleri bakanları seviyesinde olağan toplantısını yapar. Üye devletlerin üçte ikisinin uygun görmesi durumunda genel sekreterin veya üye devletlerden birinin talebi üzerine olağan üstü toplantıya çağrılabilir. Normalde her yıl üye ülkelerden birinde toplanan konferans 1970'ten itibaren yirmi yedi defa toplantı yapmış ve bunların yedincisiyle (1976) yirmincisini (1991) İstanbul'da gerçekleştirmiştir. 3. Genel Sekreterlik. Teşkilâtın dâimî organı olup merkezi Suudi Arabistan'ın Cidde şehrindedir. Dışişleri Bakanları Konferansı tarafından dört yıllık bir dönem için tayin edilen bir genel sekreter tarafından yönetilir ve üye devletler arasında haberleşmeyi, görüş alışverişini sağlar; konferansın karar ve tavsiyelerinin uygulanmasını takip ederek rapor verir; teşkilâta bağlı organlara ev sahipliği yapan devletlerle iş birliğini düzenler ve konferansın toplantılarını hazırlar. Bugüne kadar göreve gelen genel sekreterler Tengku Abdurrahman (1970-1973, Malezya), Hasan et-Tühâmî (1974-1975, Mısır), Amadou Kerîm Gāye (1975-1979, Senegal),

Habîb eş-Şattî (1979-1984, Tunus), Seyyid Şerîfüddin Pîrzâde (1985-1988, Pakistan), Hâmid el-Gābid (1989-1996, Nijer), İzzeddin el-Irâkī (1997-2000, Fas) ve Abdülvâhid Belkazîz'dir (2001, Fas). 4. İslâm Adalet Divanı. Teşkilâtın dördüncü organı olup III. Devlet ve Hükümet Başkanları Konferansı'nda (Mekke, 1981) alınan bir kararla Küveyt'te kurulması öngörülmüş, ancak faaliyete geçmemiştir. Başlıca görevleri, üye ülkelerin anlaşma ve sözleşmeler dahil havale edecekleri her tür konuyu görüşmek ve aralarında ortaya çıkacak veya teşkilâtın kuruluş belgesinden doğacak sorunları çözümlemek olacaktır.

Bu dört temel organın dışında, kuruluş senedindeki amaçları gerçekleştirmek için üç ayrı yapıda ve çok sayıda alt ve yan kuruluş vardır. Ayrıca teşkilât bünyesinde birer üye ülke devlet başkanının başkanlığı altında faaliyet gösteren üç dâimî komite ile çok sayıda devamlı nitelikte olmayan özel komite veya komisyonlar da bulunmaktadır. III. Devlet ve Hükümet Başkanları Konferansı'nda kurulmasına karar verilen dâimî komiteler şunlardır: Ekonomik ve Ticarî İşbirliği Dâimî Komitesi ([ISEDAK] Standing Committee for Economic and Commercial Coorperation [COMCEC], Türkiye Cumhuriyeti cumhurbaşkanının başkanlığı altında), Enformasyon ve Kültürel İşler Dâimî Komitesi

(Standing Committee on Information and Cultural Affairs [COMIAC], Senegal cumhurbaşkanının başkanlığı altında), Bilimsel ve Teknolojik İşbirliği Dâimî Komitesi (Committee on Scientific and Technological Coorperation [COMSTECH], Pakistan cumhurbaşkanının başkanlığı altında) ve Kudüs Komitesi (Committe For Quds, Fas kralının başkanlığı altında). Özel komiteler ise Ekonomik, Kültürel ve Sosyal İşler Komisyonu, İslâm Barış Komitesi, Malî İşler Dâimî Komitesi, Filistin Komitesi, Filipin Müslümanları Komitesi ve İsrail'e Karşı Boykot Bürosu'dur.

Sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasal alanlarda faaliyet gösteren kuruluşların bir kısmı genel sekreterliğe bağlı alt kuruluş, bir kısmı uzman kuruluş, bir kısmı da bağlı kuruluş statüsündedir. Devlet ve Hükümet Başkanları Konferansı ve Dışişleri Bakanları Konferansı kararlarıyla kurulan, teşkilâta üye ülkelerin doğrudan üye oldukları alt kuruluşlar şunlardır: 1. İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi. İstanbul'da olan merkezin temel amacı İslâm ülkeleri arasındaki tarih ve kültür bağlarını kuvvetlendirmektir. Teşkilâtın en faal organlarından biridir. 2. Milletlerarası İslâm Kültür Mirasını Koruma Komisyonu (The International Commission for the Preservation of Islamic Heritage [ICPICH]). XIII. Dışişleri Bakanları Konferansı tarafından kabul edilen kuruluş statüsü ile 1983 yılında kurulmuştur. İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi'nin idare meclisi üyeleri aynı zamanda yine İstanbul'da bulunan bu komisyonun da üyeleridir. Ancak komisyon 2000 yılında 27. Dışişleri Bakanları Konferansı kararıyla, kuruluşundan beri icra organlığını yapan İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi ile bütünleştirilmiştir. 3. İslâm Ülkeleri İstatistik, Ekonomik ve Sosyal Araştırma ve Eğitim Merkezi. VIII. Dışişleri Bakanları Konferansı'nın kararıyla 1978'de kurulan ve Ankara'da faaliyet gösteren merkez İslâm ülkeleri arasında iktisadî iş birliğini geliştirmek, sosyoekonomik veriler toplamak ve yayımlamak, üye ülkeler arasında çeşitli konularda eğitim programları düzenlemek gibi görevlerle yükümlüdür. 4. İslâm Fıkıh Akademisi. Merkezi Cidde'de bulunan kuruluşun teşkiline III. Devlet ve Hükümet Başkanları Konferansı'nda (1981) karar verilmiştir. İslâm dünyasında yaşanan modern hayatın problemlerine İslâm hukukuna uygun çözümler bulmakla görevli olan kuruluşa üye ülkelerden hukukçu ve düşünürler katılmaktadır. 5. İslâm Ticareti Geliştirme Merkezi (The Islamic Centre for Development of Trade [ICDT]). Kazablanka'da bulunan merkez, kuruluş belgesinin yine üçüncü

zirvede onaylanmasıyla 1982'de faaliyete geçmiştir ve amacı üye ülkeler arasında düzenli ticarî ilişkileri geliştirmektir. Merkezin genel kurulu genel direktör, her üye ülkeden bir üye, konferans genel sekreterinin temsilcisi ve İslâm ülkeleri ticaret odalarından gelen birer üyeden oluşur. Genel direktör genel sekreter tarafından dört yıl için tayin edilmektedir. 6. İslâm Teknik ve Meslekî Eğitim ve Araştırma Merkezi (The Islamic Centre for Technical and Vocational Training and Research [ICTVTR]). Bengladeş'in başşehri Dakka'dadır. IX. Dışişleri Bakanları Konferansı'nda alınan kararla 1981'de kurulmuştur. Merkez, üye ülkelerdeki mevcut insan potansiyelinin gelişme ve güçlenmesine yardım etmek, öğretmenleri ve teknisyenleri üye ülkelerin menfaatlerine uygun şekilde eğitmek, teknik ve meslekî eğitim alanlarında kurslar düzenlemek ve teknik iş birliğini geliştirmek gibi faaliyetlerde bulunur. Daha sonra Islamic Institute of Technology (IIT) adıyla bir yüksek öğrenim kurumu haline getirilmiştir. 7. İslâm Bilim, Teknoloji ve Kalkınma Vakfı (The Islamic Foundation for Science, Technology and Development [IFSTAD]). Kurulmasına VI. Dışişleri Bakanları Konferansı'nda (1975) karar verilen bu vakıf, bilim ve teknoloji alanında araştırma faaliyetlerini teşvik etmek ve geliştirmek, bu alanda iş birliği ve koordinasyonu arttırmak, bütün İslâm ülkelerinde bilim ve teknolojinin en yüksek düzeyde kullanılmasını desteklemekle yükümlü olup 1997 yılına kadar faaliyetlerini Cidde'de sürdürmüş ve bu tarihte kapatılmıştır. 8. İslâm Dayanışma Fonu ve Vakfı (The Islamic Solidarity Fund and Its Waqf [ISFIW]). II. Devlet ve Hükümet Başkanları Konferansı'nda (1974) alınan kararla kurulmuştur. Muhtaç İslâm toplumlarına, özellikle Afrika, Uzakdoğu ve Batı'daki müslüman azınlıklara sosyokültürel alanlarda yardımlar yapar; çeşitli ülkelerde yeni hastahane, okul ve üniversite açmasının yanı sıra mevcutların iyileştirilmesi için çaba harcar. 9. Kudüs Fonu ve Vakfı (The Al-Quds Fund and Its Waqf [QFIW]). VII. Dışişleri Bakanları Konferansı'nın (1976) kararıyla kurulmuştur. İsrail tarafından Kudüs'te takip edilen yahudileştirme politikasına karşı durmak ve şehrin İslâmî karakterini korumak gibi amaçları bulunan vakıf Kudüs Komitesi'nce yönetilmektedir; bürosu Cidde'de genel sekreterlik içerisindedir.

Devlet ve Hükümet Başkanları Konferansı ve Dışişleri Bakanları Konferansı kararlarıyla oluşturulan uzman kuruluşlar şunlardır: 1. İslâm Kalkınma Bankası. Teşkilâtın en aktif ve en önemli kuruluşudur. 1975 yılında faaliyete geçmiş ve şimdiye kadar üye ülkelerdeki pek çok

ekonomik ve sosyal projeye finansman desteği sağlamıştır. 2. Uluslararası İslâm Haber Ajansı (The International Islamic News Agency [IINA]). Merkezi Cidde'dedir. II. Dışişleri Bakanları Konferansı'nda (1970) alınan kararla ve üye ülkelerin haber ajansları arasında teknik iş birliğini arttırmak, haberleşme alanında ilişkileri geliştirmek, müslüman halkların siyasî, ekonomik ve sosyal problemlerinin daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla kurulmuştur. Üyelerin millî haber ajanslarından birer temsilcinin yer aldığı genel kurul, genel kurulun seçtiği altı üye ve teşkilât genel sekreterinden oluşan yürütme kurulu ile yürütme kurulunun tayin ettiği genel direktör tarafından yönetilir. 3. İslâm Ülkeleri Yayın Teşkilâtı (The Islamic States Broadcasting Organization [ISBO]).

Merkezi Cidde'dedir. 1975 yılında üye ülkeler arasında ilişkileri geliştirmek, personel yetiştirmek, ortak radyo ve televizyon programlarının planlanması, yapımı ve yayımlanmasında koordinasyonu sağlamak ve İslâm davasını yaymak amacıyla kurulmuştur. 4. İslâm Eğitim, Bilim ve Kültür Teşkilâtı (Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization [ISESCO]). XI. Dışişleri Bakanları Konferansı'nın (1980) kararıyla UNESCO örnek alınarak kurulmuştur. Rabat'ta bulunan kuruluşun amacı üye ülkelerle teşkilâtın bütün kuruluşları arasında eğitim, bilim ve kültür alanlarında koordinasyonu sağlamak ve gayri müslim ülkelerdeki müslümanların İslâmî kimliklerini korumaktır. Üye ülke temsilcilerinden oluşan ve üç yılda bir toplanan genel kurulla on beş üyeli yürütme kurulu ve genel kurulun tayin ettiği genel direktör tarafından yönetilir; Islam Today adıyla bir dergi çıkarmaktadır.

Devlet ve Hükümet Başkanları Konferansı ve Dışişleri Bakanları Konferansı kararlarıyla kurularak tüzel kişilerle üye ülkelerin kurum ve kuruluşlarının isteğe bağlı olarak üye kaydedildikleri bağlı kuruluşlar da şunlardır: İslâm Armatörler Birliği (The Islamic Shipowners Association, Cidde), İslâm Çimento Birliği (The Islamic Cement Association, Ankara), ticaret ve sanayi odalarından oluşan İslâm Ticaret ve Sanayi Odası (The Islamic Chamber of Commerce and Industry, Karaçi), İslâm Başşehirleri Birliği (The Organisation of Islamic Capitals, Mekke), İslâm Ülkeleri Dayanışma Oyunları Spor Federasyonu (The Sports Federation of Islamic Solidarity Games, Riyad), Uluslararası Arap-İslâm Okulları Birliği (The International Arab-Islamic Schools Federation, Riyad), Uluslararası İslâm

Bankalar Birliği (The International Association of Islamic Banks, Cidde) ve Uluslararası İslâm Hilâl Komitesi (Islamic Committee for the International Crescent, Bingazi).

Türkiye Cumhuriyeti, İslâm Konferansı Teşkilâtı ile başından beri ilgilenmiş, fakat 1976 yılına kadar ilişkilerini asgari düzeyde tutarak tam üye olmamıştır. Teşkilâtla Türkiye arasındaki ilişkilerde Mayıs 1976'da İstanbul'da yapılan VII. Dışişleri Bakanları Konferansı dönüm noktası teşkil eder. Bu tarihe kadar Türkiye hem Dışişleri Bakanları hem Devlet ve Hükümet Başkanları toplantılarına resmen katılmışsa da zirve konferanslarına Dışişleri bakanını, diğerlerine ise büyükelçilerini göndermiştir. 1976'da hükümet Türkiye'nin teşkilâta tam üyelik başvurusunu açıklamış ve bu karar konferansta kabul edilmiştir. Ancak milletlerarası kuruluşlara üyelik için antlaşma metinlerinin anayasaya göre Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde onaylanması gerekirken o yıldan bu yana söz konusu onay henüz meclisten çıkmamıştır. Tam üyelikten sonra mevcut ilişkiler en üst seviyeye ulaştı ve Türkiye teşkilât içerisinde önemli bir rol oynamaya başladı. Alt kuruluşlardan İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi ile Milletlerarası İslâm Kültür Mirasını Koruma Komisyonu İstanbul'da, İslâm Ülkeleri İstatistik, Ekonomik ve Sosyal Araştırma ve Eğitim Merkezi Ankara'da hizmete girdi. Mekke Zirvesi'nde kurulan Ekonomik ve Ticarî İşbirliği Dâimî Komitesi'nin başkanlığına Türkiye cumhurbaşkanı getirildi. İran-Irak savaşı münasebetiyle kurulan İyi Niyet Komisyonu'nda Türkiye başbakanına da yer verilmesi Türkiye'nin teşkilât içerisindeki etkinliğini göstermektedir.

Kurulduğundan bu yana fazla bir zaman geçmemesine rağmen teşkilât üye ülkeler arasında çeşitli alanlarda iş birliğine gidilmesi, ortak faaliyetlerin koordine edilmesi, bazı dünya sorunları karşısında ortak politika belirlenmesi, karşılıklı yardımlaşma ve eğitim, kültür, ekonomi, ticaret alanlarında faaliyetlerin planlanması gibi konularda önemli başarılar kazanmıştır. Bununla beraber İslâm ülkelerinin siyasî, sosyal ve ekonomik yapılarının farklı oluşu bazı konularda iş birliği ve dayanışmanın sağlanmasını zorlaştırmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ekmeleddin İhsanoğlu, “İslâm Konferansı Teşkilâtı ve İşbirliği İmkânları”, İslâm Konferansı Teşkilatı Üye Ülkeler Ulaştırma Bakanları 1. Toplantısı, İstanbul 1987, s. 127-137; a.mlf., “The Organization of the Islamic Conference and the Opportunities for Cooperation”, Eka News Agency, İstanbul 1988, s. 48-58; a.mlf., “Turkey in the Organization of the Islamic Conference: an Overview”, Turkish Foreign Policy: Recent Developments (ed. Kemal H. Karpat), Wisconsin 1996, s. 73-99; a.mlf., “Türkiye ve İslâm Konferansı Teşkilatı”, Yeni Türkiye, I/3, Ankara 1995, s. 388-412; “Organization of the Islamic Conference OIC”, The Middle East and North Africa 1988, London 1987, s. 231-232; Abdullah al-Ahsan, The Organization of the Islamic Conference, Herndon 1408/1988, s. 1-43; S. Rıdvan Karluk, Dünya Ekonomisinde Uluslararası Ekonomik Kuruluş ve Birleşmeler, İstanbul 1990, s. 50-73; E. Schöne, Islamische solidarität: geschichte, Politik, ideologie der organisation der Islamischen Konferanz (OIC) 1969-1981, Berlin 1997; “23-25 Mart 1970 Tarihleri Arasında Cidde’de Toplanan İslâm Devletleri Dışişleri Bakanları Konferansı Sonunda Yayımlanan Deklarasyon”, Dışişleri Bakanlığı Belleteni, sy. 66-67, Ankara 1970, s. 39-42; Selçuk Korkud, “Istanbul Islamic Conference of Foreign Ministers”, Foreign Policy: Dış Politika, V/4, Ankara 1976, s. 18-22; “Some Documents on Islamic Conference”, a.e., V/4 (1976), s. 91-128; İsmail Soysal, “İslâm Konferansı ve Türkiye: 1969-1984”, a.e., XI/2 (1984), s. 16-34; XI/3 (1984), s. 5-15; “The Third Islamic Summit Conference”, The Muslim World League Journal, VIII/4, Makkah 1981, s. 35-43; “The First Islamic Summit Conference”, a.e., s. 51-52; “Islamic Solidarity Fund”, a.e., VIII/9 (1981), s. 59-61; IRCICA Newsletter, sy. 1-53, İstanbul 1982-2001; “Le Centre d’Ankara: Recapitulation de ses six premierès années, et l’Avenir”, Journal of Economic Cooperation, IV/16, Ankara 1983, s. 20-37; Sulayman S. Nyang, “The Role of Pakistan in the Organization of Islamic Conference”, The American Journal of Islamic Social Sciences, I/2, Herndon 1985, s. 51-78; Davut Dursun, “İslâm Konferansı Teşkilatı’nın Doğuşu”, İlim ve Sanat, II/11, İstanbul 1987, s. 38-43; Ashraf uz-Zaman, “Organization of the Islamic Conference: Reflections

on its Twentieth Anniversary”, Information Report, V/19-20, Ankara 1989, s. 7-9.

Davut Dursun

İSLÂM MECMUASI

I. Dünya Savaşı yıllarında yayımlanan fikir dergisi.

II. Meşrutiyet'in ilânından sonra belirgin bir şekilde ortaya çıkan fikir akımlarından Türkçü düşünce ile İslâmiyet'i bağdaştırma amacı güden İslâm Mecmuası, İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin finanse ettiği bir yayın organıdır. Onu dönemin diğer İslâmcı dergilerinden ayıran özellik, millet kavramı ile İslâmî düşünceyi birlikte ele alması ve İslâmiyet'in sosyal yönü ve fonksiyonuyla ilgili meselelerde yoğunlaşmasıdır. Derginin yayımlanış amacı "dinli bir hayat, hayatlı bir din" düsturuyla ve her sayının arka kapağında yer alan, "İslâm Mecmuası, büyük Allah'ın yardımına dayanarak kalplerdeki fıtrî din ve iman hissinin inkişafıyla neşv ü nemâ bulmasına, din ve milliyet fikirlerine canlı, münevver bir cereyan verip Müslümanlık âlemi için mesut bir hayat hazırlamaya çalışacaktır" cümleleriyle açıklanmıştır.

Kazanlı Halim Sabit'in (Şibay) idaresinde on beş günlük olarak 30 Kânunusâni 1329 - 30 Teşrînievvel 1334 (12 Şubat 1914 - 30 Ekim 1918) tarihleri arasında yayımını sürdüren dergi altmış üç sayı çıkmıştır. Başlangıçta otuz iki sayfa iken savaş yıllarının maddî sıkıntıları dolayısıyla daha sonra hacmi on altı, bazan da sekiz sayfaya inmiştir.

Her sayısının başında Kur'ân-ı Kerîm'den bir sûre veya âyetle bunların tercüme ve açıklamalarına yer verilen derginin diğer bazı yazıları "İslâm'ın Necâtı", "İslâm ve Terakkî", "İslâm İntibâhı", "İslâm İçtimaiyyâtı", "Din Felsefesi", "Tasavvuf", "Fıkıh", "Kelâm", "Din Edebiyatı", "Ahlâk", "İktisat", "İçtimaiyyât", "Müslüman Kadını", "İslâm Matbuatı" gibi başlıklar altında yayımlanmıştır.

Derginin yazar kadrosunda başta Halim Sabit olmak üzere çoğu geleneksel eğitiminin yanı sıra modern öğrenimini de almış olan M. Şerefettin (Yaltkaya), Mansûrîzâde Said, M. Şemseddin (Günaltay), Ziya Gökalp, Mahmud Esad, Mûsâ Kâzım, Ahmet Agayef (Ağaoğlu), Mûsâ Cârullah, Rızâeddin Fahreddin, Abdürreşid İbrahim, Bereketzâde İsmâil Hakkı, Ispartalı Hakkı, Besim (Atalay), Bursalı Mehmed Tâhir, Köprülüzâde

Mehmed Fuad, Aka Gündüz, Ömer Seyfeddin gibi isimler yer almaktadır.

Mecmuada İslâm hukukuna geniş yer verilmiş, ictihad ve icmâ hususunda bilhassa Halim Sabit'in konunun önemini ortaya koyduğu bazı makaleleri tartışmalara yol açmıştır. Ziya Gökalp de din, ahlâk ve eğitim konuları yanında İslâm hukukunu sosyal açıdan inceleyerek "içtimâî usûl-i fıkıh" adıyla yeni bir metot geliştirmeye çalışmıştır. İzmirli İsmail Hakkı Sebîlürreşâd'da, Gökalp'in dini sosyal vicdana ve sosyal kurallara dayandırmaya yönelik fikirlerine karşı çıkmıştır. Ziya Gökalp'in bu konudaki diğer makaleleriyle ortaya koymak istediği tez ise sosyoloji ile fıkıh arasında bir çatışmanın bulunmadığıdır. Halim Sabit ile Mustafa Şeref'in yazıları da bu görüşü destekler mahiyettedir.

İslâm Mecmuası'nda ele alınan önemli konulardan biri de İslâm dünyasının geri kalış sebepleridir. Daha çok Cemâleddîn-i Efgānî'nin etkisi görülen birçok makalede İslâmiyet'in ilerlemeye engel olmadığı vurgulanmış, İslâmiyet'e uygun olarak yaşanmadığı fikri üzerinde durulmuştur. Ayrıca hurafelerin etkisinde kalındığı, ilerlemek için bu hurafelerin atılarak Asr-ı saâdet'teki sadeliğe dönülmesi gerekliliği belirtilmiş, müslümanların halen içinde bulunduğu durum sert bir dille eleştirilerek ıslahat hareketlerine önem verilmesi istenmiştir.

Kadınların sosyal hayattaki yeri, meslek sahibi olabilmeleri ve birden fazla kadınla evlilik meseleleri de dergide ele alınan önemli konulardandır. Mansûrîzâde Said'in "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyet'te Menolunabilir" başlığıyla kaleme aldığı makale İslâmî yayın organları tarafından tepkiyle karşılanmış, Babanzâde Ahmed Naim'in Sebîlürreşâd'da çıkan yazılarıyla mesele tartışılmıştır. Mûsâ Kâzım'ın "İslâm ve Terakkî" adlı makalesi de milliyetçilik konusunda İslâmcılar'la yeni bir tartışmayı başlatmıştır. Bu yazı üzerine Nüzhet Sabit, Ta'kib ve Tenkid mecmuasında konuyla ilgili olarak İslâm Mecmuası'na

bazı sorular yöneltmiş ve bunların açıklanmasını istemiştir. Nüzhet Sabit'in sorularının cevaplandırılmaması üzerine Ahmed Naim'in Sebîlürreşâd'da "İslâm'da Dâvâ-yı Kavmiyyet" yazısı ile başlayan polemik, Ağaoğlu Ahmed'in buna karşılık olarak Türk Yurdu'nda "İslâm'da Dâvâ-yı Milliyet" adlı yazısı ile karşılık görerek mesele her iki yazarın bu adlar altındaki seri

makaleleriyle uzun uzadıya tartışılmıştır.

Mecmuada ayrıca millî iktisat ve sermaye konusu işlenerek, savaşın şartları ve sonuçları üzerinde durulmuş, bir millî iktisat programı yapılmasının ve eleman yetiştirilmesinin önemi vurgulanarak Kırım ve Kazan'da yaşayan Türkler'in ticaret ve sanayi alanındaki başarıları ve girişimcilikleri örnek gösterilmiştir. Ahmed Muhiddin'in millî iktisatla ilgili görüşleri doğrultusunda yabancı sermayeye karşı millî sermaye savunulmuş ve yazar kadrosunda Rusya'dan gelen Türkler'in de yer almasından sonra Rusya'daki müslümanların ticaret ve sanattaki başarılarını konu edinen makalelerle müslüman-Osmanlı girişimciliği özendirilmeye çalışılmıştır. Ziya Gökalp'in "korporatist" (lonca benzeri şirketleşme) görüşleri de yine İslâm Mecmuası'ndaki "İçtimaî Neviler" makalesinde şekillenmiştir.

Köprülüzâde Mehmed Fuad'ın dinin edebiyata etkisi ve İslâm'dan önceki Türk edebiyatını inceleyen seri makaleleri, Ziya Gökalp ve Aka Gündüz'ün şiirleri, İslâm büyükleri hakkındaki biyografiler, savaş haberleriyle Türklük ve İslâm âlemi havadisleri mecmuada yer alan diğer yazılardır. Eski Osmanlı meşhurlarını konu alan yazıların çoğu Bursalı Mehmed Tâhir'in kaleminden çıkmıştır.

İktidarda bulunan İttihat ve Terakkî Fırkası'nın ittihâd-ı İslâm siyasetinden vazgeçerek onun yerine resmî politika olarak Türkçülüğü benimsediği devrede çıkmış olan dergi, I. Dünya Savaşı'nın ağır şartlarından etkilenmesine rağmen yayımını sürdürmüş ve ilk sayılarında belirttiği amaçlarından ayrılmamıştır. Osmanlı Devleti içinde Türkçülük ve milliyetçilik fikirlerinin ortaya çıkmasında ve belli bir sisteme bağlanmasında rol oynayan İslâm Mecmuası üzerine yapılan bazı incelemelerde makalelerin bibliyografik dökümü yer almaktadır (Erdoğan, s. 12-89; Arai, s. 190-204).

BİBLİYOGRAFYA

Tarık Zafer Tunaya, İslâmcılık Cereyanı, İstanbul 1962, s. 77-88; Niyazi Berkes, Türkiye’de Çağdaşlaşma, Ankara 1973, s. 382-386, 389, 396; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi, Konya 1966, II, 535-537; Adil Erdoğan, İslâm Mecmuası’nın Sistematik İndeksi (1982), İÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Ktp., nr. 2346, s. 1-89; İsmail Kara, Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi: Metinler, Kişiler, İstanbul 1986, I, s. XLV-L, LXII-LXIII; Tûba Çavdar, İslâm Mecmuası’nın Türk Dönemsel Yayını İçinde Yeri ve Önemi (yüksek lisans tezi, 1988), İÜ Basın Yayın Yüksek Okulu; Hüseyin Kâzım Kadri, Ziya Gökalp’in Tenkidi (haz. İsmail Kara), İstanbul 1989, s. 54-58; Massami Arai, Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği (trc. Tansel Demirel), İstanbul 1994, s. 127-143, 190-204; Yıldız Akpolat-Davud, “II. Meşrutiyet Dönemi Sosyolojisinin Kaynakları II: İslâm Mecmuası”, Türkiye Günlüğü, sy. 45, Ankara 1997, s. 204-218; Zafer Toprak, “II. Meşrutiyet’te Fikir Dergileri”, TCTA, I, 127.

Tuba Çavdar

İSLÂM TARİH, SANAT ve KÜLTÜR ARAŞTIRMA MERKEZİ

İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı milletlerarası kültür ve araştırma kuruluşu.

İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (Research Centre for Islamic History, Art and Culture), İslâm Konferansı Teşkilâtı genel sekreterliği tarafından akılda kolay kalması için Istanbul Research Centre for Islamic Culture and Arts ibaresinden yapılan IRCICA kısaltması ile tanınır. Merkezin kurulması, Türkiye Cumhuriyeti'nin teklifi üzerine İslâm Ülkeleri Dışişleri Bakanları Konferansı'nın İstanbul'da yapılan yedinci toplantısında kararlaştırılmış (1976), kuruluş statüsü Dakar (1978) ve ilk yıllık çalışma programı İslâmâbâd (1980) toplantısında kabul edilmiştir. Elli altı üye ülkesi bulunan merkezin ilk genel direktörü İstanbul Teknik Üniversitesi profesörlerinden Doğan Kuban ve ikinci direktörü ise halen bu görevi sürdüren Ekmeleddin İhsanoğlu'dur. İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi'nin etkinlikleri, İslâm Konferansı Teşkilâtı genel sekreteri veya temsilcisiyle merkez genel direktörü ve üye ülkelerden üçer yıllık sürelerle seçilen kültür ve sanat konularında uzman on kişinin oluşturduğu yönetim kurulunun teklifi, İslâm Konferansı Teşkilâtı üst kurullarının kabul ve onayı ile gerçekleştirilir. Merkez İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı olarak 1983'te kurulan Milletlerarası İslâm Kültür Mirasını Koruma Komisyonu'nun (ICPICH) sekreterya ve faaliyet organı görevini de yürütmüş, bu kuruluş 2000 yılında kapatılarak bütün görevleri IRCICA'ya devredilmiştir. Görev yeri, Türkiye Cumhuriyeti hükümeti tarafından kullanımına tahsis edilen Yıldız Sarayı dahilindeki Seyir Köşkü, Çit Kasrı ve Yaveran Köşkü'dür. Milletlerarası kampanyalarda toplanan bağışlarla 1980-1986 yılları arasında restore ettirilen bu binalarda yönetim, araştırma, yayın, bilgisayar, kütüphane ve arşiv birimleri, fotoğraf stüdyosu, konferans ve sergi salonları bulunmaktadır. Yıldız Sarayı'ndaki dört odalı bir daire daha arşiv olarak kullanılmak üzere 1998'de bu binalara eklenmiştir.

Merkezin belli başlı görevleri, İslâm medeniyetinin bütün dünyada daha iyi tanınması ve anlaşılması için araştırmalar yapmak ve bunları yayımlamak, konferans, sempozyum ve sanat sergileri düzenlemek, İslâm tarih, kültür ve sanatıyla ilgili olarak bütün dünyada yapılan faaliyetleri izlemek ve duyurmak, bu alanlarda çalışan kişi ve kuruluşlar için bir odak vazifesi görmek ve aralarındaki iş birliğinin gelişmesine yardımcı olmaktır.

Bu görevler çerçevesinde 1980-2000 yılları arasında toplam yetmiş iki kitap yayımlanmış, yurt içinde ve dışında 160 sanat sergisi, halka açık 192 konferans ve

kırk milletlerarası toplantı düzenlenmiştir. Araştırma projelerinin sonuçları kaynak eser mahiyetindeki yayınlarla araştırmacıların istifadesine sunulmuştur. Yayımlanan eserler arasında araştırma ve sanat kitapları, bibliyografyalar, kataloglar, konferans tebliğleri ve fotoğraf al-bümleri bulunmaktadır.

Merkezin araştırma projelerinden biri, dünyanın çeşitli bölgelerindeki müslüman milletlerin tarihlerinin müslüman tarihçiler tarafından yazılmasını hedef almaktadır. Bu proje çerçevesinde Türkler'in, Orta, Güney ve Güneydoğu Asya, Doğu Avrupa, Balkanlar, Kafkasya ve Afrika müslüman milletlerinin tarih ve kültürleri üzerine araştırmalar yapılmakta ve milletlerarası konferanslar düzenlenmektedir. Türk tarihiyle ilgili olarak A Short History of Turkish-Islamic States: Excluding the Ottoman State (Ankara 1994) ve Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi (I-II, İstanbul 1994, 1998) adlı eserler yayımlanmıştır. 1986 yılında Pakistan'da "Güney Asya İslâm Tarih, Sanat ve Kültürü" adıyla milletlerarası bir seminer düzenlenmiş, burada sunulan bildiriler kitap haline getirilmiştir (Islam in South Asia, Islamabad 1995). Bruney, Endonezya ve Malezya hükümetleriyle iş birliği içinde Malay dünyası İslâm medeniyeti üzerine bir araştırma projesi gerçekleştirilmiş olup çalışmalar kitap olarak yayımlanmıştır (Islamic Civilisation in the Malay World, Kuala Lumpur 1997). 1996'da Dakar'da "Batı Afrika'da İslâm Medeniyeti", 1998'de Bakü'de "Kafkasya'da İslâm Medeniyeti" ve 2000 yılında Sofya'da "Balkanlar'da İslâm Medeniyeti" sempozyumları ve 1999'da İstanbul'da "Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim" kongresi düzenlenmiştir.

Merkezin yürütmekte olduğu belli başlı projelerden bir diğeri müslüman milletlerin bilim tarihiyle ilgilidir. Bu proje çerçevesinde araştırma eserleri, katalog ve bibliyografyalar neşredilmekte, milletlerarası sempozyumlar düzenlenmektedir. Yayımlanan başlıca kitaplar arasında Türkiye Kütüphaneleri İslâmî Tıp Yazmaları Kataloğu (İstanbul 1984), Açıklamalı Türk Kimya Eserleri Bibliyografyası (İstanbul 1985), Transfer of Modern Science and Technology to the Muslim World (İstanbul 1992), Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi (I-II, İstanbul 1997), Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi (I-II, İstanbul 1999) ve Osmanlı Coğrafya Literatürü Tarihi (I-II, İstanbul 2000) bulunmaktadır. Merkezin ayrıca yayımladığı kaynak eser koleksiyonlarının katalogları arasında da Köprülü Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu (I-III, İstanbul 1986), İstanbul Kütüphaneleri Arap Harfli Süreli Yayınlar Toplu Kataloğu (1828-1928) (İstanbul 1986), Kıbrıs İslâm Yazmaları Kataloğu (İstanbul 1995), el-Arşîfü'l-ʿOs̱mânî (Amman 1986) ve Ottoman Yearbooks (Salnames and Nevsals; İstanbul 1982) anılabilir.

Öte yandan 1515'ten 1980'e kadar altmış beş değişik dilde basılmış Kur'ân-ı Kerîm tercümelerinin bibliyografyasıyla (İstanbul 1986) el yazması tercüme ve tefsirlerin bütün dünya koleksiyonlarında bulunan nüshalarının bibliyografyası yayımlanmıştır (İstanbul 2000). Afrika ülkelerinde Hevsâ, Volof, Tamaşek, Songay, Kanuri, Fulfulde gibi çeşitli mahallî dillerde yapılan sözlü tercüme ve tefsirlerin ses kayıtları da derlenmektedir.

Merkezin en önemli faaliyet alanlarından biri de İslâm sanatları konusunda araştırma eserleri yayımlamaktır. Neşredilen kitaplar içinde Türkçe, Arapça, İngilizce, Malayca ve Japonca baskıları yapılan İslâm Kültür Mirâsında Hat Sanatı (İstanbul 1992) adlı albüm yer almaktadır. İstanbul'da 1983'te düzenlenen Milletlerarası İslâm Sanatları Sempozyumu'nu el sanatlarının çeşitli dallarıyla ilgili olarak gerçekleştirilen seminer ve festivaller takip etmiştir. Bu alandaki bir diğer önemli faaliyet de üç yılda bir düzenlenen ve beşincisi 2000 yılında yapılan milletlerarası hat sanatı yarışmasıdır. Ayrıca İslâm mimarisi konulu araştırma ve proje yarışması ile İslâm kültür mirası konulu fotoğraf yarışması düzenlenmiş, Süleymaniye Kütüphanesi'nin iş birliğiyle İstanbul'da Afrika ve Asya ülkelerinden uzmanların katıldığı, tarihî el yazmaları ve arşiv belgelerinin tamiri ve korunması konusunda

eğitim programları gerçekleştirilmiştir.

İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, Bosna-Hersek hükümetiyle iş birliği içinde Bosna-Hersek İslâm tarih ve kültürüyle ilgili araştırmalar yapmaktadır. Bu çerçevede Islamic Architecture in Bosnia and Herzegovina (İstanbul 1994), The Old Bridge (Stari Most) in Mostar

(İstanbul 1995), Studije o Bosni, Historijski Prilozi iz Osmansko-Turskog Perioda (İstanbul 1994), Population of Bosnia in the Ottoman Period (İstanbul 1994) ve A Survey of Islamic Cultural Monuments Until. The End of the 19th Century in Bosnia (İstanbul 1996) adlı beş kitap yayımlanmıştır. Bosna-Hersek'in mimari ve kültür mirasını tanıtmak, eserlerin onarımına ve korunmasına yardımcı olmak üzere 1994'ten beri her yıl bütün dünya üniversitelerinden mimarların katıldığı atölye çalışmaları düzenlenmektedir. Bosna-Hersek tarih, kültür ve mimarisine dair bir belge arşivi ve fotoğraf koleksiyonu meydana getirilmiş ve bu malzeme çeşitli ülkelerde sergilenmiştir. Ayrıca 1999'da Şârika Emîri Şeyh Sultan b. Muhammed el-Kāsımî'nin maddî desteğiyle Mostar'da XVI. yüzyıla ait Nezirağa Camii yeniden inşa ettirilerek ibadete açılmıştır.

Bütün dünyada İslâm kültür ve medeniyeti hakkında çalışmalar yapan akademik araştırma merkezleri, kütüphane, müze gibi kuruluşların adreslerini ve faaliyetleriyle ilgili bilgileri toplayarak bir veri bankası kuran İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi bu bilgileri rehber kitaplarda yayımlamaktadır (International Directory of Islamic Cultural Institutions, İstanbul 1984, 1991). Aynı şekilde "İslâm Ülkelerinde Kalkınmanın Kültürel Boyutları" başlıklı araştırma projesi çerçevesinde üye ülkelerdeki kültür hayatıyla ilgili eğitim, araştırma-geliştirme, yayıncılık, kütüphaneler, müzeler vb. konularda toplanan istatistik bilgileri de neşretmiştir (Cultural Dimensions of Development in the OIC Members States, İstanbul 1991).

İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi İslâm ülkelerinin tarih, kültür, dil, mimari, sanat ve sanat tarihleri üzerine elli dört dilde yazılmış yaklaşık 55.000 cilt kitap, süreli yayın ve çeşitli belgeler ihtiva eden bir kütüphane ile muhtelif ülkelerin halkları, sosyal hayatları, mimari ve sanat eserleriyle ilgili orijinal veya reprodüksiyon halinde olmak üzere 70.000

tarihî fotoğraftan meydana gelen bir arşiv kurmuştur. Arşivde Yıldız Fotoğraf Albümleri adıyla bilinen, XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyıl başında bir araya getirilmiş yaklaşık 35.000 fotoğraftan oluşan tarihî koleksiyonla çeşitli özel koleksiyonlardan derlenen fotoğraflar bulunmaktadır.

Merkez yılda üç defa İslâm tarihi, sanatı ve kültürü alanlarında bütün dünyada yapılan konferans, yayın, sergi vb. faaliyetlerle ve aynı zamanda kendi çalışmalarıyla ilgili gelişmelerin yer aldığı üç dilde bir haber bülteni yayımlamaktadır. İslâm ülkelerinde ve diğer ülkelerde benzer sahalarda çalışan yüzlerce araştırma merkezi ve akademik kuruluşla iş birliği yapan İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, Birleşmiş Milletler Teşkilâtı'nın ilgili kuruluşları ve özellikle UNESCO ile de ortak projeler yürütmektedir.

Merkezin bir diğer faaliyeti de dünya ilim çevrelerinde İslâm tarih ve kültürüne duyulan ilginin artmasına yardımcı olmak ve bu alandaki çalışmaları teşvik etmek amacıyla oluşturduğu IRCICA Araştırmada Mükemmellik Ödülleri'dir. İlk olarak merkezin onuncu kuruluş yıldönümü vesilesiyle 1990'da, ikinci olarak 1997'de ve üçüncü olarak 2000 yılında kutlanan yirminci kuruluş yıldönümü münasebetiyle çeşitli sahalardaki çalışmalarıyla tanınan ilim adamlarına ödül verilmiştir. Ayrıca bu yıldönümü münasebetiyle geçen yirmi yılın çalışmalarının tarihçesi bir kitap halinde yayımlanmıştır (IRCICA 1980-2000, İstanbul 2000).

Zeynep Durukal

İSLÂM TETKİKLERİ ENSTİTÜSÜ

31 Mayıs 1933 tarih ve 2252 sayılı kanunla gerçekleşen üniversite reformu ile birlikte İstanbul Dârülfünunu İlâhiyat Fakültesi lağvedildiğinde burada görevli olan öğretim üyelerinden bir kısmı emekliye ayrılmış, bir kısmı da İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nde görevlendirilmiştir. İlâhiyat Fakültesi'nin lağvedilmesiyle ortaya çıkacak boşluğu bir ölçüde doldurmak üzere aynı kanun gereği Edebiyat Fakültesi bünyesinde öğrencisi olmayan İslâm Tetkikleri Enstitüsü kurulmuş, İlâhiyat Fakültesi'nin öğretim üyelerinden bazıları bu enstitüde görevlendirilmiş ve müdürlüğüne M. Şerefettin Yaltkaya getirilmiştir. İsviçreli Albert Malche'ye hazırlatılan üniversite reformu raporunda Edebiyat Fakültesi'ne bağlı, "ulûm-i dîniyye" veya "diyanet ve İslâm felsefesi tarihi" adıyla öğretim yapacak, ders programı da metafizik ve din felsefesi, Kur'an tarihi ve tefsiri, İslâm dini ve hukuku tarihi, Arapça, Farsça ve hadis şeklinde olacak bir bölüm açılması teklif edilmişse de bu madde dikkate alınmamış, sadece İslâm inançları, tarih, kültür ve medeniyeti alanlarında ilmî araştırma yapacak İslâm Tetkikleri Enstitüsü kurulmuştur. Fakat enstitüde öğrenim görmek için başvuran çok sayıdaki öğrencinin talepleri 6 Kasım 1936'da Edebiyat Fakültesi Meclisi'nde görüşülmüş ve reform kanununda eğitim öğretime izin verilmediği gerekçesiyle kabul edilmemiştir. Zamanla, görevli hocaların emekliye ayrılması veya ölümleri üzerine boşalan kadrolara yeni tayinler de yapılmadığından enstitü 1941 yılında kapanmıştır.

1946'da Türkiye'nin çok partili hayata geçiş hazırlıklarıyla birlikte üniversitenin özerk bir yapıya kavuşturulması gündeme gelmiş, nihayet 18 Haziran 1946 tarihinde yürürlüğe giren 4936 sayılı Üniversite Kanunu'nun 2. maddesi uyarınca üniversite ve fakülteler yeni enstitü, bilimsel araştırma, öğretim ve yayım kurumları açmaya yetkili kılınmıştır. Bir süre sonra Edebiyat Fakültesi Umumi Türk Tarihi Kürsüsü öğretim üyesi Zeki Velidi Togan, kapanan İslâm Tetkikleri Enstitüsü'nü

yeniden kurmak üzere Edebiyat Fakültesi nezdinde teşebbüse geçmiş, konunun 27 Aralık 1949 tarihinde toplanan profesörler meclisi gündemine alınmasıyla müzakereler başlamış, nihayet 16 Mayıs 1950'de İslâm

Araştırmaları Enstitüsü adıyla faaliyete geçmesi karara bağlanmışsa da üniversite senatosundan geçmesi ancak 1953 yılında gerçekleşmiş ve ilk müdürlüğüne Zeki Velidi Togan, müdür yardımcılığına da Fuat Sezgin getirilmiştir. Enstitünün kuruluş amacı, yayımlanan yönetmeliğin 2. maddesinde "İslâm kültür ve medeniyeti üzerinde araştırma ve yayınlar yapmak" şeklinde belirtilmiştir.

İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nde İslâm İlimleri ve Medeniyetleri Kürsüsü adıyla sertifika yetkisi olan bir kürsünün kurulması yolunda Z. Velidi Togan'ın yaptığı birçok teşebbüs üniversite senatosu tarafından kabul edilmediği için sonuçsuz kalmıştır. Bunun üzerine fakülte profesörler meclisi, Umumi Türk Tarihi Kürsüsü çerçevesinde sadece İslâmiyat'a giriş mahiyetinde serbest dersler (konferans) verilmesi yönünde karar almış, bu dersleri vermek üzere Muhammed Hamîdullah sözleşmeli öğretim üyesi olarak davet edilmiş ve bu görevi yirmi üç yıl yürütmüştür.

Zeki Velidi Togan, müdürlüğü sırasında enstitüye bir kısmı Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi'nden intikal eden, birçoğunu da kendi şahsî teşebbüsleriyle satın aldığı kitaplardan oluşan zengin bir kütüphane kazandırmıştır. Özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslâm dini, tarihi ve medeniyeti alanında Batı'da yayımlanan süreli yayınları temin ederek çok değerli bir koleksiyon vücuda getirmiştir (İTED, III/3-4 [1966], s. 292-297). Ayrıca enstitünün kuruluşuyla birlikte yayın organı olarak İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi'nin ilk sayısı 1953'te yayımlanmışsa da 1995 yılına kadar ancak dokuz sayı çıkabilmiştir. Enstitüde Z. Velidi Togan'dan sonra sırasıyla Tayyip Gökbilgin, Salih Tuğ, Bekir Kütükoğlu ve Mahmut Kaya müdürlükte bulunmuştur.

2547 sayılı Yüksek Öğretim Kanunu gereğince İslâm Araştırmaları Enstitüsü, İslâm Araştırmaları Merkezi adını almıştır. Halen herhangi bir kadrosu ve ödeneği olmaksızın başka anabilim dallarından görevlendirilen bir öğretim üyesinin müdürlüğünde varlığını sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmet Saray, İstanbul Üniversitesi Tarihi, İstanbul 1996, s. 84-85; Halis Ayhan, Türkiye'de Din Eğitimi, İstanbul 1999, s. 48-50; Z. Velidi Togan, "Önsöz", İTED, I/1 (1954), s. VI-VII; "İslâm Araştırmaları Enstitüsü ve Umumî Türk Tarihi Kürsüsü Çalışmaları", a.e., III/3-4 (1966), s. 269-297.

Mahmut Kaya

İSLÂM-TÜRK ANSİKLOPEDİSİ

İstanbul'da 1940-1948 yılları arasında çıkan, ancak "A" maddeleri tamamlanmadan yayımı duran ansiklopedi.

Eşref Edip (Fergan), İsmail Hakkı İzmirli, Kâmil Miras ve Ömer Rıza Doğrul'dan oluşan bir yazı heyetinin idaresi altında Âsâr-ı İlmiyye Kütüphanesi'nin yayını olarak neşre başlamıştır. "Muhîtü'l-maârîfi'l-İslâmiyyeti't-Türkiyye" alt başlığı ve "Türk-İslâm mütehassıs âlimlerden mürekkep bir heyet tarafından telif olunmuştur" kaydıyla yayımlanan ansiklopedinin ilk forması 25 Teşrînievvel 1940 tarihini taşır. On altışar sayfalık formalar halinde İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası'nın içinde dergiyle beraber çıkan ansiklopedinin elli formada tamamlanan 798 sayfa hacmindeki ilk cildinde (1941), sona ilâve edilen yirmi dört madde ile beraber "Â" ile (uzun A) başlayan bütün maddeler tamamlanmıştır. Cildin sonunda yer alan fihristte çeşitli ilim dallarına ait toplam 513 madde ismi yazar adlarıyla beraber yer alır. 74. formada 384 sayfa olarak yarım kalan II. cilt ise normal "A" ile başlayan 370 maddeyi ihtiva eder ve "Abdülganî b. İsmâil b. Abdülganî en-Nablusî" maddesinin yarısına kadar gelir. Latin harfli ansiklopediler için alışılmış olmayan iki ayrı "A" harfine dayalı sistem okuyucuları şaşırtmış, bazı tenkitçilerde birtakım maddelerin atlanmış olduğu kanaatini uyandırmıştır.

İslâm-Türk Ansiklopedisi'nin yayımlanmaya başladığı dönemde Türkiye'de ilmî ve akademik seviyede İslâmî yayın hemen hemen yok denecek durumdaydı. Bu konu, 1-5 Mayıs 1939'da gerçekleştirilen I. Türk Neşriyat Kongresi'nde görüşüldü. Kongreyi takip eden günlerde Maarif Vekâleti, Hollanda'nın Leiden şehrinde İngilizce, Fransızca ve Almanca olmak üzere üç dilde yayımlanan İslâm Ansiklopedisi'nin Türkçe'ye çevrilmesini kararlaştırdı. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde bu amaçla bir tercüme bürosu kuruldu. Ancak söz konusu yayın hakkında tamamen şarkiyatçı misyoner zihniyetiyle hazırlandığı, ilmî yanlışlarla ve İslâmiyet'e aykırı kanaatlerle dolu olduğu, tarafgir yaklaşımlarla asılsız iddialara yer verildiği şeklinde basında çıkan yazılar üzerine Maarif Vekâleti eserin aynen tercümesinden vazgeçerek bazı maddelerin tâdil, ikmal ve yeniden

telifini kararlaştırdı. Bu şekilde yayımlanmaya başlanan İslâm Ansiklopedisi’ne fasikülleri çıktıkça tenkitler de devam etti. Esasta bu ansiklopedinin tenkidi düşüncesinden doğan İslâm-Türk Ansiklopedisi, böyle bir çalışmada maddelerin nasıl olması gerektiğini ortaya koymak için neşredilmiştir. Ansiklopedi yayın hayatı boyunca, İslâmlık ve Türklük alanında doğru bilgileri ihtiva eden bir eserin ancak müslüman ve Türk müellifler tarafından yazılabileceği, yabancıların hazırladığı bu gibi eserlerin hem yetersiz hem de maksatlı yanlışlarla dolu olduğu, dolayısıyla ihtiyacı karşılayamayacağı fikrini ispata çalışmış, ansiklopedide ve mecmua kısmının hemen her sayısında İslâm Ansiklopedisi’nin orijinal ve Türkçe neşirlerinde görülen yanlışlar tenkit edilmiştir. Ansiklopediyi çıkaranlar, ilk cildin başında yer alan mukaddime mahiyetindeki yazılarında müslüman Türk yazarların da bir ansiklopedi çıkarabileceklerini ısrarla vurgulamışlar, eserin bizzat kendisini bu fikri ispat için delil olarak göstermişlerdir.

Ansiklopedinin I. cildinin başında yer alan yirmi sekiz sayfalık girişte İslâm itikadının temeli, getirdiği inkılâp, ilme ve medeniyete verdiği önem anlatılmış, bugün karşılaşılan meselelerin çözümü için yeni bir hamleye ihtiyaç olduğu belirtilmiştir. “Esas Programımız” başlıklı yazıda da konularını Kur’an, hadis, İslâm tarihi, İslâm âlimleri, edebiyat, güzel sanatlar, fikir ve din hareketleri ve İslâm’a Türkler’in hizmetinin oluşturacağı ifade edilmiştir. Giriş bölümü, İsmail Hakkı İzmirli’nin kaleme aldığı “İslâm Âleminde Yazılan Ansiklopediler” başlıklı kısımla sona ermektedir.

Mimari ve hatla ilgili birkaç fotoğrafın dışında resimsiz sayılabilecek olan İslâm-Türk Ansiklopedisi’nde bazı maddeler çok ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. Kavramlar önce dil açısından, daha sonra da Kur’an’da, hadislerde, fıkıhta, kelâmda, medenî hukukta, tıpta geçen bahisleriyle incelenmiştir. Her maddenin içinde kaynaklar gösterilmiş, ayrıca madde sonuna bibliyografya konmuştur. Bazı maddelerde “Tenkid” veya “İntikad” ara başlığıyla İslâm Ansiklopedisi’ndeki hatalara ve eksiklere işaret edilmiştir. İslâm-Türk Ansiklopedisi’nde yer alan maddelerin eksiksiz ve hacim bakımından birbiriyle dengeli olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira alınmış olanlara göre daha başka maddelerin de girmesi gerekirken madde hacimleri arasında da dikkati çekecek kadar ölçüsüzlük vardır.

Mecmuanın 65-66. sayısında verilen bilgiye göre başlangıçta Maarif Vekâleti kütüphaneler için 150'şer sayı satın almakta iken daha sonra bundan vazgeçmiştir. Ayrıca kâğıt teminindeki güçlüklerden, abone bedellerinin tahsil zorluğundan, tanıtım ve dağıtımdaki aksaklıklardan, resmî makamların destek olmayışından bahsedildiği dikkate alınırsa ansiklopedi yayımının bir süre sonra tamamen durmasının malî sıkıntılardan kaynaklanmış olduğu düşünülebilir.

İslâm-Türk Ansiklopedisi'nin çoğu imzalı olan maddelerinin başlıca yazarları şunlardır: Abdülkadir İnan, Ahmet Hamdi Akseki, Süheyl Ünver, Ali Himmet Berki Ali Nihad Tarlan, Burhan Toprak, Efdaleddin Tekiner, Eşref Edip Fergan, Fahrettin Kerim Gökay, Fatin Gökmen, Hasan Hüsnü Erdem, Hıfzı Timur, İbrahim Hakkı Konyalı, İsmail Hakkı İzmirli, Kâmil Miras, İbnülemin Mahmud Kemal İnal, Mahmut Bedrettin Yazır, Mazhar Osman Uzman, M. Şakir Ülkütaşır, Mehmet Zeki Pakalın, Mustafa Namık Çankı, Necmeddin Okyay, Osman Nuri Ergin, Ömer Nasuhi Bilmen, Ömer Rıza Doğrul, Ragıp Hulusi Özdem, Refik Ahmet Sevengil, Sadettin Nüzhet Ergun, Sıddık Sami Onar, Şemsettin Günaltay, Tâhir Olgun.

Ansiklopedinin içinde yer aldığı derginin 1-77. sayıları on beş günlük, daha sonrakiler haftalık olmakla beraber çıkış tarihlerinde düzensizlik ve atlamalar bulunmaktadır. Asıl ansiklopedi formasının iki yapraklı kapağı görünümünde olan dergi, 50. sayıya kadar hemen hemen sürekli olarak koruduğu bu sayfalarda, daha çok ansiklopediyi ve yazarlarını tanıtan, o formadaki maddenin önemini belirten, abone ve bayilere hitap eden, zaman zaman da ansiklopedi hakkında basında çıkan yazıları iktibas ederek onlara cevap veren bir tanıtım dergisi niteliğindedir. 51-66. sayıları arasında sekiz, daha sonra on altı sayfa olarak çıkan dergide konular yine dinî çerçevede olmakla beraber zenginleşmiş, dünya milletlerinde dinin yeri, İslâm tarihinden parçalar, Batı'da din öğretimi, "Türkiye'de İslâm cemaati teşkilâtı" hakkında anket gibi değişik meseleler yer almıştır. Derginin 100. ve son sayısı Nisan 1948 tarihini taşımaktadır. Bu sayıda ansiklopedinin ve mecmuanın devam edeceği belirtilmişse de ansiklopedi sadece dört forma daha ve eskisi gibi iki yapraklık dergi sayfası içinde verilmekle kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İslâm-Türk Ansiklopedisi, İstanbul 1941-48; Eşref Edip [Fergan], İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1940, tür.yer.; Ayhan Aykut, Türkiye'de Ansiklopediciliğin Doğuşu ve Gelişmesi (yüksek lisans tezi, 1989), İÜ Ed.Fak., s. 82-86; Mustafa Kutlu, "İslâm-Türk Ansiklopedisi", TDEA, V, 1-2.

Ayhan Aykut

İSLÂM ÜLKELERİ İSTATİSTİK, EKONOMİK ve SOSYAL ARAŞTIRMA ve EĞİTİM MERKEZİ

İslâm Ülkeleri İstatistik, Ekonomik ve Sosyal Araştırma ve Eğitim Merkezi (Statistical, Economic and Social Research and Training Centre for Islamic Countries [SESRTCIC]), İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üye ülkeler arasında ekonomik dayanışma ve iş birliğini geliştirmek amacıyla, Trablus'ta (Libya) yapılan VIII. İslâm Dışişleri Bakanları Konferansı'nda (Mayıs 1977) alınan bir kararla kurulmuş ve 1 Haziran 1978 tarihinden itibaren Ankara'daki merkezinde çalışmalarına başlamıştır. Kısaca "Ankara merkezi" olarak da anılan bu teşkilâtın genel kurul, yönetim kurulu ve genel direktör olmak üzere üç organı vardır. İslâm Konferansı Teşkilâtı genel sekreterinin ve üye ülkelerin temsilcileriyle genel direktörden meydana gelen genel kurul merkezin en yüksek karar organıdır; yılda bir defa toplanır. İslâm Konferansı Teşkilâtı genel sekreterince tayin edilen genel direktör, genel kurul tarafından seçilen on kişilik yönetim kuruluna karşı sorumludur. Faaliyetler, dışişleri bakanlarının yıllık toplantısında onaylanan çalışma programı çerçevesinde yürütülür. Merkez bütçesinin ana gelir kaynağı üye ülkelerin katkı paylarından oluşur.

Kuruluşun ana faaliyetleri şöylece sıralanabilir: Sosyal ve ekonomik konularda istatistik bilgileri toplamak, bunları değerlendirerek üye ülkelerdeki ekonomik ve sosyal gelişmeleri incelemek, söz konusu bilgilerle inceleme sonuçlarını üye ülkelere dağıtmak, teknik iş birliği ve eğitim programları çerçevesinde seminer, konferans ve çeşitli toplantılar düzenlemek, İslâm Konferansı Teşkilâtı zirve ve dışişleri bakanları toplantılarının gündemlerindeki ekonomiyi ilgilendiren maddelerin belgelerini hazırlamak ve ilgilendiği konularda süreli, süresiz yayınlar yapmak. Merkezin süreli yayınları şunlardır:

The Statistical Yearbook of the OIC Countries (yıllık; İngilizce, Arapça), Statistical Pocketbook of the OIC Countries (yıllık; İngilizce, Fransızca, Arapça), Training Opportunities in OIC Member Countries (yıllık; İngilizce), Information Series on OIC Countries (altı aylık; belirlenen değişik konu başlıkları üzerine hazırlanır; İngilizce), The Journal of Economic Cooperation Among Islamic Countries (üç aylık; İngilizce, Arapça), Information Report (üç aylık; İngilizce, Fransızca, Arapça). Süresiz yayınları ise düzenli biçimde yayımlanan araştırma raporları, çeşitli bilimsel toplantılarda sunulan tebliğler ve eğitim programlarıyla ilgili belgelerle İslâm ülkelerine dair mevzuat ve bilgi boşluğunu doldurmak amacına yönelik doğruca kaynağından derlenen referans niteliğindeki bilgileri içeren "Directory Series" ve "Legislation Series" adlı dizilerden oluşmaktadır.

Her üye ülke için sosyoekonomik göstergelerin yer aldığı ayrıntılı bir veri bankasına sahip olan merkez, bu bilgileri 1998 yılında faaliyete geçirilen internetteki web sitesinde (http://www.sesrtcic. org) İngilizce ve Arapça olarak kullanıma sunmaktadır. Sitede ayrıca İslâm Ülkeleri İstatistik, Ekonomik ve Sosyal Araştırma ve Eğitim Merkezi, İslâm Konferansı Teşkilâtı ve üye ülkeler hakkında harita, grafik ve çeşitli bilgilere ulaşmak mümkündür. Aynı şekilde süreli yayınlardan The Journal of Economic Cooperation Among Islamic Countries'in bütün sayıları ile Training Opportunities in OIC Member Countries'in son sayısı ve merkezde hazırlanan raporların tam metinleri de bu sitede yer almaktadır. Merkezin üye ülkelerin sosyal ve ekonomik yapılarıyla ilgili kitapları içeren araştırmacıların hizmetine açık bir de kütüphanesi vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah al-Ahsan, The Organization of the Islamic Conference, Herndon 1408/1988, s. 31-32; Mahmut B. Aykan, Turkey's Role in the Organization of the Islamic Conference: 1960-1992, New York 1994, s. 162-163; Noor Ahmed Baba, Organisation of Islamic Conference, Dhaka 1994, s. 228-229; "Le centre d'Ankara: Recapitulation de ses cinq première annees et

l’avenir”, Journal of Economic Cooperation, IV/16, Ankara 1983, s. 20-37; “Ankara Centre Celebrates Ninth Anniversary”, Information Report, III/9-10, Ankara 1987, s. 13-21; “An Interview with the Director of the Ankara Centre”, a.e., IV/15-16 (1988), s. 17-27.

Erdinç Erdün

İSLÂMÂBÂD

(إسلام آباد)

Pakistan İslâm Cumhuriyeti'nin başşehri.

Tarih öncesi çağlardan itibaren iskân gören Potwar platosunun kuzey kesiminde, zengin tabii güzelliğe sahip Murree tepelerinin eteğine kurulmuştur; şehrin merkezi 65 km^2'lik bir alanı kaplar. Deniz seviyesinden yüksekliği 503-610 m. arasında değişen engebeli bir arazi üzerindedir. Kurulduğu 1960'ların başlarında büyüme hızı sıfır olan nüfusu bugün bir milyona yaklaşmış durumdadır; nüfusun çoğunluğunu ülkenin her kesiminden gelip buraya yerleşenler oluşturur. Şehrin 1998'deki nüfusu 901.137'dir.

Yeni bir başşehir kurma fikri, Hindistan alt kıtasının bölünüp Pakistan'ın doğmasını bekleyen Muhammed Ali Cinnah ve diğer müslüman liderler tarafından Haziran 1947'de tasarlanmıştı. Ancak devletin başlangıçta çeşitli problemlerle karşılaşması dolayısıyla tasarı gerçekleştirilemedi ve yönetim Karaçi'den yürütüldü. 1950'li yıllarda Karaçi'nin bu görevi daha fazla taşıyamayacağı anlaşılınca hükümet yeni başşehrin savunma özellikleri, iklimi, kaynakları ve tabii güzellikleri bakımından uygun olduğu görülen Potwar platosunda kurulması konusunu gündeme getirdi. Bu düşünce zamanın devlet başkanı Eyyûb Han tarafından da olumlu karşılandı ve Eylül 1959'da bu işin planlanması için bir komisyon oluşturuldu; yeni merkezin inşası tamamlanıncaya kadar 15 km. mesafede bulunan Ravalpindi geçici başşehir ilân edildi. 1960'ta topografik incelemeler tamamlanarak ikametgâh bölgelerinin gelişmesine öncelik veren ve şehir merkezinin dinamik büyümesini göz önünde tutan bir plan benimsendi. Birbirine paralel şeritler halinde düzenlenen bu planda yönetim birimleri, diplomatik temsilcilikler, kamu binaları, ikametgâh mahalleri, ticarî bölge ve endüstriyel alanlar bulunuyordu; parklar, yeşil alan ve kırsal bölgeler ayrıca planlanmıştı. Bu tasarım kısa zamanda gerçekleşti ve 1963'te şehir yerleşime açıldı; Kasım 1966'da buranın başşehir olduğu resmen ilân edildi.

Bugün İslâmâbâd geniş yolları, sağlık kuruluşları, alışveriş merkezleri, okulları, eğlence yerleri, parkları, oyun alanları

yanında Şekerpâriyân ve Dâmenikûh'taki mesire yerleriyle modern bir şehir görünümündedir. Atletizm sahası ve stadyum iç ve dış spor karşılaşmaları ihtiyacını karşılar. Şehirde üç yüksek öğrenim kurumu vardır; bunlar Kāid-i Âzam Üniversitesi, Allâme İkbal Açık Öğretim Üniversitesi ve Milletlerarası İslâm Üniversitesi'dir. Bunların yanında Pakistan Atom Enerjisi Komisyonu dahil birkaç araştırma enstitüsü bulunmakta, Millî Arşiv ve Millî Kütüphane birer araştırma kurumu olarak hizmet vermektedir.

İslâmâbâd'ın mimarisi hem modern hem de İslâmî geleneği yansıtır. Birinci kategoriyi temsil eden yapılar başbakanlığın, bakanlıkların ve meclisin yer aldığı merkezî alanda toplanmıştır. İkinci kategoriye dünyanın en büyük camilerinden biri olan Faysal Camii örnek teşkil eder. Planı Türk mimarı Vedat Dalokay tarafından çizilen cami, heybetli görünüşünün yanı sıra zarafet ve ihtişamı ile çevrenin bir tamamlayıcısıdır ve kilometrelerce uzaktan görülebilen siluetiyle İslâmâbâd'ın sembolü olmuştur. İslâmâbâd milletlerarası hava limanı ülkede Karaçi'den sonra dış dünya ile irtibatı sağlayan tek hava limanıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İhsan Hakkī, Bâkistân mâżîhâ ve ḥâżiruhâ, Beyrut 1393/1973, s. 213-214; M. Hanif Raza, Islāmābād and Environs, Islamabad, ts.; M. A. Aziz, A History of Pakistan, Lahore 1979, s. 217, 239, 279; M. Ismail Zabih, Islāmābād, Karachi 1984; Islāmābād (nşr. Muhammad Zubair), Islamabad 1986; S. Manzoor Alam, "The Concept of the Islamic City and the Planning of Islāmābād", IC, LIX/3 (1985), s. 189-202; A. S. Bazmee Ansari, "Islāmābād", EI² (İng.), IV, 177; Ali Rıza Nekavî, "İslâmâbâd", DMBİ, VIII, 588-590.

M. Naeem Qureshı

İSLÂMBOL

(bk. İSTANBUL).

İSLÂMCILIK

XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkan dinî-siyasî ideoloji.

İslâmcılık İslâm'ı inanç, düşünce, ahlâk, siyaset, idare ve hukuk bakımından hayata hâkim kılmak, müslümanlar arasında birlik ve dayanışmayı tesis ederek İslâm ülkelerini Batı karşısında geri kalmışlıktan kurtarmak amacına yönelik bir çözüm arayışı olarak XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı aydınları tarafından dile getirilmeye ve tartışılmaya başlanmıştır. İlk defa Yeni Osmanlılar arasında gündeme gelen bu ideoloji, II. Abdülhamid döneminde faydacı bir politika unsuru olarak değerlendirilmiş, II. Meşrutiyet'ten sonra ihya ve ıslah çizgisinde bir İslâm düşüncesi şeklinde takdim edilmesinin yanında alternatif ve modernist bir toplum ve devlet yönetimi projesi olarak Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar varlığını sürdürmüştür. Cumhuriyet döneminde bu hareketin giderek ilmî ve kültürel bir ilgi alanı haline dönüştüğü, 1960'lardan itibaren de adlandırma aynı kalsa bile mahiyet değişimine uğrayarak yeni bir nitelik ve popüler kimlik kazandığı görülür. Yeni Osmanlılar'dan itibaren İslâmcılık hareketi içerisinde yer alan aydınların ilmî ve fikrî faaliyetleri hukuktan sanat ve edebiyata kadar birçok alanda farklı bir çizgi ve literatürün oluşmasına yol açmıştır.

Teşekkül Devri. XIX. yüzyıla hemen her alanda Batılı devletlerin ağır baskısı altında giren İslâm dünyasında Avrupa'nın sömürgeleştirme hareketine karşı koyabilmek ve İslâm toplumunun Batı karşısında gerilediğini hissettiği alanlarda gelişmesini sağlayabilmek için dünya İslâm dayanışması fikri geliştirildi. İslâm'ın özünde var olan birlik ve kardeşlik ruhunun Osmanlı'nın temsil ettiği hilâfet kurumu etrafında modern anlamda siyasî ideoloji olarak formüle edilmesi Tanzimat döneminin aydınları olan Yeni Osmanlılar tarafından gerçekleştirilmiştir. Bununla birlikte Yeni Osmanlılar İslâmcılığın yanında Osmanlıcılık, Türkçülük ve Batıcılık gibi akımların ideolojik çerçevelerinin ilk defa tartışıldığı bir kaynak olma özelliğini de taşımaktadır. İslâmcılık fikrinin oluşumunu hazırlayan sebepler şu şekilde ifade edilebilir: 1. XIX. yüzyılda müslümanlar eğitim, ilim ve teknoloji alanındaki geri kalmışlıktan kurtulmak için bir taraftan

Batı'nın ilim ve teknolojisini almanın gerekliliği üzerinde dururken diğer taraftan Batı'nın pozitivist ve materyalist kültürüne karşı kendi inanç ve geleneklerini koruyup geliştirmek amacıyla bir dönüşüm ve değişim içerisine girmişlerdir. Bunun sonucunda ortaya çıkan kültürel canlanma ve hareketlilik İslâmcılığın entelektüel zeminini oluşturmuştur. 2. Tanzimat tecrübesi ve bilhassa Islahat Fermanı'nın getirdiği müslümangayri müslim eşitliğinin sebep olduğu toplumsal huzursuzluk sürecinde kendilerini devletin sahibi telakki eden müslümanlar, artık "milleti hâkime" statülerini kaybedecekleri endişesiyle itirazlarını dile getirirken aynı zamanda yapılanları şeriattan sapma olarak değerlendiriyor, buna karşı dine sıkı sıkıya sarılmak gerektiğini söylüyorlardı. Bunun yanı sıra Tanzimat dönemi boyunca hem eşitlik politikalarının hem de yenileşme çabalarının gereği olarak özellikle hukuk düzeninde yapılan değişiklikler ve Avrupa'dan iktibas edilen kanunlar halkta dinî hassasiyetin gelişmesine ve İslâmcı tepkilere kaynaklık etmiştir. 3. XIX. yüzyıl ortaları, Avrupa devletlerinin sömürge siyasetlerinde köklü değişikliğe giderek İslâm ülkelerinin doğrudan işgal ve ilhakıyla hâkimiyetlerini tesis etmelerinin ivme kazandığı dönemdir. Endonezya, Orta Asya ve Hindistan bu süreci yaşadı. Bunun üzerine sömürge durumundaki müslümanlar Osmanlı Devleti'nden yardım talep ettiler. Hilâfet telakkisinden güç ve ilham alan bu yöneliş, Osmanlı aydınlarının dikkatlerini sınır ötesi İslâm dünyasının gerçeklerine çevirdi ve bu yöndeki gelişmeler giderek dünya İslâm dayanışması fikrinin olgunlaşmasını sağladı. O zamana kadar aralarında ciddi bir organizasyon bulunmayan İslâm milletleri birleşip bir güç oluşturabilirlerse Avrupa'nın ilerleyişi durdurulabilecekti. Birleşmenin nasıl gerçekleşeceği meselesi dinin millî ve milletlerarası siyasette aktif rol üstlenmesiyle, dinin temel kavram ve amaçlarının buna uygun yeni bir içerik kazanmasıyla, yani sonuçta dinin ideolojiye dönüşmesiyle halledilecekti. İslâmcılık ilk defa, bu süreci ve dönüşümü temsil eden ve siyasî niteliği ağır basan bir tez olarak ortaya çıktı.

Dönüşümün öncüsü olan Yeni Osmanlı hareketinin yapısı bu süreçteki önemli bir husustur. Düşünce hürriyetinden yola çıkan Yeni Osmanlılar'ın kısa vadedeki hedefleri "usûl-i meşveret" adını verdikleri demokrasi, "meşrutiyet" dedikleri anayasal düzen ve "şûra" dedikleri meclistir. Osmanlı toplumu için yeni olan bu hedefe ulaşmada gerekli halk desteğini sağlamanın ve "Tanzimat diktatörleri"ne karşı muhalefeti güçlendirmenin

yolu ise en güçlü toplumsal dinamik olan dinin temel prensiplerine dayanan bir söylem geliştirmektir. Dinin bir bakıma siyasî ifade biçimi kazanması anlamını taşıyan bu aşamada kısa sürede alternatif bir dünya için İslâmcı tezler geliştirilmeye başlanacaktır. Bu anlayış, aynı zamanda merkezî iktidara hâkim olup bir an önce hedefe ulaşma iddiası taşıdığı için siyasetle İslâmcılığı birleştirerek Türk tarihinde

bundan sonra devam edecek olan bir geleneğin de başlangıcı sayılmaktadır.

İslâmcılığın ideolojik yapısı doğuş devresinde iki farklı boyutta gelişti. İlk boyutta, İslâm'ın genel prensiplerini ve evrensel tebliğini XIX. yüzyılın yeni modellerine göre yorumlayıp formüle eden modern tezler yer almaktadır. İkinci boyut ise yine modern anlamda bir milliyetçilik olarak sonuçlandırılabilecek tarzda geliştirilen ittihâd-ı İslâm düşüncesidir. Buradan hareketle İslâmcılık, modern Batı'nın sosyal ve siyasal alanın merkezine yerleştirdiği birçok yeni kavram ve kurumu dikkate alarak bunları reddetme, kabul etme veya kendi kavram ve kurumlarıyla telif etme çabası içine girmiştir. Böylece İslâmiyet bu yeni sistemler karşısında savunulabilecek ve bu yeni formdan evrensel tezler, kuramlar üretilebilecekti. İlk olarak demokrasi yerine "meşveret" gündeme alınıp İslâmî delillerle yeni bir süreç başlatıldı. Bunu parlamento yerine "şûra", seçmenler yerine "ehlü'l-hal ve'l-akd" gibi İslâm düşüncesinde arka planları olan kavramların öne çıkarılması takip etti (meşveret kavramını demokrasiye yakın bir anlamda ilk defa Tunuslu Hayreddin Paşa kullanmıştır). Nâmık Kemal'in yazılarında teorik temellerine kavuşan bu çaba, onun Hürriyet gazetesinin yedi sayısında (ilki, sy. 12, 14 Ekim 1868) "Usûl-i Meşverete Dair Mektuplar" başlığıyla yayımladığı yazı serisinde demokrasiye şer'î dayanaklar bulma ve dinî itirazların cevaplandırılması etrafında gelişti.

Aynı şekilde Fransız İhtilâli'nin slogan haline getirip demokrasinin temeline oturttuğu "halk egemenliği" fikri de Yeni Osmanlılar tarafından dinî dayanaklar inşa edilerek savunuldu. Halk hâkimiyetiyle Allah'ın hâkimiyeti arasında görünen çelişki "tabii hukuk" doktriniyle çözümlenmişti. İlâhî ve beşerî düzenlemeler arasındaki uçurumu kapatmak ve mantıklı bir köprü oluşturmak için kullanılan tabii hukuk doktrininin basit bir mantığı, fakat önemli sonuçları vardır. Tanrı dünya için ilâhî kanunlar vazetmiştir. İnsan

kendisi için iyi ve faydalı olan bu kanunlara uygun yaşamaktadır. Buna göre her toplumda geliştirilen hukuk normları ilâhî iradeye uygun olmalıdır. Bu mantık, Yeni Osmanlılar'ın şeriatı yeniden ve bütünüyle hâkim kılma teşebbüslerinin teorik kurgusunu teşkil etmiştir.

Yeni Osmanlılar, öngördükleri siyasî değişimi evrensel bir açılımla desteklemek ve tamamlamak için Batı'daki panslavizm ve pancermenizm kavramlarından ilham alarak "ittihâd-ı İslâm" (panislâmizm) kavramını kullandılar. İlk defa 1869'da Hürriyet gazetesinde yer alan ittihâd-ı İslâm kavramı (Nâmık Kemal, Hürriyet, sy. 46, 10 Mayıs 1869), belirtilen içeriğiyle önce Yeni Osmanlılar'ın Avrupa yayınlarında yer almış, 1871 yılına kadar hararetle tartışılmış, 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'na kadar da Osmanlı düşünce dünyasında âdeta bir kitle ideolojisine dönüşmüştür. Tartışmaların odağında, İslâm dünyasının Osmanlı Devleti'nin liderliğinde bir araya gelerek kurtuluşa ereceği tezi vardı. Buna göre müslümanların geri kalmasını ve yabancı boyunduruğu altına girmesini engelleyecek tek çare ittihattır. İttihat, İtalyanlar'ın millî birliklerini kurmaları gibi halktan kaynaklanan bir hareketle meydana gelebilir. İttihadın gerçekleşmesinin ön şartı, müstebit yönetimlerin yıkılarak meşrutî yönetimlerin kurulması ve halk hâkimiyetinin gerçekleştirilmesidir.

1871 yılından itibaren İstanbul'da devam eden bu yöndeki tartışmalar kısa zamanda bir heyecan dalgası oluşturdu. Yeni ideolojinin Tanzimat'ın Osmanlıcılık idealine ters düşmesinin getirdiği ürkekliğe rağmen aydınlar arasında ve basında yoğun bir ittihâd-ı İslâm söylemi başladı. Bu söylemlerde, XIX. yüzyıl ideolojilerinin kitleleri ortak amaçlara sürükleyişini farkeden Osmanlı aydınlarının İslâmiyet'e böyle bir misyon yükleme çabaları açıkça görülmektedir. Bunu sağlamak üzere de broşürler kaleme alıp dağıtmak, din adamlarını ittihâd-ı İslâm fikrini yaymak için seferber etmek, cami ve mescidleri bu gaye için kullanmak, haccı propaganda vesilesi olarak seçmek gibi metotlar gündeme getirildi.

İttihad-ı İslâm düşüncesinin siyasî bir fikir olmanın ötesine geçirilerek bir medeniyet davasına dönüştürülmesi yönünde açılan tartışmalarla ortaya konan teklifler ve itirazlardan ittihâd-ı İslâm'ın modern anlamda bir milliyetçilik olarak geliştirildiği ve savunulduğu anlaşılmaktadır. Her şeyden önce Batılı milliyetçi ideolojiler, özellikle XIX. asrın "pan"

hareketleri çokça müracaat edilen örneklerdir. Ayrıca İslâm toplumunun geleneksel kurumlarına sık sık atıfta bulunulmasına rağmen ittihâd-ı İslâm fikri modern iletişimin yani gazetenin ürünüdür. Bunun yanında İslâmcılar, değişik şekillerde savunulan bu fikrin en önemli ortak paydası olan "terakki" davasını bu fikrin tamamlayıcı unsuru olarak takdim etmişlerdir. Nihayet ittihâd-ı İslâm fikrinin yeniliği, bizzat onu ortaya atanlar ve tartışanlar tarafından özenle vurgulanmıştır. Bu fikri savunanların "İslâmlık fikri teşkili, İslâm meslek-i mahsûsu, İslâm millettarlığı" gibi ifadeleri kullanmaları bu ideolojinin bilinçli olarak inşa edildiğini göstermektedir.

1860'lı yılların sonlarında Avrupa'ya kaçan ve oradan Osmanlı hükümetine karşı yeni bir siyasî muhalefet yürüten aydınlar geleneksel İslâm'ı İslâmcılığa dönüştüren ilk kuramcılar sayılabilir. Hürriyet talebiyle yola çıkan ve hürriyetin anayasalı parlamenter rejimle sağlanabileceğini savunan bu aydınların söyleminde "İslâm'ı hayata yeniden hâkim kılma" teklifi önemli bir yer tutmuş, Batı siyasî tarihi ve düşüncesinin ürünü olan kavram ve kurumlarla İslâm düşüncesini cemetmeye çalışarak İslâm'ın aklî ve terakkici bir yorumunu geliştirmişlerdir. Bunu yapabilmek için de seçmeci bir tavır sergilemişler, durağan toplumla özdeşleşmiş Ortaçağ klasik İslâm'ını elverişsiz buldukları yerlerde bir yana bırakarak İslâm'ın saf biçimine ve aslî kaynaklarına yönelmişler, aklî deliller için İslâm felsefesine başvurmuşlardır. Batı'yı da aynı seçmeci tavırla değerlendiren aydınlar, XIX. yüzyıl pozitivizmi yerine XVIII. yüzyıl Aydınlanma düşüncesinin kendileri için elverişli buldukları unsurlarını öne çıkarmışlardır. Böylece karşılarına XIX. yüzyıl Avrupa'sının terakki ve demokrasi gibi temel kavramlarını alıp bunlara uygun bir siyasal-sosyal kuramı İslâm'ın da içerdiğini ispatlamaya çalışmışlar, İslâm hukukunun akla uygun bir hukuk sistemi olduğunu savunmuşlardır. Geleneksel İslâm'da üzerinde pek fazla durulmayan meşveret, şûra, biat, ehlü'l-hal ve'l-akd gibi İslâmî kavramlarla Batı'da yerleşen demokrasi, parlamento, seçim, kamuoyu gibi kavram ve kurumları karşılamaya çalışarak kitlesel düzeyde İstanbul'da yaygınlaşan ittihâd-ı İslâm düşüncesiyle Batılı milliyetçi ideolojilerin bir benzerini oluşturmaya gayret etmişlerdir. Bu çabada İslâm'a milliyetçi bir ideoloji gibi yaklaşılarak İslâm dini artık bir inanç olmanın yanı sıra daha geniş bir dünya içinde bütünleşmek için benimsenen bir kimlik haline getirilmek suretiyle ona ideolojik bir eksen kazandırılmış, kitleleri aydınlar eliyle seferber etmenin ana unsuru haline dönüştürülmüştür.

Bu dönemde Osmanlı aydınları tarafından dile getirilen temel yaklaşım ve tezler şöylece sıralanabilir: 1. İslâmiyet modern ihtiyaçları karşılayacak, modern gelişmeler karşısında insanın dünyaya bakışını

tayin edecek, değişmeleri açıklayacak ve hayatın her alanına hâkim kılınabilecek evrensel bir siyasî-sosyal muhtevaya sahiptir. Bu sistem insana doğruyu yanlışı bildirmekte, ona rehberlik etmekte, toplum hayatının temel normlarını vermekte, yönetenlerin ve yönetilenlerin haklarını belirlemektedir. İslâmiyet'in modern dünyadaki bu kapsayıcılığı kaynağını kutsaldan almakla birlikte akılla da kavranıp temellendirilebilir. Zira İslâmiyet akla uygun bir dindir. 2. İslâm bütün modern gelişmelere açık bir dindir, çağın yeniliklerine kolaylıkla intibak edebilir; gelişmeye engel olmadığı gibi bizzat gelişmeyi emreder. İslâmiyet'in terakkiye engel görünen tarafları aslında ona sonradan ilâve edilen geleneklerde aranmalıdır. Bu sebeple İslâm'ı onu sınırlayan geleneklerin bağından kurtararak aslî şekline döndürmek gerekir. Aslî kaynaklar yeni bir yorumla gelişmeci bir İslâmî sisteme dönüştürülebilir. Bunun için Ortaçağ'da kapanan ictihad kapısı yeniden açılmalı ve yeni hükümler üretilmelidir. 3. Batı tartışılmaz bazı üstün niteliklere sahiptir. Müslümanlar Batı'yı üstün kılan ilim, teknik ve medenî usulleri alarak kendi toplumlarını kalkındırmak zorundadır. Eskiden müslümanların elinde bulunan bu imkânlar müslümanların ihmali sonucu Batılılar'ın eline geçmiştir. Batı sadece ilmi ve tekniğiyle değil geliştirdiği düşünce ve kurumlarla da üstündür. Müslümanlar, Batı'dan işe yarar gördükleri düşünce ve kurumları da alabilir, kendi toplumlarına uygulayabilirler. Bu işlem seçmeci bir tarzda yapılacaktır. 4. İslâmiyet, müslümanlar için Batılı milletler gibi bir milliyet prensibi getirmektedir. Müslümanlar bu prensip etrafında birleşerek siyasî bir topluluk oluşturabilir. İslâmiyet müslümanların siyasî kimliğini temel alacakları milliyet esasını vermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Midhat, Üss-i İnkılâb, İstanbul 1294, I; Cevdet, Tezâkir, I, 1, 13, 68, 72, 90-91; Esad, İttihâd-ı İslâm, İstanbul, ts.; E. G. Growne, “Pan Islamism”, In Lectures on the History of the Nineteenth Century (ed. F. Kirkpatrick), Cambridge 1904, s. 306-310; Nâmık Kemal, Makālât-ı Siyâsiyye ve Edebiyye (haz. Ali Ekrem Bolayır), İstanbul 1327; Mustafa Nihat Özön, Namık Kemal ve İbret Gazetesi, İstanbul 1938, s. 19; İhsan Sungu, “Tanzimat ve Yeni Osmanlılar”, Tanzimat, İstanbul 1940, s. 779; Şerif A. Mardin, The Genesis of Young Ottoman Thought, Princeton 1962; R. H. Davison, Reform in the Ottoman Empire: 1856-1876, New York 1973; M. Kaya Bilgegil, Yakınçağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerine Araştırmalar I: Yeni Osmanlılar, Ankara 1976, s. 12 vd.; a.mlf., Ziya Paşa Üzerine Bir Araştırma, Ankara 1979, s. 89, 115; Gökhan Çetinsaya, II. Abdülhamid Döneminin İlk Yıllarında İslam Birliği Hareketi: 1876-1878 (yüksek lisans tezi, 1988), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 189-193; Mümtaz’er Türköne, Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu, İstanbul 1991; Azmi Özcan, Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924), Ankara 1997, s. 33-54; Muhbir, Londra 7 Eylül 1867; 29 Şubat 1868; Basiret, İstanbul 9 Nisan 1872; 13 Nisan 1872; 23 Nisan 1872; 1 Haziran 1872; 10 Haziran 1872; 13 Temmuz 1871; İbret, İstanbul 7 Temmuz 1873; 4 Ekim 1872; Hürriyet, Londra-Cenevre 14 Ekim 1868; 27-28 Aralık 1868; 5 Ekim 1868; 30 Kasım 1868; 18 Ocak 1869; 10 Mayıs 1869; D. E. Lee, “The Origins of Pan-Islamism”, American Historical Review, January 1942, s. 278-287; Halil İnalcık, “Tanzimat’ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri”, TTK Belleten, XXVIII/109-112 (1964), s. 623-649; a.mlf., “Islam in the Ottoman Empire”, CT, V-VII (1968-70), s. 24; N. R. Keddie, “Pan-Islam as Proto-Nationalism”, Journal of Modern History, XLI/1, Chicago 1969, s. 17-28; C. V. Findley, “The Advent of Ideology in the Islamic Middle East”, St.I, LV (1982), s. 143-169; LVI (1982), s. 147-180; N. Rahman Farooqi, “Pan-Islamism in the Nineteenth Century”, IC, LVII/4 (1983), s. 283-294.

Mümtaz’er Türköne

İkinci Meşrutiyet.

1871-1876 yılları, Osmanlı Devleti’nin içinde bulunduğu siyasî çalkantılar ve milletlerarası sıkıntılara rağmen fikir hürriyeti atmosferinin daha önce

görülmediği ölçüde genişlemeye başladığı bir dönemdir. Özellikle Yeni Osmanlılar'ın dile getirdiği, meşrutiyeti de içeren siyasî taleplerin II. Abdülhamid'in tahta geçmesiyle gerçekleşeceği beklentisi uzun sürmedi ve Doksanüç Harbi gerekçesiyle meclisin tatil edilip Kānûn-ı Esâsî'nin askıya alınmasıyla diğer fikrî ve siyasî tartışmalar yanında teşekkül devrindeki İslâmcılığın siyasî modernizm cephesi de askıya alınmış oldu; böylece II. Abdülhamid'in Yeni Osmanlılar'la arası açıldı. Ancak dönemin genel şartları ve 1870'li yıllarda yaşanan gelişmelerin zorlamasıyla toplumsal alanda dine, milletlerarası alanda da hilâfete daha çok vurgu yapılmaya başlandı. Dolayısıyla II. Abdülhamid döneminde İslâmcılık ideolojik bir fikir hareketi şeklinde gelişimini devam ettirememekle birlikte en azından içte ve mevcut şartlarda, öncelikle Osmanlı Devleti'nin bekasını temin etmede fonksiyon ifa edecek bir unsur olarak değerlendirilmek istenmiştir (bk. İTTİHÂD-ı İSLÂM).

Buna karşılık Yeni Osmanlılar'ın yoğun biçimde eleştirdiği Tanzimat'ın uygulamaları çerçevesinde özellikle ordu, idare ve eğitim alanlarında Batılı tarzda modernizasyon devam etti. Bu süreç zamanla kendi muhaliflerini de ortaya çıkardı ve II. Abdülhamid'in yönetim tarzına karşı çıkan kadrolar bu kurumlarda yetişti. Bunlar arasında, Sırât-ı Müstakîm dergisi etrafında İslâmcılık fikrini oluşturmak üzere toplanan aydınlar da bulunuyordu. Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, Said Halim Paşa, Mehmed Âkif, Mustafa Sabri, Ferit Kam, Mehmet Ali Ayni, İsmail Fenni, Said Nursi, Mûsâ Kâzım, Halim Sabit, Seyyid Bey ve M. Şemsettin gibi ilim, fikir ve düşünce adamları, II. Abdülhamid döneminde gerek devletin dinî kavram ve değerleri ön planda tutan politikası, gerekse bir fikir hareketi olarak organize olmalarını engelleyen idarî şartlar yüzünden müstakil bir muhalefet grubu oluşturamamışlar, diğer muhalefet gruplarının destekleyicisi gibi kalmayı tercih etmişlerdir. II. Meşrutiyet'ten sonraki basın ve fikir hürriyeti atmosferinde ise bu düşünceler yoğun ve sistemli bir şekilde Sırât-ı Müstakîm (Sebîlürreşâd), Beyânülhak, Livâü'l-İslâm, Hikmet, İttihâd-ı İslâm, Tasavvuf, İslâm Mecmuası, Volkan gibi gazete ve dergilerde tartışılmaya başlanmıştır. Bu konudaki literatürde, II. Meşrutiyet sonrasının dinî-siyasî fikir hareketlerinden biri olarak değerlendirilen İslâmcılık akımı esasen bir gelenek birikimine sahipti ve onun kesintiye uğramış bir devamı sayılabilir. Bu geleneğin modern dönemdeki öncüleri ise Osmanlı'da Yeni Osmanlılar, Mısır'da Cemâleddîn-i Efgānî-Muhammed

Abduh çizgisi, Hindistan’da Seyyid Ahmed Han gibi isimlerdir. Bu devamlılık, aynı zamanda Osmanlı İslâmcıları ile diğer ülkelerdeki İslâmcılar’ın birbirleriyle olan irtibat ve yakınlıklarını da anlaşılır kılmaktadır. Bununla birlikte II. Meşrutiyet sonrası İslâmcılığı büyük ölçüde ilmiye sınıfı mensuplarınca temsil edildiği için bürokratların ve gazetecilerin öncülük ettiği teşekkül devri İslâmcılığından mahiyet itibariyle farklıdır.

Bu akım mensupları uzun süre kendi hareketleri için İslâmcılık kavramını kullanmamışlardır. Daha sonra milliyetçi-Türkçü çizgide yer alacak olan Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, Halim Sabit gibi fikir adamlarının 1913-1914 yıllarına kadar Sırât-ı Müstakîm-Sebîlürreşâd kadrosu içinde yer almaları da II. Meşrutiyet’in ilk yıllarında İslâmcı-milliyetçi-Batıcı ayırımının henüz teşekkül etmediğini göstermektedir. İslâmcılık, muhtemelen ilk defa Ziya Gökalp’in 1913’te Türk Yurdu’nda çıkan “Üç Cereyan” başlıklı makalelerinde geçmektedir. Daha

sonra Babanzâde Ahmed Naim, 1914’te Sebîlürreşâd’da yayımladığı “İslâm’da Da‘vâ-yı Kavmiyyet” başlıklı makalesinde (sy. 293, 10 Nisan 1330) bu kavramı tasvip etmeyen bir üslûpta kullanmıştır. Bu durum, İslâmcılık akımına kimlerin dahil olduğunu tam olarak tesbitte problemler çıkarmaktadır. Diğer bir husus da bu akımın sınırlarının tesbit edilmiş, ilkelerinin belirlenmiş modern anlamda ideolojik bir hareket hüviyetini kazanmamış olmasıdır; aksine İslâmcılık, belirli konularda birbirinden farklı düşünebilen kişilerin dahil olduğu geniş anlamlı bir tabir olarak görünmektedir.

Her ne kadar İslâmcılığın doktriner bütünlük ifade eden bir tanımı olmasa da gazete, dergi ve bazı risâlelerde ortaya çıkan İslâmcı fikriyatın genel çerçevesini inanç, ibadet, ahlâk, felsefe, idare, siyaset, iktisat, hukuk, eğitim alanlarında İslâm’ı bütün bir hayat nizamı olarak yeniden hâkim kılarak müslümanları medenîleştirme; İslâm dünyasını geri kalmışlıktan, Batı hâkimiyetinden, zalim ve müstebit idarecilerle keyfî yönetimlerden kurtarma; dinî düşünceyi taklit, hurafe ve bid‘atlardan arındırma gibi XIX. yüzyıl İslâm dünyasının başka coğrafyalarında da görülen ıslah, tecdid, ihya vb. kavramlarla ifade edilen dinî, siyasî, ilmî çözüm arayışları veya bu arayışları ihtiva eden bir fikir hareketi şeklinde özetlemek mümkündür. Said

Halim Paşa'ya göre İslâmlaşmak demek İslâmiyet'in inanç, ahlâk, yaşayış ve siyasete ait esaslarının tam olarak uygulanması demektir (Buhranlarımız, s. 184).

Genellikle çeşitli ıslah hareketlerinde görüldüğü gibi İslâmcı hareketin temsilcileri de kelâmda tevhid, tahkik ve belli ölçüde rasyonelliğe dayanılması, fıkıhta Kur'an ve Sünnet dışında kalan otoritelerin sorgulanarak ictihadın ön plana çıkarılması şeklinde bir söyleme sahip bulunmakla birlikte İslâmcılar'ın diğerlerinden farklı yanları, bağımsız bir İslâm memleketinde yetiştiklerinden önceliği siyasî hâkimiyet ve iktidar mücadelesine vermeleri, böylece geçmişe bakarak yeniden inşa edilecek bir gelenek yerine kendi zamanları ve gelecek üzerinde yoğunlaşmayı tercih etmeleridir. Nitekim "terakki" kelimesine yapılan vurgu, onların bu anlayışını yansıttığı gibi belli ölçüde çağdaş ilerlemeci (evrim) yaklaşımlardan da etkilendiklerini gösterebilir. İslâmcılar'ın doğrudan Kur'an ve Sünnet'e dönüş çağrılarının başka gerekçeleri de vardır. Müslümanların geri kalmışlığının sebebi olarak Batılılar'ca öne sürülen İslâm'ın ilerlemeye engel olduğu iddiasını reddetmek için bu durumun sebebinin din değil tarih ve gelenek olduğunu söylemek önemli bir çıkış yoludur. Bunun yanında ilk vahiyden itibaren otuz yıl gibi kısa bir zaman diliminde tarihin en hızlı dönüşümünü sağlayan İslâm dininin bu dönemdeki aslî dinamikleri olan naslara tekrar ve en yalın biçimiyle başvurup aynı dönüşümün yeniden sağlanabileceğine dair umutlar da orijinal kaynaklara dönüş söylemlerinde etkili olmuştur.

İslâmcılar'ın cevap aradıkları başlıca sorular, İslâm dünyasının niçin bu hale düştüğü ve bundan nasıl kurtulabileceği, Batı'nın üstün duruma gelmesinde etken olan değerlerin neler olduğu ve bunların İslâm'da da bulunup bulunmadığı, akıl-nakil ilişkisinin mahiyeti, İslâm dininin nasıl bir yönetim, hukuk ve iktisat düzeni öngördüğü, saltanat, hilâfet ve meşrutiyetin dinle ilişkisinin bulunup bulunmadığı, Batı'dan nelerin alınıp nelerin alınmaması gerektiği şeklinde özetlenebilir.

Bu meseleleri ele alırken kısmen birbirinden farklı yaklaşımlara sahip olsalar da İslâmcılar'ın temel noktalarda genellikle kültürel kimliklerini ve fikir atmosferlerini oluşturan ortak kabullerinin bulunduğu görülür. Bunun için İslâmcılar hikmetin müslümanın kaybolmuş malı olduğu, İslâmiyet'in

gelişmeye engel olmadığı, Avrupa medeniyetine üstünlük sağlayan unsurların esasen müslümanlardan iktibas edildiği, insan için çalışmanın esas olduğu, müslümanların mutlaka kuvvetli olmaları gerektiği, ittihat ve kardeşliğin elzem olduğu (hatta Osmanlı vatandaşları için bu kardeşlik, "uhuvvet-i vataniyye" ve "uhuvvet-i insâniyye" gibi derecelendirmelerle herkesi kuşatacak genişliğe ulaştırılmıştır) gibi tezleri savunmada âdeta söz birliği etmiş, müslümanları saf ve sağlam bir inanç sahibi kılmak, eğitim öğretimi ıslah edip taklitçiliğe karşı savaş açmak, toplumu donukluk ve atâlete sevkeden mevcut ahlâk anlayışını değiştirerek aktif bir müslüman tipi ortaya çıkarmak, yeni ve kapsamlı bir cihad fikri geliştirmek gibi ortak hedefler benimsemişlerdir (Kara, Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, III, 63-66). Bu genel hedefler çerçevesinde bid'at ve hurafelerin reddi, medreselerin ve eğitim usulünün ıslahı, yeni bir felsefe anlayışı ve terminolojisinin geliştirilmesi, tasavvufun ıslahı gibi meselelere de ağırlık vermişlerdir. Nitekim bu hedefler doğrultusunda Ahmed Naim yeni tekliflerde bulunmuş, İsmail Fenni Lugatçe-i Felsefe'yi yazmış, medreselerin ıslahıyla ilgili resmî çalışmalar yapılmıştır. Bu prensiplerin XIX. yüzyıl İslâm dünyasını meşgul eden ihya, ıslah ve tecdid kavramlarıyla ifade edilen modern düşünce ile aynı çizgide olduğunda şüphe yoktur. Dolayısıyla Türkiye'deki İslâmcılar'ın farklılık arzeden düşünceleri siyaset ve idare alanında ve Osmanlı Devleti'nde saltanat, meşrutiyet, hilâfet ve din-devlet ilişkileri gibi konular üzerinde yoğunlaşmıştır.

İslâmcılar'a göre Kur'an ve Sünnet belli bir devlet ve hükümet biçimi ortaya koymamış, genel esaslar belirlemekle yetinmiştir. Zamana, şartlara ve ihtiyaçlara göre bu esaslar dahilindeki her türlü yönetim biçimi şeriata uygundur. Yönetimde esas olan unsurlardan biri şûra ve meşverettir; nitekim meşrutiyetin savunulması da bu esasa dayandırılmıştır. Buna göre siyasî ve idarî faaliyetler yönetilenlere danışarak yürütülmelidir; bu ise temsilî sistemi gerekli kılar. Böylece bir bakıma halkın yönetimde söz sahibi olması, istibdadın ve keyfî yönetimin önlenmesi, kanun hâkimiyetinin sağlanması, hürriyet ve eşitliğin güvence altına alınması, yöneticilerle yönetilenlerin hak ve sorumluluklarının belirlenmesi, tarafların birbirini denetlemesi amaçlanmış oluyordu. Buradan hareketle İslâmcılar II. Meşrutiyet, Kānûn-ı Esâsî ve Meclisi Meb'ûsan'ın kurulması ile diğer kanunlaştırma hareketlerini destekleyerek bu gelişmelere şer'î dayanaklar

bulmak için yoğun gayret içerisinde olmuşlardır. Kullanılan ifadeler arasında Kānûn-ı Esâsî'nin "kānûn-ı ilâhî, şeriatın fezlekesi ve şerîat-ı garrâ-yı Muhammediyye'den muktebes" gibi tanımlamalar, ilk anlardaki heyecanın boyutlarını göstermek bakımından dikkat çekicidir. Bu yaklaşımın kayda değer tek istisnasının Said Halim Paşa olduğu anlaşılmaktadır. Anılan kavram ve kurumların müslümanlara ve Osmanlı Devleti'ne yabancı olduğunu düşünen Said Halim Paşa, "akvâm-ı İslâmiyye'nin akvâm-ı Garbiyye'den beğenip alabileceği bir şey olmadığını" savunmuştur (SR, sy. 493, XIX [4 Mart 1338]). İslâmcılar'ın büyük çoğunluğunun söz konusu tavrında, bu gruba dahil olmayan diğer dindar çevrelerin gelişmelere karşı ortaya koydukları olumsuz tutum veya muhalefetini önleme arzusu da vardır. Bu yaklaşımın tabii bir neticesi olarak birçok İslâmcı düşünce temsilcisi II. Meşrutiyet'ten sonra kurulan siyasî teşekküller içerisinde yer almış, özellikle 1912'ye kadar

İttihat ve Terakkî'ye olan güven veya sempatilerini yayın organlarında dile getirmiş, içlerinden bir kısmı bu partilere katılarak Meclisi Meb'ûsan'a girmiştir (meselâ Said Halim Paşa İttihat ve Terakkî Fırkası başkanlığı, Mustafa Sabri Efendi İttihat ve Terakkî üyeliği, Ahâli Fırkası ile Hürriyet ve İtilâf Fırkası kuruculuğu, Elmalılı Muhammed Hamdi Evkaf nâzırlığı, Seyyid Bey İttihat ve Terakkî Fırkası başkanlığı, Said Nursi İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti kuruculuğunda bulunmuştur). Ancak İslâmcılar, sadece on gün kadar yaşayabilen İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti dışında 1919'a kadar açıkça dinî gaye taşıdığını belirten herhangi bir siyasî organizasyon içinde yer almamışlardır. 1919'da işgal altındaki İstanbul'da kurulan Teâlî-i İslâm Cemiyeti ise fazla bir etkinlik göstermeden bir yıl içerisinde dağılmıştır.

İslâm'ın belli bir yönetim şekli ortaya koymadığını savunurken İslâmcılar, saltanat sisteminin tek meşrû yönetim biçimi olmadığı kanaatini de izhar etmiş oluyorlardı. Böylece meşrutî idare altında konum, yetki ve hâkimiyet alanı hususunda mutabakata varılmamış olan halifeliğin, İslâm dünyasındaki ağırlığından dolayı milletlerarası mahiyeti korunmaya çalışılmakla birlikte iç siyasette etkinliğinin daraltılması gündeme gelmiştir. Meselâ Elmalılı Muhammed Hamdi'ye göre bu çerçevede hilâfet bir vekâlettir, vekâleti veren de millet yani müslüman ümmettir; dolayısıyla teorik olarak milletin hâkimiyeti halifenin üzerindedir. Bu durumda meşrutî

bir idarede halife hükümet reisi mesabesinde olup hak ve yetkileri icra ile sınırlıdır, teşrî ve kazâ ise başkalarına aittir. Hilâfetin, Allah'a veya Peygamber'e vekâlet olarak kabul edildiği geleneksel anlayıştan farklı olarak millete vekâlet şeklinde takdim edilmesi tamamen yeni bir yaklaşımdır. Dolayısıyla halifenin konumu hakkında ortaya konulan bu yaklaşımın, millî hâkimiyete vurgu yaparak Kānûn-ı Esâsî ve Meclisi Meb'ûsan gibi yeni kurumları güçlendirmeyi hedeflediği açıktır. Buna karşılık İslâmcılar arasında zayıf da olsa hilâfet konusunda geleneksel yaklaşımın devamını isteyen görüşler de mevcuttur (Kara, İslâmcıların Siyasî Görüşleri, s. 155-157).

İslâmcılar, düşünce hayatındaki geriliğin öncelikli çaresini Selefî akaide sarılmakta, dolayısıyla Kur'an ve Sünnet'e müracaatta görüyorlardı. Bu müracaatın en önemli hedefi ise kendi dönemlerinin icaplarına göre geliştirdikleri din-dünya, tabiat ve siyaset görüşlerine Kur'an ve hadisten destek aramaktı. Bu sürecin tabii sonucu da ilim-din ve akıl-nakil arasında bir çatışma olmadığını ispat etmek üzere İslâmî nasların, zamanın anlayışına paralel olarak belli ölçüde tabiatçı ve determinist denebilecek yorumlarla tefsir ve te'vil edilmesiydi. Bu sonuca götürmeyen tarihî birikim ya reddedilmiş ya da cehaletle veya yanlış anlama ile itham edilmiştir. Aynı şekilde tasavvuf ve tarikatlara da genellikle İslâm'ı yanlış yorumlamanın ürünü olarak bakılmıştır. Tarikatlara karşı çıkılmasının sebepleri arasında onların atâlet ve miskinlik yuvaları haline geldiği, insan iradesini dışladığı, tevekkül, zühd gibi kavramları gerçek anlamlarından saptırdığı, bâtıl inanç ve hurafeleri geliştirdiği gibi iddialar sık sık tekrar edilmiştir. Bununla birlikte felsefî boyut taşıması gerekçesiyle vahdeti vücûd anlayışı Mehmet Ali Ayni, Ferit Kam ve İsmail Fenni gibi İslâmcılar nezdinde özel bir ilgi görmüştür.

II. Meşrutiyet'ten sonra İslâmcılar İttihat ve Terakkî'yi "mübarek cemiyet, mukaddes cemiyet, fırka-i muhtereme" gibi adlarla anmakla kalmamış, İttihatçılar'ı İslâm dünyasını kurtaracak "erbâb-ı fetih, ashâb-ı celâdet" ve faaliyetlerini de "cihâd-ı mukaddes" gibi sıfatlarla nitelendirmişlerdir. İstibdat devrine geri dönmekten kaygı duyan İslâmcılar bunu önlemek için zaman zaman dinsiz, mason olarak suçlanan İttihatçılar'ın ilk zamanlarda en büyük savunucuları olmuşlardır. Derviş Vahdetî'nin bile onları "zamanın Hâlid b. Velîd'leri" olarak nitelemesi savunmanın boyutlarını göstermek

bakımından önemlidir (Volkan, sy. 95, 14 Rebîülevvel 1327 *23 Mart 1325* 5 Nisan 1909).

Ancak İttihat ve Terakkî'nin giderek sertleşen idaresi, hürriyetlerin sınırlandırılması, sosyal hayattaki kargaşa ve belirsizlik gibi problemler İslâmcılar'ı en azından dinî meşruiyet bakımından İttihatçılar'dan uzaklaştırmaya başlamış, sadece istibdadın geri gelebileceği ve savundukları fikirlerin iflâs edeceği korkusuyla siyaseten İttihatçılar yanında yer alır görünmeyi tercih etmişlerdir. Nitekim İslâmcılar'ın büyük bir kısmı Otuzbir Mart Vak'ası'nda da böyle bir tavır sergilemiştir. Fakat bu hadise İslâmcılar'ın II. Abdülhamid'le ilgili olan tavırlarında daha belirleyicidir. Bundan önce padişahın yönetim tarzına karşı olmakla birlikte hilâfet makamından dolayı geleneği koruyarak onu açıkça eleştirmekten kaçınmışlar, hatta II. Abdülhamid'in Kānûn-ı Esâsî'yi ilân etmesi münasebetiyle onun iyi niyet sahibi olduğu şeklinde neşriyatta bulunmuşlardır. Dönemindeki olumsuz uygulamalar ise daha çok padişahın etrafını saran insanlara atfedilmiştir. Ancak Otuzbir Mart bütün bu iyi niyetli yorumları boşa çıkaran dönüm noktası olmuş, hal' fetvasına gerekçe olarak gösterilen cürümler genel kabul gördüğü gibi II. Abdülhamid için "mel'un, şeytan, hain" gibi kaba ifadeler kullanılır olmuştur.

İslâmcılar, Otuzbir Mart'tan sonra İttihatçılar'ın uygulamalarından rahatsızlık duydukları gibi devletin müslüman unsurları arasında ortaya çıkan milliyetçi gelişmeleri de ittihâd-ı İslâm fikrine bir darbe olarak gördüler; bu durum özellikle Arnavut isyanından (1910) sonra had safhaya ulaştı. Bu sarsıntı önce Sırât-ı Müstakîm kadrosu arasında ayrılıkları gündeme getirdi. Başlangıçtan beri kadro içinde yer alan Yusuf Akçura ve Ahmet Ağaoğlu, milliyetçi yönü daha ağır basan Türk Yurdu dergisini çıkarmaya başladılar. Bu yöneliş, aynı zamanda milliyetçi-Türkçü düşünceye karşı bir fikrî muhalefeti de gündeme getirdi. Özellikle 1910'da Arnavut isyanından sonra Mehmed Âkif ve Said Nursi'nin sert şekilde eleştirdiği kavmiyetçilik ("Küfr olur başka değil kavmini sürmek ileri ...", Safahat, s. 205), Babanzâde Ahmed Naim'in 1914'te "İslâmda Da'vâ-yı Kavmiyyet" başlıklı makalesiyle milliyetçi-Türkçülük ve İslâmcılık arasında yoğun tartışmaları gündeme getirdi. Bununla birlikte I. Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında yaşanan gelişmeler artık İslâmcılar'ı daha dar çerçeveli coğrafî düşüncelere mahkûm etti. Millî Mücadele'de büyük

oranda Kuvâ-yı Milliye ve Ankara cephesinde yer alan İslâmcılar bu çizgilerini daha sonra da devam ettirdiler. İçlerinden Said Halim Paşa'nın Malta'dan dönüşünde Türkiye'ye kabul edilmemesine, Mustafa Sabri Efendi ile Mehmed Âkif gibi birkaç kişinin bir süre sonra Mısır'da yaşamayı tercih etmesine rağmen diğerleri Cumhuriyet kadroları içerisinde yer aldı (Mehmed Âkif de ilk dönemde Burdur milletvekili idi). Nihayet 1924'te dönemin tanınmış İslâmcılar'ından olan Seyyid Bey'in hilâfetin şer'î mahiyetine dair mecliste yaptığı konuşmanın hilâfetin ilgasında büyük tesiri oldu.

1924 Martında çıkarılan üç kanun (Hilâfetin İlgası, Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu, Şer'iye ve Evkaf Vekâleti'ni lağvederek Diyanet İşleri Riyâseti düzenlemesini getiren kanun) İslâmcılık hareketinin büyük ölçüde ortadan çekilmesine yol açtı. Hilâfetin

ilgası, medreselerin kapatılması, Diyanet İşleri Riyâseti'nin normal bir devlet dairesi haline getirilmesi, bundan sonra ardarda gelen Cumhuriyet inkılâpları ve laiklik ilkesinin kabulü, doğrudan veya dolaylı olarak dinle ve İslâmcılık'la bağlantılı gelişmeler olduğundan İslâmcılar'ın dikkatle izlediği ve resmî politikaya nisbetle farklı değerlendirmelerde bulunduğu konular olmuştur. Bununla birlikte II. Meşrutiyet devri İslâmcılık hareketi içerisinde yer alan kişilerin 1924 sonrası dönemde ortaya koydukları tavırlarda ve savundukları fikirlerde bir bütünlük yoktur. Meselâ Ahmet Hamdi Akseki, Seyyid Bey, M. Şemsettin Günaltay gibi bir kısmı memuriyet veya siyasete devam ederken Babanzâde Ahmed Naim, Ferit Kam, İzmirli İsmail Hakkı, 1933 üniversite reformuna kadar dârülfünundaki görevlerini sürdürmüşlerdir. Bu arada Mehmed Âkif ve Mustafa Sabri Efendi yurt dışına gitmiş, Said Nursi 1925'ten itibaren göz hapsinde tutulmuş, İskilipli Mehmed Âtıf Efendi ile Elmalılı Muhammed Hamdi İstiklâl mahkemelerinde yargılanmış, ilki idama mahkûm edilirken ikincisi beraat etmiştir. Dikkati çeken bir başka husus, 1925-1926'da Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin gündemine gelen Kur'an meâli, Kur'an tefsiri ve bir hadis külliyatı hazırlatma teşebbüsleri yine bu kişilere havale edilmiş; Mehmed Âkif Kur'an meâli ve Elmalılı Muhammed Hamdi Kur'an tefsiri hazırlama, Babanzâde Ahmed Naim de et-Tecrîdü'ṣ-ṣarîḥ'in tercüme ve şerhi görevini üstlenmişlerdir.

XX. yüzyılın ortalarına gelindiğinde bu neslin son temsilcilerinin de vefat etmesiyle İslâmcılığın entelektüel dinamizmi yavaş yavaş canlılığını kaybederek daha çok popüler bir niteliğe bürünmeye başlamıştır. Bu yönelişte şüphesiz yeni Türk aydınlarının kaynaklarla olan irtibatlarının zayıflamasının yanında dünyada yaşanan hızlı siyasî, ideolojik ve ekonomik gelişmelerle bunlara duyulan tepki, artan iletişim ve haberleşme imkânları sayesinde başka coğrafyalardaki tecrübelerden etkilenme gibi pek çok faktörün etkisi olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Volkan Gazetesi: 1908-1909 (haz. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 1992; Said Halim Paşa, Buhranlarımız ve Son Eserleri (haz. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 1998; Tarık Zafer Tunaya, İslâmcılık Cereyanı, İstanbul 1962; G. Jaschke, Yeni Türkiye'de İslâmcılık (trc. Hayrettin Örs), Ankara 1973; Şerif Mardin, Din ve İdeoloji, İstanbul 1983; a.mlf., Jön Türkler'in Siyasî Fikirleri, İstanbul 1983; Şükrü Hanioğlu, Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük I, 1889-1902, İstanbul 1985, s. 619-644; Ali Birinci, Hürriyet ve İtilaf Fırkası, İstanbul 1990, s. 45-49, 221-228; Mümtaz'er Türköne, Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu, İstanbul 1991; İsmail Kara, İslâmcıların Siyasî Görüşleri, İstanbul 1994; a.mlf., Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, Metinler, Kişiler, İstanbul 1997, III; a.mlf., "Müsavat yahut Müslümanlara Eşitsizlik", Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Hürriyeti (haz. Azmi Özcan), İstanbul 2000, s. 307-347; Mitat Akpınar, Meşrutiyet Dönemi Fikir Akımları İçerisinde İslâmcılık Akımının İncelenmesi (yüksek lisans tezi, 1995), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; İslâm ve Modernleşme, İstanbul 1997 (II. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı, Tebliğler); SM, I-VII (1324-27), tür.yer.; SR, VIII-XXV (1327-41), tür.yer.; Beyânülhak, sy. 1-182, İstanbul 1324, tür.yer.; M. Saffet Sarıkaya, "Osmanlı Türkiyesi'ndeki İslamcılık Düşüncesine Genel Bir Bakış", Arayışlar, I/1, Isparta 1999, s. 97-113; Feryal Tansuğ, "II. Meşrutiyet Döneminde İslamcılık ve Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi", Doğu Batı, I/3, Ankara 1998, s. 119-131.

Azmi Özcan

Düşüncede.

İslâmcılık hareketi, modern Avrupa medeniyetinin İslâm dünyası aleyhinde oluşturduğu tehditlere etkili bir karşı koymanın ancak modernleşmenin gereklerine uygun bir zihniyet dünyası inşa etmekle ve dinin kılavuzluğunda gerçekleşecek bir modernleşme ile mümkün olacağı fikrine dayanır; bu modernizm anlayışı, İslâmcılığı İslâm dünyasında ortaya çıkan birçok benzeri akımdan farklı kılan önemli bir ayıraçtır. İslâm medeniyetinin dünya üzerindeki son büyük gücü olan Osmanlı Devleti'nin içine düştüğü zaaftan kurtarılması ve bekasının temini için "İslâmî bir rönesans"ın gerçekleşmesini sağlama düşüncesi aynı yaklaşımın sonucudur. Bu yaklaşımın taraftarları, yanlış din anlayışının ve uygulamasının müslümanları atâlet, cehâlet ve hurafelerin mahkûmu kılarak onları aslî kimliklerini inkâr noktasına kadar varan bir Batı taklitçiliğine düşürdüğünü savunuyorlardı. Diğer bir ifadeyle geriliğe sebep olan şey İslâm'ın hakikatinden uzaklaşılmış olmasıdır; şu halde çözüm de İslâm'ın hakikatine dönmekte yani İslâmlaşmaktadır. Buna göre İslâmcılık hareketi hem bir öze dönüş hem de bir modernleşme projesi olarak takdim edilmiştir.

İslâmcı fikir adamları, modern Batı ile İslâm dünyası arasında büyük bir mesafe oluşturan geri kalmışlık probleminin çözümü için İslâm'ın maddî kalkınmayı teşvik eden kavram ve değerlerini öne çıkarmak, İslâm tarihi ve kültüründe dinin özüne aykırı buldukları sonradan ortaya çıkmış gelenekleri gözden geçirerek ıslah etmek, dinin aslî kaynaklarına dönmek, ictihad mekanizmasını yeniden işletmek ve cehaleti yıkmak için kitlesel eğitime ağırlık vermek gerektiğini düşünüyor, bu yönde faaliyetlere girişiyor, kurumlar oluşturmaya çalışıyorlardı.

Ortaya çıkışından bugüne kadar belirgin bir kronolojik süreklilik arzeden İslâmcılık akımının başlangıcında Tunuslu Hayreddin Paşa (Karlığa, s. 79-97) Yeni Osmanlılar'ın ilgisini çekmiş, hatta belirli konularda onlara kaynaklık etmiş görünmektedir. Bununla birlikte İslâmcı düşünce akımının tarihî gelişiminde II. Meşrutiyet en önemli dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. Nitekim Yeni Osmanlılar hareketi içinde hem İslâmcılık

düşüncesi hem de onunla aynı dönemde gelişen diğer düşünce akımları (Garpçılık, Türkçülük) potansiyel olarak bulunuyordu.

Yeni Osmanlılar'ın önde gelen isimlerinden Nâmık Kemal, Ziyâ Paşa ve Ali Suâvi İslâmiyet'i, devlet eliyle yürütülen modernleşme sürecinde muhtemel kimlik kaybına karşı bir güvence olarak almışlardır. Batı'daki ırk kavramına dayanan milliyetçi ideolojiler karşısında müslümanların inançta ve coğrafyada birliği fikrine dayalı bir "İslâm milleti" kavramına ulaşmak isteyen Yeni Osmanlılar'ın medeniyet tasavvurları hakkında Nâmık Kemal'in Renan Müdâfaanâmesi adlı eseri (İstanbul 1327) önemli ipuçları vermektedir. Ernest Renan'ın Sorbonne'da verdiği İslâm ve bilim konulu konferansta (L'Islamisme et la science, Paris 1883) ileri sürdüğü, İslâm'ın bilimsel gelişmeye engel olduğu yolundaki iddiaları müslüman aydınlardan ciddi tepkiler görmüştür. Cemâleddîn-i Efgānî'nin Journal des débats gazetesinin 18 Mayıs 1883 tarihli nüshasında yayımlanan cevabı, İbnü'r-Reşâd Ali Ferruh'un yazdığı Teşhîr-i Ebâtıl (İstanbul 1306), Petersburg imam ve müderrisi Atâullah Bâyezidof'un Rusça kaleme aldığı ve Gülnar de Lebedef ile Ahmed Cevdet'in Türkçe'ye çevirdikleri Redd-i Renan (İslâmiyet ve Fünun, İstanbul 1308) bunlar arasında sayılabilir. Nâmık Kemal, anılan reddiyesinde Renan'ın iddialarına cevap verirken İslâm medeniyetinin özellikle bilim ve felsefe alanında bir zamanlar ortaya koyduğu ilerlemeleri, doğrudan doğruya İslâm'ın ilmî ve fikrî araştırma yönündeki özgürlükçü değerlerine bağlamaktadır. Hareketin diğer önemli siması olan Ali Suâvi'ye göre İslâmî yönetimin zayıflamasının başlıca sebebi dinsizlik ve taklitçiliktir. Müslümanların birliğini savunan Ali Suâvi, Batı'daki Türk aleyhtarı lobiler karşısında

müslüman ve Osmanlı kimliği yanında zaman zaman ideolojik muhtevası olmayan Türklüğü de öne çıkarmıştır (Çelik, s. 603-674).

II. Meşrutiyet'ten sonra İslâmcılar'ın düşünceleri Yeni Osmanlılar'ın oluşturduğu birikimin yanı sıra Cemâleddîn-i Efgānî, Muhammed Abduh, M. Ferîd Vecdî ve M. Reşîd Rızâ gibi Mısırlı düşünürlerin temel yaklaşımlarından da etkilenmiştir. XX. yüzyıla girerken İslâmcılar'ın düşünce dünyasında da bir Garp ve Garplılaşma meselesi ön plana çıkmaktadır. Dönemin ilk nesil entelektüellerinden olan Şehbenderzâde Ahmed Hilmi müslümanların Avrupa'nın maddî medeniyetiyle bir meselesi

olmadığını belirtiyor, ancak Avrupa'nın mânevî medeniyetinin sefalet içinde olduğunu hatırlatarak Osmanlı ve İslâm ülkelerini etkisi altında bulunduran Batı kaynaklı unsurların Avrupa'yı yükselten değil gelecekteki çöküşünü hazırlayan moral değerler olduğu uyarısında bulunuyordu (Yirminci Asırda Âlem-i İslâm ve Avrupa, s. 6-7, 10-11, 66-69). Aynı düşünür, bir ölçüde Efgānî-Abduh ekolünün ıslahatçı çizgisini izleyerek İslâm ümmetinin modern çağın ihtiyaçlarına cevap vermeyen hâlihazırdaki din anlayışını ve ilim geleneğini de eleştiriyor, hem din anlayışında hem ilim geleneğinde ıslahata gidilmesi gerektiğini ileri sürüyordu (Târîh-i İslâm, II, 650-665). İslâmcılar'ın genel yaklaşımına göre İslâm, özü itibariyle gerçek medeniyete ulaşmanın teminatı olan değerler içermektedir. Nitekim "Medeniyyet-i Sahîha ve Diyânet-i Hâkka" ile "İslâm ve Terakkî" başlıklı makalelerinde medeniyet kavramını dinle ilişkisi içinde ele alan Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım, Batı medeniyetini özellikle sosyal adalet fikri açısından eleştirirken İslâm dininin bir milletin gelişmesi için gerekli bütün ilkeleri içinde barındırdığını savunmuştur (Dinî İctimâî Makaleler, s. 5-8, 278-285). Said Halim Paşa da Buhranlarımız adlı eserinde, özgün bir medeniyet inşasıyla topyekün İslâmlaşma arasında tam bir sebep-sonuç ilişkisi bulunduğunu belirtmekte, buna karşılık geri kalmışlığın bir sebebi olarak gördüğü skolastik zihniyeti eleştirmektedir.

Ali Suâvi'den beri İslâmcı yaklaşıma sahip düşünürlerin milliyetçiliği ırkçılık şeklinde anlayıp benimseyen ideoloji karşısındaki eleştirel tutumları, Babanzâde Ahmed Naim tarafından 1914'te Sebîlürreşâd'da yayımlanan (sy. 293, 10 Nisan 1330) ve daha sonra müstakil olarak basılan (bk. bibl.) "İslâm'da Da'vâ-yı Kavmiyyet" başlıklı yazısı ile İslâmcılar'ın gündemine yeniden taşınmıştır. Konuyla ilgili tartışmalar, Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım'ın İslâm Mecmuası'nda çıkan "İslâm ve Terakkî" adlı yazısında milletin geleceği ve fertleri arasındaki kardeşlik duyguları adına "iddiâ-yı cinsiyyet ve kavmiyyet"in yasaklanması gerektiğini ileri sürmesiyle başlamıştı (Dinî İctimâî Makaleler, s. 284). İslâmcı düşüncenin coşkulu ve etkili bir sesi olan Mehmed Âkif de İslâmcılar'ın bilim ve teknolojiye açık, ancak değerler planında Batılılaşma'ya kapalı olan modernleşme anlayışlarını savunmuş, eğitimde reforma öncelik vererek Efgānî'nin inkılâpçı tavrından ziyade Abduh'un reformcu anlayışının İslâmlaşma yolunda daha mâkul bir strateji olacağını belirtmiştir (Safahât, s. 176, 403, 430). Bu çerçevede tanımlanmış bir terakki fikri çeşitli İslâmcı

yazarlarca benimsenmiştir. Ancak düşüncede modernleşmeyi savunanların ölçüyü kaçırdıklarını ileri süren Şeyhülislâm Mustafa Sabri gibi İslâmcılar da vardır (Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi, s. 158-164).

İslâmcı akımın önemli davalarından biri de İslâm dini ve uygarlığı aleyhinde görülen şarkiyatçı yorumlar, ideolojik ve felsefî akımlarla fikrî mücadeleye girişmek olmuştur. Meselâ Filibeli Ahmed Hilmi'nin, Reinhart Pieter Anne Dozy'nin İslâm tarihi hakkındaki eserine karşı Târîh-i İslâm adıyla yazdığı iki ciltlik reddiye (İstanbul 1326-1327), aynı yazarın, Celâl Nûri'nin Târîh-i İstikbâl adlı eserindeki materyalist eğilimli düşünceleri eleştiren Huzûr-ı Akl u Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti (İstanbul 1332), İsmail Fenni'nin materyalist ve ateist felsefeleri eleştiren Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli (İstanbul 1928) bu tür çalışmaların kayda değer örnekleridir. Reddiye tarzındaki bu felsefî eserler yanında -Elmalılı Muhammed Hamdi örneğinde görüldüğü gibi- İslâm düşüncesinin yeniden teşekkülüne katkı sayılacak mahiyette eser yazan İslâmcılar da vardır. Elmalılı, Paul Janet ve Gabriel Seailles'den Metâlib ve Mezâhib adıyla tercüme ettiği felsefe tarihine (İstanbul 1341) yazdığı dîbâcede modern bilim, Batı felsefesi, İslâm ilim ve düşünce geleneği hakkında dikkat çekici görüşler ortaya koyması yanında müslümanların Avrupa felsefesiyle ilgilenmelerinin entelektüel açıdan hedeflerini doğru belirlemelerine yardımcı olacağını savunmuştur. Elmalılı, modern Avrupa felsefesinin talihsizliğini müslüman bir muhitte doğmamış olmasında görüyor, müslüman aydınların İslâmî birikimden yararlanarak bu talihsizliği aşabileceklerine, böylece diğer dinler içinde daima garip kalmış olan felsefenin İslâmiyet'te aradığını bulacağına inanıyordu (Metâlib ve Mezâhib, s. 10, 14-15, 18-19, 36). Çağdaşlaşma yolunda ilerlemek için yeni dinî ictihadların ortaya konması ve İslâm'ın özellikle tekke kültürünün tarih içinde ürettiği hurafelerden arındırılması yolundaki fikirleriyle tanınan M. Şemsettin (Günaltay) ise 1920'lerin başında neşrettiği Felsefe-i Ûlâ, İsbât-ı Vâcib ve Rûh Nazariyeleri adlı eseriyle (1339 r./1341 h.) İslâmcılar'ın materyalizme karşı yürüttükleri mücadeleye katılmanın yanı sıra kendisinin "Avrupa'da iskolastik felsefesi, bizde Kadı Mîr hikmeti" dediği (Felsefe-i Ûlâ, s. 13) Ortaçağ metafizik düşüncesi söyleminin geçersizliğini ve bu problemi aşma yönündeki çağdaş felsefî ve ilmî gayretlerin önemini göstermeye çalışmıştır.

Felsefe ve psikolojiye dair bazı Batı eserlerini Türkçe'ye kazandırması yanında klasik Türk-İslâm düşüncesinin mantık, ahlâk ve tasavvufa dair başarılarını çeşitli monografilerde ele alan Mehmet Ali Ayni Reybîlik, Bedbinlik, Lâilâhîlik Nedir adlı eserinde (İstanbul 1341) Batı kaynaklı şüpheci, kötümser ve ateist akımlar hakkında bilgi vermiş, bu arada Tevfik Fikret'in "Târîh-i Kadîm"inin tahlil ve tenkidini yapmıştır. Müellif aynı eserde İslâmcı düşünürlerden İsmail Fenni'nin Lugatçe-i Felsefe'si (İstanbul 1341), M. Şemsettin'in Felsefe-i Ûlâ'sı, İzmirli İsmail Hakkı'nın Fenn-i Menâhic'i ile (İstanbul 1329) Felsefe Dersleri (İstanbul 1330) gibi büyük ölçüde Batı kaynaklarına dayalı çalışmalar da dahil olmak üzere, Türkiye'de ortaya konan çeşitli felsefî eserler hakkındaki değerlendirme ve eleştirileriyle döneminin düşünce hayatına canlılık ve nitelik getirmeye çalışmıştır (İntikād ve Mülâhazalar, s. 3-17, 40-64).

İslâmî ilimler alanında çok sayıda eser veren ve Batı felsefesiyle ilgili çalışmalarının yanı sıra Türkiye'de İslâm felsefesinin yüksek öğretim programlarına girmesinde öncü rol oynayan İzmirli İsmail Hakkı İslâm düşünce geleneğine rasyonel, kapsamlı, eleştirel ve belli ölçüde eklektik bir biçimde yaklaşmayı denemiştir (Çetinkaya, s. 285-291). Düşünce tarihinde Selefiyye, tasavvuf, kelâm ve felsefe adı altında oluşmuş fikrî akımlardan hiçbirinin başarısını göz ardı etmeyi doğru bulmayan İzmirli'nin (Mustasvife Sözleri mi?, s. 6-8) Yeni İlm-i Kelâm adlı eseri (İstanbul 1341-1343), kelâm ilminin modern çağın

şartlarına göre kendini yenilemesi gerektiği şeklindeki temel düşüncesinin bir ürünüdür (Özervarlı, s. 49-52, 59-61).

Vahdeti vücûd felsefesinin ve kurucusu Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin de sık sık İslâmcı düşünürlerin gündemine geldiği görülmektedir. İbnü'l-Arabî'nin felsefî tasavvufunun Osmanlı entelektüel geleneğiyle iç içe olması, panteizm ve materyalizm gibi Batılı felsefe akımları karşısında İslâmî bir cevap teşkil etmesi, özünde dinlerin aşkın birliği fikrini barındırması ve buna paralel düşen engin bir müsamaha anlayışı telkin etmesi gibi özellikleriyle mistik eğilimleri olan İslâmcı düşünürlere cazip gelmiş, bunlardan Ferit Kam Vahdeti Vücûd adlı eserini (İstanbul 1331) bu öğretinin panteizm ile farkını ortaya koymak üzere yazmış, Mehmet Ali Ayni de Mustafa Kemal'e ithaf ettiği Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim adlı

kitabında (İstanbul 1341) İbnü'l-Arabî'nin evrende insana verdiği merkezî yeri insanın bilim ve teknoloji üreten yegâne varlık olmasına bağlamıştır (s. 9-10, 47-48). İsmail Fenni ise Vahdeti Vücûd ve Muhyiddin-i Arabî'sinde (İstanbul 1928) vahdeti vücûdun bir yandan âyet ve hadislerdeki temellerini, öte yandan panteist felsefeden farkını göstermeye çalışmıştır. Eserin, müellifin modern birikimini yansıtması açısından dikkat çekici olan bir özelliği de materyalistlerin itirazlarını çürütmek, modern tabiat bilimleriyle uğraşanları ikna etmek için vahdeti vücûdu en uygun metafizik olarak göstermesi ve onun çağdaş bilimle çelişir gibi görünen yönlerini yeniden ele alıp yorumlamasıdır (s. 61-78, 97-98, 267-279).

Kur'an'ın bilimle uyumu ve bilimsel yorumu konusu da İslâmcı yazarların ilgi alanı olmuştur. İsmail Fenni, Kur'an'ın bir hidayet kılavuzu olup teorik bir bilim kitabı olmadığını, konuyla ilgili âyetleri bu çerçevede değerlendirmek gerektiğini belirtmişse de (Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli, s. 677-691) modernleşme sürecinin bilim ve teknolojinin önemini ön plana çıkarması, geleneksel kozmolojik öğretilerle modern bilimsel açıklamalar arasındaki uyumsuzluğun giderek daha çok farkedilmesi, Kur'an'ın bilimsel ve teknolojik kavramlar ışığında yorumlanmasını bir ihtiyaç haline getirmiştir. Bu yönde en çok gayret gösterenlerden biri de Said Nursi'dir (Mardin, s.321-326). Said Nursi'nin, mûcizelerin bir hikmetinin de "Terakkiyât-ı maddiyye için lâzım olan örnekleri nev'-i beşere göstererek o mûcizelerin benzerlerini meydana getirmek için nev'-i beşeri teşvik ve teşcî etmek" olduğu şeklindeki ifadesi onun bu yaklaşımının tipik bir örneğidir (İşârâtü'l-îcâz, s. 238).

Bilhassa 1950 öncesi Cumhuriyet dönemi İslâmcı aydınlarının önemli bir özelliği, alternatif bir İslâmcı siyaset ideolojisi ve projesi ortaya koymak yerine İslâm'ın iman, ibadet ve ahlâka dair hükümlerini öne çıkararak mevcut sistem içinde dinî kimliğin korunup geliştirilmesine, maddî kalkınmayla mânevî kalkınmanın birlikte gerçekleştirilmesine katkıda bulunma çabalarıydı. Ancak ülkede 1950'lerde başlayan demokratik gelişmeler, dindar çevrelerde o döneme kadar oluşan birikimin siyasete taşınması ve giderek dinî kavram ve değerlerin neredeyse bütün içtimaî ve siyasî projelerde esaslı bir yer edinmesi sürecini başlatmış oldu. İslâm'ın ferdî ve sosyal kimlikte belirleyici bir referans ve demokratik politik kültürün meşrulaştırılmasında önemli bir araç kılındığı bu yeni dönem,

1950 öncesinde daha belirsiz olan ayrışmayı gün ışığına çıkardığı için belli bir grup düşünür ve aydının İslâmcı olarak nitelendirilmesine de zemin hazırladı. Ancak adlandırma benzerliğinden yola çıkarak günümüzdeki bu tür fikrî hareketleri Osmanlı'nın XIX. yüzyılından devralınan İslâmcılık hareketinin doğrudan uzantısı olarak görmek isabetli olmaz. Hatta fikir dünyaları Cumhuriyet döneminde teşekkül etmiş olan Nurettin Topçu, Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç gibi düşünürlerin fikrî çabalarını İslâmcı denilen ve önemli ölçüde modernist renkler taşıyan önceki düşünce akımının kategorik anlamda bir devamı saymak da tartışmalı bir konudur (Kara, Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, III, 6).

1970'li yıllardan günümüze kadar çeşitli dönemlerde Seyyid Kutub, Hasan el-Bennâ gibi İhvân-ı Müslimîn'e mensup aydınlarla Ebü'l-Hasan en-Nedvî, Mevdûdî gibi Hint kıtası bilginlerinin, İranlı müelliflerin ve Seyyid Hüseyin Nasr gibi gelenekçi, Fazlurrahman gibi modernist düşünürlerin eserleri yoğun biçimde Türkçe'ye çevrilmiş ve bu eserler İslâmcı olarak tanımlanan aydınların fikrî eğilimlerini farklı şekillerde de olsa etkilemiş, ayrıca İslâmcılığın siyasallaşması sürecini hazırlamıştır. Bu dönemde yazıları ve diğer faaliyetleriyle öne çıkan İslâmcı aydınlar, daha çok son yıllarda yaşanan siyasî tecrübeler yanında Batı dünyasındaki fikrî ve siyasî gelişmelerle Türkiye'nin kendine özgü sosyopolitik gerçeklerinin de zorlamasıyla fikrî çizgilerini demokrasi ve insan hakları gibi kavramlar istikametinde gözden geçirme gereğini duymuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Nâmık Kemal, Renan Müdâfaanâmesi, İstanbul 1327, tür.yer.; Şeyh Mihridîn Arûsî [Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi], Yirminci Asırda Âlem-i İslâm ve Avrupa: Müslümanlara Rehberi Siyâset, İstanbul 1327, s. 6-7, 10-11, 66-69; a.mlf., Târîh-i İslâm, İstanbul 1327, II, 650-665; Babanzâde Ahmed Naim, İslâm'da Da'vâ-yı Kavmiyyet, İstanbul 1332, s. 3-22; Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım, Dinî İctimâî Makaleler, İstanbul 1336, s. 5-8, 278-285; Şeyhülislâm Mustafa Sabri, Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi, İstanbul 1335/1919, s. 158-164; Said Halim Paşa,

Buhranlarımız ve Son Eserleri (nşr. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 1998, s. 61-78, 147-157, 183-185, 202-215, 225-236, 241-257, 285-289; Mehmed Ali Ayni, İntikād ve Mülâhazalar, İstanbul 1339/1923, s. 3-17, 40-64; a.mlf., Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim, İstanbul 1341, s. 9-10, 47-48; Elmalılı Hamdi [Yazır], "Dîbâce", Metâlib ve Mezâhib, İstanbul 1341, s. 9-38; İzmirli İsmail Hakkı, Mustasvife Sözleri mi? Tasavvufun Zaferleri mi?: Hakkın Zaferleri, İstanbul 1341, s. 6-8, 20, 100, 112; a.mlf., Yeni İlm-i Kelâm, s. 1, 10, 17-18; M. Şemseddin [Günaltay], Felsefe-i Ûlâ, İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri, İstanbul 1339 r./1341 h., s. 2-67; İsmail Fenni Ertuğrul, Vahdeti Vücûd ve Muhyiddin-i Arabî, İstanbul 1928, s. 61-78, 97-98, 267-279; a.mlf., Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli, İstanbul 1928, s. 677-691; Mehmed Âkif Ersoy, Safahât (nşr. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 1991, s. 176, 403, 430; Ahmet Hamdi Akseki, İslâm Fıtrî, Tabiî ve Umumî Bir Din'dir, İstanbul 1943, I, 497-585; Tarık Zafer Tunaya, İslâmcılık Cereyanı, İstanbul 1962, s. 2-20, 69-73; Said Nursî, İşârâtü'l-îcâz, İstanbul 1978, s. 238-240; İsmail Kara, Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, Metinler, Kişiler, İstanbul 1986-94, I, s. XV-LXII; III, 5-8; a.mlf., İslâmcıların Siyasî Görüşleri, İstanbul 1994, s. 17-34, 46-56, 83-85; Mümtaz'er Türköne, Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu, İstanbul 1991, s. 13, 26-28, 34-36, 42-45, 77-92, 99-134, 266-270, 275-276; Şerif Mardin, Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim (trc. Metin Çulhaoğlu), İstanbul 1992, s. 321-326; Hüseyin Çelik, Ali Suavi ve Dönemi, İstanbul 1994, s. 521-522, 603-674; Bekir Karlığa, Islahatçı Bir Düşünür Tunuslu Hayrettin Paşa ve Tanzimat, İstanbul 1995, s. 79-97; M. Sait Özervarlı, Kelâmda Yenilik Arayışları, İstanbul 1998, s. 45-67; Bayram Ali Çetinkaya, İzmirli İsmail Hakkı, Hayatı, Eserleri, Görüşleri, İstanbul 2000, s. 285-291.

İlhan Kutluer

Hukukta.

XIX ve XX. yüzyıl İslâmcılık düşüncesi içerisinde hukuk düzeniyle ilgili yaklaşımlar önemli bir yer tutar. Ancak İslâmcılar'ın bu alandaki çabaları içtimaî, iktisadî ve hukukî hayatta meydana gelen değişikliklere fıkhın kendi iç dinamizmi işletilerek bir çözüm bulma arzusundan ziyade esasen başlamış bulunan ve Osmanlı kültürü, hukukî ve sosyal

yapısı için önemli bir tehdit oluşturan Batı tipi modernleşmeye karşı bir savunma gayretinden doğmuştur, bu sebeple de reaksiyonerdir. Batı tipi modernleşme çabaları karşısında kısmî kazanımlara rağmen nihaî planda başarılı olamamasında bu özelliğinin önemli payı vardır.

Bir taraftan Batı modernleşmesinin etkisi ve Batı devletlerinin çeşitli sebeplerle kendi örneklerinin takip edilmesi yolundaki baskıları, diğer taraftan Osmanlı Devleti'nin, özel olarak da modernleşmenin öncülüğünü yapan yönetici kadroların kendine has bir model ortaya koyacak birikimden mahrum bulunması sebebiyle dönemin hâkim düşüncesi sürekli Batı tipi modernleşme istikametinde olmuştur. Bunda, Batı karşısında uğranılan başarısızlıklardan klasik yapıyı ve buna destek veren dinamikleri sorumlu tutmanın da rolü vardır. Esasen içlerinde farklı düşünenler bulunmakla birlikte İslâmcılar da belli ölçüde modernisttir; nitekim genel olarak klasik yapının ve özellikle hukukî kurum ve kuralların olduğu gibi korunması istenmemiştir. İslâmcılar'ın talepleri, Batı tipi modernleşme yerine gerek adlî yapıda gerekse uygulanan hukuk kurallarında İslâmî birikimin yeni bir şekle kavuşturularak muhafaza edilmesidir.

Batı tipi modernleşme en çok ulemânın meslekî ve sosyal konumları, düşünce ve yaşayış biçimleri için tehdit oluşturmaktaydı. Nitekim bu süreçle birlikte ilmiyenin Osmanlı Devleti'ndeki etkinliği sürekli azalan bir eğilim göstermiştir. Dolayısıyla onlar gittikçe artan oranda bir muhalefete yönelmiş, daha sonra bu muhalefet İslâmcılık içerisinde de yerini almıştır. Ancak dönemin şartları bu muhalefetin daha çok Yeni Osmanlılar tarafından dile getirilmesine imkân tanıdığından ilmiyenin bu alandaki rolü geri planda kalmıştır. Tanzimat'tan sonra ilk önemli kanun olan Ticaret Kānunnâme-i Hümâyunu'nun Batı'dan alınmasının ilmiye çevrelerinde meydana getirdiği tedirginlik, biraz da bunu giderme düşüncesiyle Ahmed Cevdet Paşa'nın Meclisi Tanzîmât'a dahil edilerek kanunlaştırma hareketlerine etkin bir biçimde katkıda bulunması, şer'iyye mahkemelerinin yanı sıra kurulan Nizâmiye mahkemeleri ve Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'ye ulemânın muhalefetini kırmak için yine Cevdet Paşa'nın, Celâleddin ed-Devvânî'nin Risâle der Dîvân-ı Meẓâlim risâlesinden yardım alarak İslâm hukuku açısından bunun mümkün olduğunu açıklama gereğini duyması, bir tür yasama organı olarak da çalışan Tanzimat dönemi meclislerinde ve Şûrâ-yı Devlet'te ilmiyenin yeterli biçimde temsil edilmemesine gösterdiği

tepki ve nihayet Mecelle'nin hazırlanması öncesinde Fransız Medenî Kanunu'nun alınmasına ulemânın muhalefeti bunun dikkate değer örnekleridir. Fakat ulemânın bu tepkisini, onların bütünüyle modernleşmeye karşı oldukları şeklinde yorumlamak doğru değildir. Aksine XIX. yüzyılın başlarından itibaren yoğun biçimde gündeme gelen askerî, malî ve idarî alanlardaki modernleşme çabalarına ulemânın genelde destek verdiği bilinmektedir. Ancak bu destek, modernleşme çabalarının sosyal ve hukukî alana sirayeti ve ilmiyenin bu süreçten dışlanmasıyla birlikte azalmaya başlamış, modernleşme çabalarının arttığı nisbette çoğalan bir muhalefete dönüşmüştür.

Bu muhalefetin âdeta sözcülüğünü üstlenen Yeni Osmanlılar'ın ileri gelen isimleri olan Nâmık Kemal, Ziyâ Paşa ve Ali Suâvi, Batı'dan kanun iktibasına ve adlî yapının Batı örneğinde şekillenmesine karşıdır. Ziyâ Paşa, Tanzimat'a gelinceye kadar Osmanlı Devleti'nin sadece "şerîat-ı İslâmiyye"den yararlandığı, ancak ictihad kapısının kapanmasının asrın gerektirdiği düzenlemeleri yapmaya imkân vermediği, yine de "deryâ-yı bî-pâ-yân-ı şerîat"tan istifade yerine ondan farklı bir yolda kanun düzenleme "fikr-i fâsidi"ne kapılmaktan daha büyük bir hata olamayacağını söylemektedir. Nâmık Kemal de hukukî düalizmden şikâyetçidir. Bir ülkede iki nevi kanun olmayacağını, şer'î kaidelere uyularak Avrupa'dakinden daha muntazam kanunlar yapılabileceğini, bin seneden beri birçok âlimin çalışmasıyla ortaya konan fıkıh gibi bir "deryâ-yı hakîkat" mevcutken yabancılardan hüküm almaya gerek olmadığını söylemekte, bütün hükümlere üstün olan fıkıh hükümleri varken sadece Mecelle ile veya evlenme-boşanma meseleleriyle yetinilmesine, fıkhın ukūbat kısmı dururken ceza kanununun Fransa'dan alınmasına karşı çıkmaktadır (Sungu, s. 803, 805).

Yeni Osmanlılar, sadece kanunların Batı'dan alınmasına değil Osmanlı mahkemelerinin Batı örneğinde düzenlenmesine de karşıdır. Nâmık Kemal bir ülkede iki türlü kanun, üç türlü mahkeme olamayacağını, Fransa'dan yargılama hukukunu almaktansa fıkhın "edebü'l-kādî" bölümlerinden istifade etmenin hem daha külfetsiz hem daha toparlayıcı olacağını belirtir. Ziyâ Paşa da nizâmiye mahkemelerinin kurulmasını ve şer'iyye mahkemelerine ait davaların önemli bölümünün bu mahkemelere kaydırılmasını tenkit etmekte, bunun şeriatı ortadan kaldırmak ve

Avrupa’ya karşı dirayetli görünmek maksadından başka bir anlam taşımayacağını söylemektedir (a.g.e., s. 801). Yeni Osmanlılar, gayri müslimlere özellikle Islahat Fermanı ile tanınmak istenen yeni statüyü de ağır bir dille eleştirmişlerdir. Ziyâ Paşa, Islahat Fermanı ile gayri müslimlerin şahsî ve siyasî haklarda eşit tutulması görüntüsü altında müslümanlardan üstün duruma getirildiğini söylemekte, Ali Suâvi gayri müslimlerin birçok hâmisinin bulunduğundan, müslümanların ise sahipsiz olduğundan yakınmaktadır. Nâmık Kemal de Islahat Fermanı ile Osmanlı tebaası arasına nifak sokulduğunu söylemektedir. Gerçekten gayri müslimlere ticarî alanda Avrupa tüccarı ya da beratlı tüccar statüsü çerçevesinde tanınan imtiyazlar, nizâmiye mahkemelerinde nüfus nisbetleri dikkate alınmaksızın ayrılan sandalyeler ve hukuk kurallarının uygulanmasında zaman zaman tanınan ayrıcalıklı durum bu tenkitleri haklı çıkaracak niteliktedir. Ancak yine de Nâmık Kemal ve özellikle Ziyâ Paşa’nın Tanzimat dönemindeki hukuk hareketlerine bu ölçüde karşı çıkmalarının arka planında Âlî ve Fuat paşalara yönelik muhalefet düşünceleri yatmaktadır. Çünkü Yeni Osmanlılar, Âlî Paşa’ya şiddetle karşı çıkarken Batı tipi modernleşmenin öncüsü Reşid Paşa’dan övgüyle söz etmektedirler.

İctihad kapısının yeniden açılması gereği Ziyâ Paşa ve Nâmık Kemal tarafından da dile getirilmiş olmakla birlikte İslâm hukukundan kaynaklanan düzenlemelerin hangi anlayış çerçevesinde ve nasıl bir metot izlenerek yapılacağı konusunu daha çok Ali Suâvi işlemiştir. Ali Suâvi’ye göre İslâm hukuku temel prensiplerinden tâviz vermeden değişebilme özelliğine sahiptir. Avrupa’da hukukun kaynağı akıl, İslâm hukukunda ise çoğunluğun görüşüne göre şeriat yani vahiydir. Ancak mesele hüsün-kubuh çerçevesinde ele alındığında görülür ki bazı hükümlerin kaynağı vahiyse de bazılarınınki akıldır. Buna göre şer‘î olan hüsün-kubuh itikadî konulara inhisar ettiğinde mesele kalmayacak, diğer problemler akılla çözülebilecektir. Ali Suâvi bu görüşlerini desteklemek için re’y ve istihsana da sıkça vurgu yapar. Onun görüşlerinde Mu‘tezile’nin etkisi açıktır. Bu düşünceye göre akla dayanılarak yapılan bütün yorumlar İslâm hukuku çerçevesinde yer alabilecektir. Bu

yorumlarına bakarak Ali Suâvi’nin laik bir aydın olduğu dahi ileri sürülmüştür. Fakat Ali Suâvi, İslâm hukukunun ateşli bir taraftarı olup

yabancı kanunların alınmasına şiddetle karşıdır. Ancak İslâm hukuku kuralları ortaya konurken âyet ve hadislerin lafzî yorumundan ziyade aklın ve eşyanın tabiatının devreye sokulması ve Kur'ân-ı Kerîm'deki adalet, hakkaniyet gibi temel prensiplerin dikkate alınması gerektiği kanaatindedir.

Söylendiği dönem ve ortam dikkate alındığında Ali Suâvi'nin görüşleri büyük önem arzetmekte, İslâm hukuku alanında yenilikçi bir anlayışı temsil etmektedir. Ancak bu görüşlerin, Mecelle'nin hazırlanışı sırasında bazı münferit meselelerde Hanefîler'deki hâkim görüşün terkedilmesine bile râzı olmayan muhafazakâr ulemâ nezdinde kabul gördüğü söylenemez. Yine de onun görüşleri modernist İslâmcılar arasında yeni bir dönemi başlatmıştır denebilir. İslâmcı aydınlar içerisinde yer almamakla birlikte İslâm hukukunun yeniden yorumlanması konusuna büyük ilgi duyan Ziya Gökalp'in aklî-naklî şeriat, içtimaî usûl-i fıkıh hakkındaki görüşleriyle Ali Suâvi'nin görüşleri arasındaki paralellik Gökalp'in Suâvi'den etkilendiğini düşündürmektedir.

Kanunlaştırma hareketlerinin yoğun olduğu 1850-1880 yılları sırasında matbuatı meşgul eden, daha sonra da biraz durulur gibi olan hukukî tartışmalar II. Meşrutiyet döneminde tekrar canlanmıştır. Bunda İttihat ve Terakkî hükümetinin şeyhülislâmlıkta, vakıflarda, mahkemelerde ve aile hukukunda reformlar yapma isteğinin rolü olsa gerektir. İslâmcılar bu dönemde siyasî, hukukî ve içtimaî alanlarda kendilerine has görüşleriyle daha çok ön plana çıkmaya başlamışlardır. Nitekim dönemin gazete ve dergileri hemen her alanda İslâmcı, Batıcı ve Türkçüler'in kalem kavgaları ve ilmî tartışmalarıyla doludur. Bu dönemin farklı bir özelliği de hukukun özüyle ilgili tartışmaların yoğunluk kazanmasıdır.

Sebîlürreşâd, Sırât-ı Müstakîm, Beyânülhak dergilerindeki görüşlerine bakıldığında gelenekçisinden modernistine kadar geniş bir yelpazede yer aldıkları görülen İslâmcılar zaman zaman aralarında önemli fikir ayrılıklarına düşmüşlerdir. Onlar, İslâm hukukunun ve kurumlarının asrın ihtiyaçlarına cevap vereceği düşüncesinde müttefiktir; bu sebeple de Batı'dan kanun ve kurum alınmasına karşı çıkmışlardır. Meselâ Said Halim Paşa, Batı dünyasının telakki ve temayüllerinin ihtiyaçlarıyla bunları gidermek için başvurduğu vasıtaların İslâm dünyasındakilerden farklı olduğunu, dolayısıyla Batı dünyasının kendi ihtiyaçlarını göz önüne alarak

kabul etmiş olduğu kurumların bize uygun düşmeyeceğini söylemektedir. Ancak bu genel kabulün ötesinde İslâm toplumlarının kendilerine uygun bir hukuk düzeni ve hayat biçimi kurmak için İslâmcılar'ın önerdiği yollarda farklılıklar vardır. İzmirli İsmail Hakkı, Elmalılı Muhammed Hamdi, Seyyid Bey, Ahmet Hamdi (Akseki) gibi İslâmcılar bunun için yeni ictihadlarla İslâm hukukunun zenginleştirilmesini, ayrıca diğer mezheplerden yararlanılmasını savunurken Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi, Dârülfünun müderrislerinden Sadreddin, Said Nursi gibi İslâmcılar ise diğer mezheplerden yararlanmaya esastan veya zaman açısından karşı çıkmışlardır. Sadreddin'in, Hukūk-ı Âile Kararnâmesi'nde diğer mezheplerden yararlanıldığı her yerde kanunu hazırlayanları şiddetle eleştirmesi, yine Batıcılar ve Türkçüler'den çok, modernist İslâmcılar'ın düşüncelerini yansıtan bu önemli kanunun Mustafa Sabri Efendi'nin sadrazam vekilliği sırasında yürürlükten kaldırılmış olması dikkat çekicidir.

II. Meşrutiyet devrinde modernist İslâmcılar'ın diğer mezheplerden faydalanılması yönünde takındıkları olumlu tavır Mecelle'nin hazırlandığı döneme göre önemli bir yeniliktir. Bu değişiklikte İslâm dünyasında ve özellikle Mısır'da başlayan modernleşme hareketlerinin, Muhammed Abduh ve M. Reşîd Rızâ'nın etkisi düşünülebilir. Ahmet Hamdi'nin, henüz bir medrese talebesi iken Reşîd Rızâ'nın mezheplerin birleştirilmesi gerektiğine dair eserini Mezâhibin Telfîki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i başlığıyla tercüme etmesi (İstanbul 1332) bunun bir örneğidir. Ancak yine de bu grupta yer alan İslâmcılar'ın, İslâm hukukunun yeniden yorumlanması sırasında Ali Suâvi veya Ziya Gökalp'in tavrından uzak durduklarını belirtmek gerekir. Nitekim İzmirli İsmail Hakkı, Gökalp ile yaptığı örfî şeriat-naklî şeriat tartışmasında Kur'an'daki örfî şeriata dair âyetlerin zamanın ve örfün değişimine açık olması gerektiği fikrine şiddetle karşı çıkmıştır. Ona göre küllî hükümler, şer'î âdetler değişmez, değişecek olan örf ve âdete dayanan cüz'î hükümlerdir. İzmirli'ye göre şer'î delilleri nas ve örf diye ikiye ayırmak yanlıştır. Ziya Gökalp'in hüsün-kubuh ve örf tartışması açmasına İslâmcılar, Batı toplumundan alınacak bir dizi uygulamanın örf adı altında İslâm hukuku bünyesine alınacağı ve böylece şeklen İslâmîleştirilmiş olacağı düşüncesiyle karşı çıkmışlardır. Elmalılı Muhammed Hamdi, kanunlaştırma yapılırken İslâm hukuku uzmanlarından oluşan Mecelle Cemiyeti gibi heyetlerin vücuda getirilmesi, bir taraftan Avrupa kanunları tercüme edilirken diğer taraftan ihtiyaca en uygun

kuralların hangi mezhepten olursa olsun alınması ve yeni meselelerde de ictihad yolunun işletilmesi görüşünü savunurken Said Halim Paşa ve Mustafa Sabri Efendi kanun yaparken ilmî liyakate ve ilmiyenin rolüne özel vurgu yaparlar. Bu görüşle, Ali Suâvi'nin yönetimin denetlenmesini esas itibariyle ulemâya terkeden görüşü arasındaki paralellik açıktır. Bu dönemde genel olarak İslâmcılar, yöneticilerin halk tarafından murakabesinden ziyade ilmiye tarafından denetlenmesine daha yatkındır. Bu tavır, tarihî tecrübeye ve ulemânın bu tecrübede oynadığı role daha uygundur.

II. Meşrutiyet dönemindeki İslâmcılar'ın aktif bir biçimde katıldığı en önemli tartışma, hazırlanması düşünülen aile kanunu dolayısıyla kadın ve aile meselesi etrafında olmuştur. İslâmcılar her iki konuda da bazı problemler olduğunu kabul etmekte, ancak bu problemlerin İslâm hukukundan değil onun uygulanış biçiminden, kültür ve çevre faktöründen kaynaklandığını düşünmektedir. Dikkati çeken nokta, Türkçüler'in hem dönemin siyasî ve içtimaî şartlarının başka bir çözüme imkân vermemesi, hem de ailenin millî kültürle olan irtibatı sebebiyle bu alanda yapmak istedikleri reformları İslâm hukuku çerçevesinde gerçekleştirmeye çalışmalarıdır. Esasen I. Dünya Savaşı'nın aleyhte gelişmesi genellikle muhalif konumdaki İslâmcılar'ın Osmanlı siyasetindeki etkisini arttırmıştı. Öte yandan evlenme, boşanma, kadın hakları konularında Türkçüler, genel görüşleri itibariyle İslâmcı kanatta yer alan Mansûrîzâde Said, Halim Sabit gibi hukukçulardan da önemli ölçüde destek almışlardır. Mansûrîzâde Said'in câiz kategorisinde yer alan konularda devlet başkanının tasarruf yetkisinin bulunduğu, dilerse taaddüd-i zevcâtı menedebileceği yönündeki görüşü hazırlanan aile kanununa tam olarak yansımamışsa da tek evliliği mümkün kılan bir şartın evlilik sözleşmesine eklenmesi kuralı kararnâmeye alınmıştır. Mansûrîzâde'nin görüşlerinin tam olarak kararnâmeye yansımamasında komisyon başkanı olan İslâmcılar'ın önde gelen isimlerinden Mahmud Esad Efendi'nin etkisi düşünülebilir.

İslâmcılık hareketi, Türkiye Cumhuriyeti'nin başlangıç yıllarında da hukuk alanında varlığını belirli ölçüde hissettirmiştir. Bunda, ilmiyenin ve İslâmcı düşünce mensuplarının I. Büyük Millet Meclisi'nde kuvvetle temsil edilmelerinin rolü vardır. 1921 tarihli Teşkîlât-ı Esâsiyye Kanunu'nun 7. maddesinde Büyük Millet Meclisi'nin görevleri arasında "ahkâm-ı

şer‘iyyenin tenfîzi” de sayılmıştır. Yine kanun ve yönetmeliklerin yapımında “muâmelât-ı nâsa erfak ve ihtiyâcât-ı zamâna evfak” fıkhî ve hukukî hükümlerin esas alınacağı belirtilmiştir. Nitekim 1923’te kurulan Mecelle Vâcibât ve Mecelle Ahvâl-ı Şahsiyye komisyonları İslâm hukukunu da dikkate alan bir anlayış çerçevesinde çalışmıştır. 1923 ve 1924 yıllarında aile hukukunda bu anlayışı yansıtan iki tasarı hazırlanmıştır. Ancak gerek Lozan’da ortaya çıkan şartların gerekse Cumhuriyet’in kurucularına hâkim olan düşüncenin etkisiyle bu tasarılar ve bunlarda hâkim olan eklektik görüşler uygulanamamış ve 1926’da İsviçre Medenî Kanunu’nun kabulüyle hukuk alanında İslâmcılar’ın etkinliği sona ermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Said Halim Paşa, Buhranlarımız, İstanbul, ts., tür.yer.; İhsan Sungu, “Tanzimat ve Yeni Osmanlılar”, Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 777-857; Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1956, s. 204-223; Fındıkoğlu Ziyaeddin Fahri, Hukuk Sosyolojisi, İstanbul 1958, s. 237-252; Şerif Mardin, The Genesis of Young Ottoman Thought, Princeton 1962; a.mlf., Türkiye’de Din ve Siyaset, İstanbul 1995, tür.yer.; a.mlf., Türkiye’de Toplum ve Siyaset, İstanbul 1995, s. 263-312; R. Davison, Reform in the Ottoman Empire: 1856-1876, Princeton 1963; Bernard Lewis, Modern Türkiye’nin Doğuşu (trc. Metin Kıratlı), Ankara 1970, s. 149-237; R. L. Chambers, “The Ottoman Ulema and the Tanzimat”, Scholars Saints and Sufis (ed. N. R. Keddi), Berkeley 1972, s. 33-46; Niyazi Berkes, Türkiye’de Çağdaşlaşma, İstanbul 1978, s. 381-522; M. Akif Aydın, İslâm Osmanlı Aile Hukuku, İstanbul 1981, s. 166-180; a.mlf., “Batılılaşma”, DİA, V, 162-167; B. Caporal, Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını (trc. Ercan Eyüboğlu), Ankara 1982, s. 51-157; İsmail Kara, Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi, İstanbul 1986-94, I-III; a.mlf., “Müsavat yahut Müslümanlara Eşitsizlik”, Osmanlı Devletinde Din ve Vicdan Hürriyeti (haz. Azmi Özcan), İstanbul 2000, s. 307-347; İsmail Doğan, Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi, İstanbul 1991, s. 277-287; Ahmet Cihan, Modernleşme Döneminde Osmanlı Uleması: 1770-1876 (doktora tezi, 1994), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 139-271; Hüseyin

Çelik, Ali Suavi ve Dönemi, İstanbul 1994, tür.yer.; Ziya Gökalp, “İctimâî Usûl-i Fıkıh”, İslâm Mecmuası, sy. 3 (İstanbul 1329), s. 84-87; a.mlf., “Hüsün ve Kubuh”, a.e., sy. 8 (1330), s. 228-230; M. Şemseddin [Günaltay], “İslâmda Kadının Mevki-i İctimâîsi”, a.e., sy. 5 (1330), s. 143-145; Mansûrîzâde Said, “Cevâzın Ahkâm-ı Şer‘iyyeden Olmadığına Dair”, a.e., sy. 10 (1330), s. 295-303; sy. 14 (1330), s. 429-432; sy. 24 (1330), s. 582-588; sy. 25 (1330), s. 599-604; a.mlf., “Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir”, a.e., sy. 8 (1330), s. 233-238; a.mlf., “Şeriat ve Kanun”, Dârülfünûn Hukuk Fakültesi Mecmuası, sy. 6, İstanbul 1332, s. 533-535; sy. 8 (1333), s. 604-605; İzmirli İsmail Hakkı, “Örfün Nazar-ı Şerîattaki Mevkii”, SR, 12/293 (1330), s. 132; a.mlf., “Amel-i Ehl-i Medîne”, a.e., 12/294 (1330), s. 137; a.mlf., “İctimâî Usûl-i Fıkıh İhtiyacı Var mı?”, a.e., 12/298 (1330), s. 211-216; Ahmet Hamdi [Aksekili], “İslâmiyet ve Taaddüd-i Zevcât”, a.e., 12/298 (1330), s. 221; Abdülkadir Şener, “İctimai Usul-i Fıkh Tartışmaları”, AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, V, Ankara 1982, s. 231-247; D. Kushner, “The Place of the Ulema in the Ottoman Empire during the Age of Reform (1839-1918)”, Turcica, XIX, Paris 1987, s. 51-74; U. Heyd, “III. Selim ve II. Mahmud Dönemlerinde Batılılaşma ve Osmanlı Uleması”, Dergâh, sy. 80, İstanbul 1996, s. 18-20; sy. 81 (1996), s. 15-16; sy. 82 (1996), s. 17-19; sy. 83 (1997), s. 17-19; Süleyman Hayri Bolay, “Akseki, Ahmet Hamdi”, DİA, II, 294; Mübahat S. Kütükoğlu, “Avrupa Tüccarı”, a.e., IV, 159-160; Ali Birinci - Tuba Çavdar, “Halim Sabit Şibay”, a.e., XV, 336-337.

M. Akif Aydın

Edebiyatta.

Edebiyatta İslâmcılık geleneksel dinî edebiyat veya İslâmî edebiyat demek değildir; XIX. yüzyıl ortalarında Osmanlı’nın Batı ile karşılaşmasında ve bu medeniyete ait birtakım siyasî, felsefî, kültürel, ilmî, teknik kavram ve bilgilerle yaşama tarzı ve ahlâk değerleri karşısında takınılan, temelinde İslâmî endişeler taşıyan tavrın edebî eserlere yansımasıdır. Yeni Osmanlılar’ın İslâmcılık’la ilgili ilk ifadeleri edebî eserlerinden ziyade fikir yazılarında yer alır. Bununla beraber fikir yazılarında diğer Yeni Osmanlılar gibi parlamentoyu ve meşrutî rejimi benimseyen ve bu rejimin kaynağında İslâm’ı arayan Ziyâ Paşa’nın, “Diyâr-ı küfrü gezdim beldeler kâşâneler

gördüm / Dolaştım mülk-i İslâm’ı bütün vîrâneler gördüm”; “Milliyyeti nisyân ederek her işimizde / Efkâr-ı Fireng’e tebaiyyet yeni çıktı”; “İslâm imiş devlete pâbend-i terakki / Evvel yoğ idi işbu rivayet yeni çıktı”gibi bazı mısraları akımın ilk edebî örnekleri olarak düşünülmelidir. Renan Müdâfaanâmesi ve birçok makalesiyle bu ölçüler içinde ilk İslâmcı yazarlardan olan Nâmık Kemal’in bu konudaki fikirleri ise şiir, tiyatro ve romanlarına yansımamıştır.

II. Abdülhamid döneminde (1876-1909) Abdülhak Hâmid, ilk şiirlerinden olan “Mazi Yolcusuna Âti Yolu”nda İslâmî imanın muhafaza edilerek Avrupa’nın örnek alınmasını tavsiye eder ve şiir, “Eyle cihan halkına sen inkıyâd” mısraıyla biter. Hâmid’in tarihî tiyatroları arasında, yer yer İslâm birliğini ve İslâm ahlâkının hıristiyan Avrupa’nın ahlâkına üstünlüğünü telkin eden fikirlere rastlanır. Bir kısmı II. Meşrutiyet’ten sonra yayımlanmış Târık, Tezer, Abdullahussagîr, İbni Mûsâ ve Nazîfe gibi eserlerde ise konunun bir başka açıdan ele alındığı görülür. Ziyâ Paşa’nın Endülüs Târihi ve Engizisyon Târihi adlı tercümeleriyle başlayan, daha sonra aynı konu etrafındaki başka yayınlarla beraber Abdülhak Hâmid’in bu tiyatrolarıyla Osmanlılar’ın o tarihe kadar pek ilgi göstermediği Endülüs müslümanlarının tam Batılılaşma süreci içinde yeniden gündeme gelmesi de bilinç altı İslâmcılık olarak görünmektedir. Bu çizgide olmayan Muallim Nâci’nin yine Endülüs tarihini işleyen Mûsâ bin Ebi’l-Gāzân yâhud Hamiyyet adlı manzum eserinde, Avrupa ve İslâm medeniyetlerini kendi dönemiyle ilgili meseleleri de ele alarak mukayese etmesi dikkati çeker: “Bize lâzım muhassenât-ı Fireng / Yoksa lâzım mı kefş ü câme-i teng”.

Batı karşısında İslâm medeniyetini pek çok kitap ve yazısında savunan Ahmed Midhat Efendi, bazı romanlarıyla bu dönem İslâmcılık misyonunu en çok yüklenen yazardır. Özellikle İki Hud‘akâr, Acâib-i Âlem, Demir Bey, Paris’te Bir Türk, Gönüllü, Arnavutlar-Solyotlar adlı romanlarında İslâm ve medeniyet, İslâm ve ilim, İslâm ahlâkı gibi meseleler üzerinde durur. Bunların bazılarında İslâm ahlâkının üstünlüğüne hayran olarak ihtidâ eden hıristiyan kahramanlar da bulunmaktadır.

II. Meşrutiyet’le beraber ortaya çıkan serbest zeminde fikir akımları siyasî ve ideolojik karakteri daha belirgin bir hüviyet kazanırken İslâmcılık, İslâmlaşma, ittihâd-ı İslâm gibi kavramlar da sıkça telaffuz edilmeye

başlanır. Daha çok fikrî ve siyasî yazılarla savunulan İslâmcılığı bu dönemde edebiyatta Mehmed Âkif temsil eder. Safahat'ın ikinci kitabı olan Süleymaniye Kürsüsü'nden itibaren Mehmed Âkif'in şiiri İslâmcılık anlayışını en geniş biçimde ifade eden edebî bir metindir. Yeryüzünü imar edip düzene kavuşturmak üzere yaratılan insanoğluna bu temel görevini hatırlatan şair, Batı'nın ulaştığı ilim ve tekniği elde etmenin İslâm irfanının bir gereği olduğunu vurgular. Ayrıca Batı'nın sakat medeniyet anlayışı, müslümanlara yapılan zulüm, bunun karşısında bütün İslâm dünyasının

birleşmesi gerektiği üzerinde ısrarla durur. Bunu yaparken Âkif'in en önemli özelliği otokritik davranış tarzıdır. Bu bakımdan Safahat, İslâm dünyasının bir müslüman şair tarafından yapılmış en ağır tenkitlerini ihtiva eder. Âkif'in, "Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhâmı / Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslâm'ı" mısraları onun İslâmcılık anlayışının özetidir.

Cumhuriyet'ten sonra ideolojik İslâmcılığın faaliyet zemini olmadığı gibi edebî eserlerde dinî temalar çok düşük seviyede kalmıştır. II. Dünya Savaşı'nı takip eden yıllarda başlayan nisbî demokrasi hareketleriyle birlikte dinî yayınlarda da artma görülür. Bu dönemde Necip Fazıl Kısakürek, spiritüalist bir dünya görüşüyle ilk tohumunu attığı Ağaç dergisinden sonra 1943'ten itibaren Büyük Doğu'daki fikrî ve edebî yazıları ve yayınlarıyla yeni bir İslâmcılık görüşünün 1960'lı yıllara kadar hemen tek temsilcisi durumundadır. 1939'da yayımladığı Bir Adam Yaratmak başlıklı eserinin teması İslâmî olmaktan çok o yılların şartlarına uygun olarak sadece genel anlamda dinî, spiritüalist ve metafizik karakterdedir. İdeolocya Örgüsü'nde bütün sosyal kurumlarıyla ve ayrıntılarıyla açıkladığı İslâmî dünya nizamı hakkındaki fikirlerini tam bir tezli roman olan Aynadaki Yalan'da tekrar eder. Çile'nin "Dava ve Cemiyet" adlı bölümündeki şiirlerde ve "Noktalamalar"ın bazı örneklerinde İslâmî temalar daha belirlidir. Başta Çöle İnen Nur, Halkadan Pırıltılar ve Esselâm olmak üzere dinî konudaki diğer yayınları ise geleneksel siyer, na't, menâkıb ve silsilenâmeleri sanatkârane bir üslûpla yeniden kaleme aldığı eserleridir.

1960'tan sonra önce Diriliş, ardından o kadro içinden doğarak Edebiyat, Mavera ve Yönelişler gibi dergiler etrafındaki edebî gelişme, bazı yazar ve araştırmacılar tarafından "yeni İslâmcı akım" olarak adlandırılmıştır

(Kabaklı, IV, 592). Bu akımın Necip Fazıl ve Büyük Doğu çevresinde yetişmiş temsilcileri, kendi İslâmî çizgilerini kalıplaşmış ideolojik çağrışımlar yapan İslâmcılık gibi bir kavram yerine "diriliş, yerli edebiyat, metafizik duyuş, yönelişler" gibi yaratıcı bir sanat ve fikir ufkuna işaret eden kavramlarla adlandırmayı tercih etmişlerdir.

Modernizmin hayatın dışına ittiği metafiziğe sahip çıkan, dinî algının sanattaki yaratıcılığa her zaman kaynak olabileceğini belirterek bunun dünya edebiyatında örneklerini araştıran, Türk toplumunun modern çağ öncesinden gelen kültürünün modern sanatların dili içinde ifade edilmesini kendine mesele edinen bu yeni akımın mensupları, sözü geçen meselelerin doğmasına sebep olmaları yanında şiir ve hikâye başta olmak üzere hemen bütün edebiyat türlerinde cevap oluşturan modelleri ortaya koymuşlar, yeni Türk edebiyatı ile çağdaş Batı edebiyatı arasındaki mesafeyi büyük oranda kapatmışlardır. Bu edebiyatçılar, bir yandan da İslâm kültür ve medeniyet coğrafyasındaki ülkelerin edebiyatlarını izlemeye, onlarla kopuk olan bağları bir nisbette yeniden kurmaya çalışmışlardır. Hedefleri Batı, İslâm, hatta geleneksel Türk edebiyatının taklidi olmayıp orijinal, aktif ve yaratıcı bir sanat arayışıdır. Bu bakımdan esasen kasaba kültürü içinde doğup büyük şehirlere gelen bu yazarların eserlerinde daha çok tasavvufî mirası kucaklayan bir Anadolu duyarlılığı dikkati çeker. Şairliği diğer edebî türlerin önünde yer alan Sezai Karakoç, klasik İslâm kültürüne yönelik vurguları ve çağdaş dünyaya bakışıyla geniş bir vadi oluşturmuştur. 1950 sonrasında değişen estetik algının belirleyicilerinden biri olmuş, etkisi geniş bir yelpazeye yayılmıştır. Cahit Zarifoğlu gibi yazar ve şairler, tasavvufun ve klasik İslâm kültürü ögelerinin ilham ettiği bir duyarlılıkla ve modern tekniklerle bağımsız şiir dünyaları oluşturmuşlardır. 1960 sonrası edebiyatında yeni İslâmcı akımı tamamlamak üzere Nurettin Topçu'nun Anadolucu ve bir ara İslâm sosyalizmi çevresinde gelişen Hareket ve onun kendi içinde dönüşümü olan Dergâh dergileri etrafındaki çalışmaları da anmak gerekir. Ayrıca İslâmcı görüşü hayatın çeşitli alanlarına yaymaya, geniş halk kitlelerine ulaştırmaya çalışan bir popüler edebiyattan da söz edilebilir. Yaratıcı bir edebiyat için olmasa da edebiyat sosyolojisi açısından önem taşıyan bu çizginin daha çok roman ve şiir türünde örneklerine rastlanır.

BİBLİYOGRAFYA

Orhan Okay, Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi, Ankara 1975, s. 245-279; Rasim Özdenören, Ruhun Malzemeleri, İstanbul 1986, s. 56-67; Ahmet Kabaklı, Türk Edebiyatı, İstanbul 1991, IV, 592-665; Ertuğrul Düzdağ, Mehmed Akif Hakkında Araştırmalar, İstanbul 2000, II, 38-45, 116-125; Ebubekir Eroğlu, "İslâmî Edebiyat Terimi", Yönelişler, I/7, İstanbul 1981, s. 17-20; a.mlf., "Dinî Duyarlık Sanatsal Yaratıcılığa Kaynaklık Edebilir", Gösteri, sy. 203, İstanbul 1998, s. 70; İsmail Safter, "Yeşil Kültürün Anatomisi", a.e., sy. 203 (1998), s. 65-66, 68-72; Yusuf Çotuksöken, "İslâmcı Edebiyattan Sözedilebilir mi?", Théma Larousse, İstanbul 1993, VI, 106-107.

M. Orhan Okay - Âlim Kahraman

ISLAMIC CULTURE

İslâm dini, tarihi ve kültürü hakkında Haydarâbâd-Dekken'de üç ayda bir yayımlanan akademik dergi.

Dergi, Kur'an mütercimi Muhammed Marmaduke Pickthall önderliğinde Hintli bazı müslüman ilim adamları tarafından 1927'de çıkarılmaya başlandı. Haydarâbâd Nizamı Mîr Osman Ali Han maddî destek sağladı. Pickthall'ın editörlüğündeki ilk sayı Islamic Culture. The Hyderabad Quarterly Review başlığını taşımaktaydı. Dergi, 1940 yılından itibaren An English Quarterly adıyla yayın hayatına devam etti. Amacı, siyaset ve mezhep tartışmalarına girmeden sadece ilmî ve entelektüel olmaya özen göstererek İslâm araştırmalarının standardını yükseltmek, başka ülkelerdeki şarkiyatçılara ve diğer ilim adamlarına rehberlik yapmaktı. Dergide modern dünyadaki gelişmelere de yer verilmesi düşünülmekle birlikte genelde geçmişi araştırma ve onun günümüze ışık tutacak yanlarını ortaya koyma ilkesi benimsenmişti.

Derginin yayın kurulu üyelerinden Seyyid Emîr Ali ve Pickthall ilk iki sayıda, şarkiyatçıların araştırmalarındaki İslâm aleyhtarı tavırlarına karşı müslümanların tepkilerini dile getirdiler; İslâm tarihinin ilk dönemlerindeki inanç gücünden ve toplum sisteminden örnekler vererek İslâm'ın diğer dinlerden farklılığını ortaya koydular (Syed Ameer Ali, "The Modernity of Islam", IC, I/1, s. 1-5; Marmaduke Pickthall, "Islamic Culture", a.g.e., I/1, s. 151-163; I/2, s. 259-318). I. cildin ilk dört sayısında yer alan kırk civarındaki makale müslüman ve gayri müslim İslâm araştırmacılarının takdirini kazandı ve dünyanın çeşitli bölgelerinde çıkan dergilerde Islamic Culture'ın ilmî düzeyinden övgüyle söz edildi ("Introductory Remarks", a.g.e., II/1, s. I). İlk cildin yazar kadrosu çok zengindir; Seyyid Emîr Ali, Seyyid Süleyman Nedvî, Abdullah Yûsuf Ali, Âsaf Ali Asgar Feyzî, Said Halim Paşa, Hudâbahş, Hidâyet Hüseyin ve Muhammed M. Pickthall gibi müslümanlar ve Josef Horovitz, Freitz Krenkow, Reynold Allayne Nicholson ve David Samuel Margoliouth gibi gayri müslimler bunlardan bazılarıdır. Derginin ilk sayılarından itibaren kitap tanıtımlarına da yer

verilmiş, bunun yanında Hindistan'da ve dünyanın diğer bölgelerinde çıkan ilmî dergilerdeki önemli makalelerin bir listesi okuyuculara sunulmuştur.

Yayımlanan makaleler arasında temel dinî ilimlere kıyasla genel tarih ve Hindistan tarihiyle ilgili bulunanların daha geniş yer tuttuğu görülmektedir. Dinî içerikli makalelerden tasavvuf ve tarikat ağırlıklı olanlar çoğunluktadır (1927-1980 arası elli dört makale). Sanat, mimari ve mûsiki de önem verilen alanlardandır (1927-1980 arası 100'ü aşkın makale). Arap, Fars ve Urdu dillerine, bilime, bilim tarihine, coğrafyaya ve eğitime yeterli derecede yer ayrılırken Türkler'e ve Türk dünyasına dair çok az sayıda makale yayımlanabilmiştir. Dergide, daha sonra birçoğu kitap haline getirilen uzun yazı ve tercümeler bulunmaktadır. Horovitz'in "The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors" ve "Ibn Quteiba's Uyun-al-Akhbar", Hudâbahş'ın "The Renaissance of Islam", S. K. Bhuyan'ın "New Lights on Moghul India from Assamese Sources", Hârun Han Şirvânî'nin "Incursions of the Muslims into France, Piedmont and Switzerland" ve David S. Margoliouth'un "The Devil's Delusion" (İbnü'l-Cevzî'nin Telbîsü İblîs'inin tercümesi) adlı makale ve tercümeleri bunlardandır.

Derginin ilk on cildinin editörlüğünü Pickthall, XI ve XII. ciltlerinkini Muhammed Esed (Leopold Weiss) yapmış, Esed'den sonra günümüze kadar bu görevi Muhammed Abdülmuîd Han, Muhammed Selâhaddin, M. A. Abbâsî, Muhammed Fazlurrahman, Şâhid Ali Abbâsî, Mîr Veliyyüddin ve Seyyid Sirâcüddin yürütmüştür. Haydarâbâd Nizamlığı'nın 13 Eylül 1948'de Hindistan tarafından ilhak edilmesinden sonra dergi varlığını Mîr Osman Ali Han'ın kurduğu Nizam Vakfı'nın himayesinde sürdürdü. Baştan beri yayım işini üstlenen Islamic Culture Board, 1997 yılının 4. sayısından itibaren yerini Haydarâbâd'da bulunan The Academic and Cultural Publications Charitable Trust adlı kuruluşa bıraktı ve bu tarihten sonra yayın politikasında bazı değişiklikler yapılarak Islamic Culture daha çok sosyal bir dergi haline getirildi.

Islamic Culture başlangıcından itibaren Doğu ve Batı dünyasında dikkatle takip edilmiş ve makalelerine önemli indekslerde yer verilmiştir. Zaman içinde dünyada İslâm dini ve kültürü üzerine araştırma yapan kurumların çoğalmasıyla dergide çıkan makalelere yeniden ihtiyaç duyulması üzerine ilk otuz yedi cilt Johnson Reprint Corporation (New York) ve XXXVIII-L.

ciltler Kraus Reprint (Liechtenstein) tarafından tıpkıbasım olarak yayımlanmıştır. Lahor'daki Dyal Singh Trust Library adlı kurum da hicretin XV. asrı münasebetiyle eski sayıları yeniden bastırmıştır.

Islamic Culture Board tarafından derginin ellinci yılı için özel bir sayı çıkarılmış ve burada o güne kadar yayımlanmış on sekiz önemli makaleye yer verilmiştir; 1927-1976 yıllarına ait yazar ve konu indeksleri de basılmıştır (Haydarâbâd-Dekken 1979). Osmâniye Üniversitesi hocalarından Muhammed Süleyman Sıddîkī ile Muhammed Ahmedullah'ın hazırladıkları konu, yazar ve kitap tanıtımı indeksi araştırmacılara yol gösterecek bir çalışmadır (Index of Islamic Culture-Subject, Authors and Reviews [1927-1980], Haydarâbâd-Dekken 1984); ancak burada makalelere ait sayfa numaralarının verilmemiş olması bir eksikliktir.

BİBLİYOGRAFYA

"Introductory Remarks", IC, II/1 (1928), s. I; Muhammad Asad, "By Way of Preface", a.e., XI/1 (1937), s. 3-4; Muriel Pickthall, "Personalia-A Great English Muslim", a.e., XI/1 (1937), s. 138-142; "Notice", a.e., LXXII/2 (1998).

Iqtıdar Husaın Sıddıquı

ISLAMIC FOUNDATION

İngiltere'de İslâm'ı tanıtıcı mahiyette ilmî neşriyat yapan ve konferanslar düzenleyen bir vakıf.

1973 yılında Londra'nın kuzeyinde bulunan Leicester şehrinde kuruldu. Yönetim kurulunda Avrupa, Ortadoğu, Pakistan, Malezya ve Afrika'dan olmak üzere on altı üye bulunmakta, başkanlık görevini Pakistan'ın eski bakan ve senatörlerinden Hurşîd Ahmed yürütmektedir. Hurşîd Ahmed önceleri vakfın genel müdürlüğünü yapmış, daha sonra yerini Hürrem Murad ve son on beş yıldan beri de Menâzır Ahsen almıştır. Vakfın amacı, İngiltere'de ve bütün Avrupa'da müslümanların eğitim öğretim ve tebliğ faaliyetlerine katkıda bulunmak ve bu yolda yayınlar yapmaktır. Müslümanlarla gayri müslimler arasında iyi ilişkilerin geliştirilmesi ve dinler arası diyalogun sağlanması da bir diğer amacıdır. Islamic Foundation İngiltere'de resmî bir vakıf olarak tanınmakta, maddî geliri bağışlarla kitap, dergi ve kaset satışlarından sağlanmaktadır. 1973'te birkaç elemanla küçük bir binada çalışmalarına başlayan vakıf, bugün içinde 40.000 kitap ve 300 dergiye sahip bir kütüphane ile konferans salonları bulunan, geniş alan üzerindeki çeşitli binalarda otuzu aşkın personeliyle görev yapmaktadır.

Islamic Foundation'ın yayınları Kur'an ve Sünnet alanına ağırlık veren İslamî araştırmalar, İslâm ekonomisi ve dinler arası ilişkiler olmak üzere üç ana grupta toplanmaktadır. Mevdûdî ve Seyyid Kutub'un tefsirleri İngilizce'ye çevrilerek yayımlanmaya başlanmıştır. Review of Islamic Economics adlı bir dergi çıkaran vakıf İslâm ekonomisi alanında yirmi beş kadar kitabın sahibidir. Bu konuda ayrıca İngiltere'de bulunan Loughborough Üniversitesi ile iş birliği halinde çalışmakta ve 1995'ten bu yana üniversite bünyesinde yüksek lisans programları düzenlemektedir. Ayrıca dünyanın çeşitli bölgelerinden gelen bankacı, hukukçu ve araştırmacıların katıldığı ekonomi kursları gerçekleştirilmiştir. Dinler arası ilişkiler alanında yapılan yayınlar özellikle İslâm-Hıristiyanlık diyalogu üzerinde durmaktadır. Kültürler arası diyalog konusuna hasredilmiş Encounters dergisini çıkaran merkez, Leicester Üniversitesi'nde "İslâm ve çoğulculuk" adlı bir dersin okutulmasını sağlamaktadır. Vakıf İslâm'ı seçen

İngilizler’in dinî eğitimini de üstlenmekte ve onlar için çeşitli etkinlikler düzenlemektedir. Vakfın kültürel ilişkiler kurmak için gerçekleştirdiği en önemli programlardan biri İngiliz içişleri, dışişleri ve sağlık bakanlıklarından gönderilen görevlilere İslâm dini ve İngiltere’de yaşayan müslümanlar hakkında seminerler vermesidir. Bunlardan başka özellikle son yıllarda sayıları artan Bosnalı ve Kosovalı mültecilere barınma imkânı sağlamış, bunlara kendi dillerinde İslâmî bilgiler sunan kitaplar yayımlamıştır. Her yıl çeşitli ülkelerden gelen gençler için İngilizce yaz kursları düzenlemektedir. Vakfın 2000 yılından itibaren gerçekleştirmeyi planladığı önemli bir faaliyet de Portsmouth Üniversitesi’nin iş birliğiyle Leicester’deki merkezinde kuracağı Islamic and Social Studies fakültesidir. Merkez ayrıca Muslim World Book Review adlı bir dergiyle dünyada İslâm üzerine yayımlanan kitapları okuyuculara tanıtmayı amaçlamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

The Islamic Foundation: Objectives, Activities, Projects, Leicester, ts.; J. S. Nielsen, Muslims in Western Europe, Edinburgh 1992, s. 43-51, 134-136; a.mlf., “Islamic Foundation”, The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, II, 309-310; R. Geaves, Sectarian Influences within Islam in Britain, Leeds 1996, s. 198-206.

M. Manazır Ahsan

The ISLAMIC QUARTERLY

İslâm kültürü hakkında İngiltere'de üç ayda bir çıkan akademik dergi.

1954 yılının Nisan ayından beri Londra Merkez Camii'nin de bulunduğu külliyede faaliyetlerini sürdüren The Islamic Cultural Centre tarafından yayımlanmakta olup Batı'da İslâm ve İslâm kültürü hakkında müslümanlarca çıkarılan ilk akademik dergilerden biridir. İlk sayıda editör Ali Abdülkādir, derginin amacının İslâm kültür dünyasında akademik özellikleri haiz yeni çalışmaları, müslümanların bu alandaki başarılarını duyurmak olduğunu söylemekte ve bu derginin İslâm'ı ilkel ve romantik bir çöl dini şeklinde gören, fakat aynı zamanda önemli politik güçler arasında sayan Batılı entelektüellere karşı, onun gerçek karakterini ortaya koyacağını ifade etmektedir. Ali Abdülkādir, mevcut dergilerden bir kısmının İslâm'ı Doğu araştırmalarının bir dalı olarak ele aldığını, bir kısmının da misyoner zihniyetiyle hatalar bulmayı hedeflediğini göz önünde tutarak yüksek derecede entelektüel, meseleleri mânevî ve ahlâkî bakış açısıyla inceleyen ve sadece İslâm'a hasredilmiş akademik düzeyde bir dergiye ihtiyaç duyulduğunu ve The Islamic Quarterly'nin bu ihtiyacı karşılamak için çıkarıldığını söylemektedir. Doğu ile Batı arasında bir köprü olacağını umduğu derginin kurulmasına büyük çaba harcayan Ali Abdülkādir, ikinci sayıdan sonra, Ezher'deki vazifesine geri dönmüş ve yerine Hamûde Gurebâ tayin edilmiştir. Bundan sonra sırasıyla İbrâhim Abdülhamîd, B. A. Awad, M. E. Zekî Bedevî, A. A. Muğram derginin editörlüğünü yürütmüşlerdir.

1960'lı yıllarda yayımlanmaya değer makale bulmakta sıkıntı çeken ve 1975-1978 yılları arasında Londra Merkez Camii'nin yapımı sebebiyle yayımına ara veren dergi, halen Hamad A. Al-Majed'in editörlüğü ve C. Le Gai Eaton'ın editör yardımcılığında XLIV. cildinin 2. sayısını çıkarmış durumdadır. Ortalama altmış-seksen sayfa hacminde olan derginin her dört sayısı bir cilt teşkil etmektedir. Dergiye makale yazanlar arasında J. N. D. Anderson, Muhammed Yûsuf Mûsâ, W. Montgomery Watt, Frithjof Schuon (Îsâ Nûreddin), Arthur John Arberry, Franz Rozental, Douglas Morton Dunlop, Abdüllatîf et-Tîbâvî, Seyyid Hüseyin Nasr, İsmâil Râcî Fârûkī,

William Chittick gibi ilim adamları bulunmaktadır.

İlk yayımlandığı tarihten itibaren klasik İslâmî konulara ve İslâm'a sempati duyan şarkiyatçıların araştırmalarına özel önem veren derginin 1978'den sonra yayın politikasında bazı değişikler yaptığı anlaşılmaktadır. Bir taraftan şarkiyatçılar dışlanırken bir taraftan da klasik İslâmî konular ikinci planda bırakılmış ve daha çok modern araştırmalara önem verilmiştir. Dergide zaman zaman diğer dillerden İngilizce'ye tercüme edilen makalelerin de yayımlandığı görülür. Akademik düzeydeki çalışmaların dışında kitap tanıtımlarına, İslâm'la ilgili ilmî sempozyumlara ve yeni kurulan cemiyetlere dair haberlere de yer verilmektedir. The Islamic Quarterly, kırk beş yıllık yayın hayatı boyunca bu içeriğiyle sadece akademisyenlere değil aynı zamanda Batı'da İslâm'la ilgilenen entelektüel kesime hitap etmek istemiş ve müslümanların temsilcisi olmaya çalışmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Abdel Kader, "The Islamic Quarterly", IQ, I/1 (1954), s. 3-4; H. Ghoraba, "Editorial", a.e., I/3 (1954), s. 139; M. A. Zaki Badawi, "Editorial Note", a.e., XX-XXII/1-2 (1978), s. 2.

Adnan Aslan

İSLİMYE

Bulgaristan’da bugün Sliven adını taşıyan şehir.

Bulgaristan’ın güneydoğusunda modern bir endüstri merkezi durumunda bulunan şehir Novoselska ve Asenovska ırmaklarının birleştiği noktada, büyük Trakya ovasının kuzey köşesinde Balkan dağlarının eteklerinde yer alır. Özellikle XIX. yüzyılda kalabalık nüfuslu, yirmiden fazla camisi bulunan, halkın yarısını müslümanların oluşturduğu, 1834’te kurulmuş olan dokuma fabrikasıyla Balkanlar’daki ilk endüstri şehri olarak önem kazanmıştır.

Şehrin tarihi Roma ve erken Bizans dönemlerine kadar iner. Kuvvetli bir istihkâm olarak ortaya çıktığı anlaşılan şehirde 1970’te yapılan kazılarda Roma devri surlarının kalıntıları ve Hisarlık denilen yerde Hıristiyanlığın ilk yayıldığı dönemlere ait bir bazilika tesbit edilmiştir. Şehrin duvarları bu dönemlerde 140 × 140 metrelik bir sahayı kaplamaktaydı. Burada Roma imparatorlarıyla XIII. yüzyıla kadar hâkimiyetlerini sürdüren Bizans idarecilerine ait paralar ve seramik parçaları bulunmuştur. Şehrin Osmanlı dönemindeki adı Slavca “erik şehri” anlamındaki Sliven’den gelmektedir. Bazı ansiklopedik kaynaklar İslimye’nin, ilk olarak

“İstlivos” adıyla coğrafyacı İdrîsî’nin eserinde (yazılışı: 548/1153) anılmasından yola çıkarak 1153 tarihinde kurulduğunu belirtirler.

XIV. yüzyılda Bizans-Bulgar sınırında yer alan bu küçük yerleşim biriminin Osmanlı hâkimiyetine geçişi 1370’te veya bundan kısa bir süre sonra gerçekleşmiştir. Burası muhtemelen, I. Murad’ın kontrolü sağlamasından önce Rumeli’deki uç beyleri tarafından alınmıştı. Ancak bu konuda ilk Osmanlı kaynaklarında herhangi bir bilgi yoktur. 1652’de şehri gören Evliya Çelebi, belki de duyduğu mahallî rivayetlere dayanarak kalenin fethinin çok zor olduğunu ve fetihten sonra surların yıktırıldığını, kendisinin de sur kalıntılarını gördüğünü belirtir. Burası Osmanlı kasabası karakterini XV. yüzyılda kazanmış olmalıdır. Jireček, İslimye’nin geniş ölçüde Türkler tarafından meskûn hale getirilmiş olduğunu ileri sürer.

Nitekim II. Murad, Edirne’deki Üç Şerefeli Cami’nin tamamlanmasından sonra “İslimye köyü”nü, kurmuş olduğu Murâdiye vakıflarına bağlamıştır. Bu vakfiyede İslimye’nin adı İslivne tarzında kayıtlıdır (Gökbilgin, s. 205). 952 (1545) tarihli tahrir defterinde burası, Balkan dağlarının güneyinde bulunmasına rağmen Niğbolu sancağına bağlı olarak geçer (BA, TD, nr. 382, s. 873-877). Bu kaynağa göre, İslivne’de kırk iki hânelik bir müslüman grup ile buraya yerleşmek üzere Edirne ve diğer yerlerden gelmiş müslüman tüccarların da dahil olduğu yirmi dört hânelik bir başka grup daha vardı. Ayrıca bu müslüman gruplar, iki hıristiyan mahallesine dağılmış olan 213 gayri müslim hâneyle birlikte karışık olarak ikamet etmekteydiler. Böylece İslivne, 1545’te % 24’ünü müslümanların oluşturduğu 1300-1400 kadar nüfusu bulunan bir kasaba hüviyetindeydi. Söz konusu müslüman gruplar, en azından XV. yüzyıl başları veya ortalarından beri burada yerleşmiş olmalıdırlar. Kasabada XV. yüzyılın ikinci yarısında yapıldığı anlaşılan ve iyi kalitede taş ve tuğla kullanılarak inşa edilmiş olan bir de cami vardı; bu mâbed daha sonra Eski Cami adıyla anıldı. Ayrıca bir mekteple bir hamamın bu tarihlerde mevcut olduğu dikkati çekmektedir.

Kâtib Çelebi, coğrafyacı ve seyyah Âşık Mehmed’in XVI. yüzyıl sonlarında yazdığı Menâzırü’l-avâlim adlı eserine dayanarak İslimye’yi üç camisi, bir hamamı olan, meyveleri ve suları bol bir kaza merkezi olarak tarif eder. Kasaba, bilhassa XVII. yüzyılda önemli bir yerleşme yeri özelliği kazandı. Evliya Çelebi’ye göre, güney yönünde Çelebi Mehmed tarafından inşa ettirilmiş sarayın temellerinin bulunduğu kasaba, bir dağın eteğinde yüksek bir bayır üzerinde bağlarla ve bahçelerle çevrili bir yerleşme yeri durumundaydı. Burada on iki mescid vardı; çarşı içinde minareli ve cuma namazı kılmaya müsait bir cami (Eski Cami) bulunuyordu. Çarşıda keçe, pamuklu dokuma ve halıcılık hâkimdi. Özellikle keçe, kilim ve kebe dükkânları vardı ve satışa sunulan Yanbolu kebesi çok tutuluyordu. Ahali genellikle tiftik kebe ve renkli velense denilen bir tür kumaş imaliyle uğraşıyordu. Yünlüler suların bol olması sebebiyle su değirmenlerinde işleniyordu. Kâtib Çelebi de halkın yün battaniye imal ettiğini belirtir. Ayrıca 952 (1545) tarihli defterde, vergi gelirleri arasında “kebe mukātaası” olarak senelik 10.000 akçe kaydedilmişti. Bütün bunlar, yünlü imalât kolunun kasabada öteden beri yapılageldiğinin bir göstergesi olmalıdır. Evliya Çelebi kasabada bedestenin bulunmadığını, ancak on kadar hanından en mükellefinin Sofu Mehmed Paşa’nın 1052 (1642) tarihli hanı olduğunu,

çarşıda 200 kadar dükkânın yer aldığını da yazar (Seyahatnâme, III, 375-376).

İslimye XVIII. yüzyıl başlarında, nüfusunun hemen hemen yarısını müslümanların oluşturduğu bir yerleşme merkezi haline geldi. Özellikle müslüman tüccar ve zengin zenaat sahipleri, burada nisbî bir mimari değeri bulunan birçok ahşap mescid yaptırdılar. Bu şekilde kasabanın hüviyetinde ve görünüşünde İslâmî karakter daha ağır basmaya başladı. 1800'den önce dış ticarete açık durumda bulunan kasaba Avusturya ve Almanya'dan gelen tâcirler tarafından da ziyaret edildi. Burada o sıralarda Batılı birçok seyyahın da sözünü ettiği bir panayır bulunmaktaydı. 1834'te kasabada 20.000 kişinin yaşadığı, silâh, tekstil ve gül yağı sanayiinin bulunduğu belirtilir. 1864'te İslimye Edirne vilâyetinin bir sancak merkezi haline geldi. 1287 (1870) tarihli Edirne Vilâyeti Salnâmesi'ne göre sancakta 411 köy ve 12.211 müslüman, 13.459 hıristiyan hâne vardı. Hıristiyan nüfusu çoğunlukta olup altmış yedi köyde 2810 müslüman (% 41), 4119 hıristiyan mevcuttu. Kaza merkezinde nüfusun % 67'sini hıristiyanlar oluşturuyordu ve birkaç yüz Ermeni ve yahudi dışında hıristiyan nüfusunun tamamı Bulgarlar'dan müteşekkildi. 1291 (1874) salnâmesinde ise kasabada 3704 hâne ve 10.362 erkek nüfusun bulunduğu belirtilmektedir. Bu rakamlara göre toplam nüfus Avrupalı seyyahların verdikleri 20.000 rakamına ulaşmaktadır. Aynı kaynaktan burada on dokuz cami, iki mescid, dört kilise, bir sinagog, üç hamam, 984 dükkân ve devlete ait bir dokuma fabrikasının yer aldığı öğrenilmektedir. Kāmûsü'l-a'lâm'da buradaki aba fabrikasının meşhur olduğundan, ayrıca silâh sanayiinin varlığından söz edilir ve haziran ayında yılda bir defa olmak üzere panayır kurulduğu belirtilir (II, 942).

Nisan 1876'da çıkan Bulgar isyanının çok sert bir şekilde bastırılmasının doğurduğu intikam hissiyle Bulgarlar, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında camilerin çoğunu yıktılar ve bu tarihten sonra şehirde müslüman nüfusu hızla düşüş kaydetti. Jireček, 1888'de kasabada 16.400 Bulgar'a karşılık 2320 Türk, 1370 Çingene ve 400 kadar İspanyolca konuşan yahudi kaldığını yazmaktadır. 1888 ile 1909 arasında on cami yıktırılmıştır. Muhammed Cengiz 1909'da kasabada 400 kadar Türk ailesinin yaşadığını, iki cami, altı kadar da küçük mescidin bulunduğunu tesbit etmiştir. I. Dünya Savaşı'nın ardından özellikle komünist rejimin kuruluşundan sonra kasabanın İslâmî görünüşünün son izleri, şehrin hızlı bir şekilde modernize

edilmesi ve gelişmesi sonucu yok olmuştur. Bugünkü şehir 100.000'i aşan nüfusuyla (1992 yılı tahmini 115.000) bir sanayi merkezi durumundadır. Osmanlı dönemi mimarisini yansıtan tek eser 1970'lerde restore edilmiş olan, şehrin dışında Slivenski Bani'de modern termal tesislerinin arkasında duran XVI. yüzyıla ait kaplıca hamamının kubbesidir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 382, s. 873-877; İdrîsî, La géographie d'Édrisi (ed. P. A. Jaubert), Amsterdam 1975, II, 376, 389; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 375-376; J. R. Roth, Geschichte der Nuernbergischen Handels, Leipzig 1800-1801, s. 210-218; R. Walsh, Reise von Konstantinopel durch Rumelien, das Balkan Gebirge, Bulgaren, Leipzig 1828, s. 204; C. Roberts, Les slaves de Turquie, serbes, montenegrins, bosniaques et bulgares, Paris 1844, II, 261; F. von Hochstetter, "Reise durch Rumelien im sommer 1869", Mitteilungen de K.u.k. geographischen Gesellschaft Wien, Wien 1856, XIII, 585-606; J. Baker, Die Türken in Europa (ed. K. O. Franzos), Stuttgart 1879, s. 183-185; F. Kanitz, Donau-Bulgarien und der Balkan, Leipzig 1880, III, 21; K. Jireček, Das Fürstenthum Bulgarien, Leipzig 1892, s. 375-511; S. Tabakov, Opit za Istoriata na grad Sliven, Sofia 1911-29, I-III; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 205; Sv. Karadziev, Sliven, Sofia 1963; R. Angelova,

Sliven i negovata arhitektura prez Vazrazdaneto, Sofia 1969; E. Batsova, "Antičijat Sliven", Vekove, Sofia 1973, s. 65-69; H.-J. Kornrumpf, Die Territorialverwaltung im östlichen Teil der Europäischen Türkei (1864-1878), Freiburg 1976, s. 282-284; P. Soustal, "Thrakien", Tabula Imperii Byzantini, Wien 1991, s. 462-464; Mohammed Djinguiz, "L'Islam en Bulgarie et dans la Roumélie Orientale", RMM, V/7 (1908), s. 482-499; N. Todorov, "The First Factories the Balkan Provinces of the Ottoman Empire", ODTÜ Gelişme Dergisi, II, Ankara 1971, s. 315-358; Hausbuch des Geographische Wissen, Eine Systematische Encyklopädie der Erdkunde, Günz 1834, s. 587; Kāmûsü'l-a'lâm, II, 942; Enciklopedija na Balgarija, Sofia 1988, VI, 237-250.

İSM

(bk. GÜNAH).

İSM-i A‘ZAM

(الاسم الأعظم)

Allah’ın en büyük ismi anlamında bir tabir.

Kur’ân-ı Kerîm’de ism kelimesi yirmi âyette Allah’a nisbet edilmekle birlikte a‘zam sıfatıyla bir niteleme yer almamaktadır (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ism” md.). Bir âyette rabbin isminin yüce olup hayırlara vesile teşkil ettiği ifade edilmiş (er-Rahmân 55/78), iki âyette “ism-rabbik” terkibine “azîm” sıfatı (el-Vâkıa 56/96; el-Hâkka 69/52), bir âyette de aynı terkibe “a‘lâ” nitelemesi eklenmiştir (el-A‘lâ 87/1). Ancak bu âyetlerin üçü de rabbin isminin tenzih edilmesini emretmektedir. Müfessirler genelde bu tenzihin Allah’ın zâtına râci olduğunu kabul etmekte ve isim kelimesinin bir vasıta görevi üstlendiğini veya sıfat mânasına geldiğini belirtmektedir (Taberî, XXX, 189-190; Zemahşerî, IV, 738; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XXXI, 136-138).

İsm-i a‘zam hakkında nakledilen hadislerden Esmâ bint Yezîd, Ebû Ümâme, Büreyde b. Husayb, Enes b. Mâlik ve Hz. Âişe yoluyla gelen rivayetler İbn Mâce’nin es-Sünen’inde mevcuttur (“Duʿâʾ”, 9). Bunların dışında kalan ve dolaylı olarak ism-i a‘zamı ilgilendiren rivayet ise Übey b. Kâ‘b yoluyla gelmiştir (Müsned, V, 142; Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 258; Ebû Dâvûd, “Vitir”, 17). Adı geçen ilk iki sahâbî ile Übey b. Kâ‘b’dan gelen rivayetlere göre Hz. Peygamber ism-i a‘zamın Bakara, Âl-i İmrân ve bir rivayette Tâhâ sûresinde yer alan “Allāhü lâ ilâhe illâ hüve’l-hayyü’l-kayyûm” (الله لا اله الا هو الحيُّ القيُّوم) cümlesinden ibaret olduğunu söylemiştir. Büreyde ve Enes b. Mâlik yoluyla gelen rivayetlerin metinleri farklı kelimelerle de olsa önceki metin gibi tevhid ilkesini içermekte ve Resûl-i Ekrem’in şu ifadesiyle sona ermektedir: “Bu duayı yapan Allah’ın ism-i a‘zamı ile dilekte bulunmuş olur. Allah, ism-i a‘zamı anılarak kendisinden talepte bulunulduğunda talebi yerine getirir, ism-i a‘zamla dua edildiğinde duayı kabul eder” (Müsned, III, 120, 158, 245, 265; V, 350, 360; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 9). Muhaddis İbn Hacer’in, ism-i a‘zam hakkında nakledilen rivayetlerin sened açısından tercih edilmeye en uygun olanı diye nitelediği

Büreyde hadisi (Fetḥu’l-bârî, XII, 527) birkaç kelime farkı ile İhlâs sûresine benzemektedir: “Allahım! Senin Allah, ahad ve samed oluşunu, doğurmak, doğmak, dengi ve benzeri bulunmak gibi beşerî özelliklerden münezzeh bulunuşunu vesile edinerek senden talepte bulunuyorum”(اللهم إني أسألك بأنك أنت الله الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد).

Hz. Âişe’den gelen iki rivayetin birinde Resûlullah’ın yaptığı bir duada Allah’ın asîl (tâhir, tayyib), mübarek ve zâtınca en sevimli ismiyle tevessül ettiği, ayrıca bu isim aracılığıyla dua edildiği, dilekte bulunulduğu, rahmet ve lutufkârlığı talep edildiğinde Cenâb-ı Hakk’ın kabul ile mukabelede bulunacağının bildirildiği ifade edilmiş (İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 9), fakat isim hakkında bir açıklama yapılmamıştır. Esmâ-i hüsnâ içindeki üstün konumu göz önünde bulundurulduğu takdirde bunun Allah ismi olabileceğini söylemek mümkündür. İsnadında bazı problemlerin olduğu ifade edilen aynı rivayetin devamında kaydedildiği üzere Hz. Âişe, duaların kabulüne vesile olan ismi öğretmesini Resûl-i Ekrem’den istemiş, fakat olumlu cevap alamamıştır. Bunun üzerine Âişe iki rek‘at namaz kılıp içinde Allah, rahmân, ber ve rahîm isimleriyle “senin bütün güzel isimlerin” ifadesinin geçtiği bir dua okumuş, duayı dinleyen Resûlullah, “Benden öğrenmek istediğin isim duanda yer alan isimler arasında bulunmaktadır” demiştir.

Âlimlerin ism-i a‘zamla ilgili görüşlerini üç noktada toplamak mümkündür. 1. Başta Ca‘fer es-Sâdık, Cüneyd-i Bağdâdî, İbn Cerîr et-Taberî, Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, İbn Hibbân ve Bâkıllânî olmak üzere bazı âlimler ism-i a‘zam diye bir şeyin bulunmadığını söylemişlerdir (Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyinât, s. 92-94; İbn Hacer, XII, 526). Buna göre rivayetlerde yer alan a‘zam kelimesi “büyük, yüce” anlamındaki azîm yerine kullanılmış olup buradaki yücelik harflerden oluşan isme değil onun delâlet ettiği zâta aittir. Kul samimiyetle dua ettiği takdirde dileği kabul edilir. 2. İsm-i a‘zam aslında var olmakla birlikte Kadir gecesi, dua ve ibadetlerin makbul olduğu cuma gününde gizlenmiş özel vakit gibi sadece Allah tarafından bilinmektedir. Ayrıca bu ismin esmâ-i hüsnâ içinde bulunduğunu söylemek veya kulun duygulandığı her ilâhî ismin ism-i a‘zam olabileceğini kabul etmek de mümkündür (Süyûtî, II, 135-136). 3. İsm-i a‘zam mevcut olup insanlar tarafından bilinmektedir. Bu telakkiye göre sözü edilen isme “en büyük” denilmesinin sebepleri sadece kâinatı yaratan ve yöneten en yüce varlığa nisbet edilmesi, içeriğinin zengin ve sevabının çok olması ve

duaların kabulüne vesile teşkil etmesi gibi hususlardır.

İbn Hacer ve Süyûtî, ism-i a‘zamın neden ibaret olabileceği konusunda ileri sürülen görüşleri benzer bir şekilde sıralamışlardır (Fetḥu’l-bârî, XII, 526-527; el-Ḥâvî li’l-fetâvâ, II, 136-139). Bu tür listelerde kaydedilen metinlerin bir kısmı yukarıda sözü edilen hadislere dayanmakta, bir kısmı da şahsî tahminlerle belirlenmektedir. Süyûtî’nin listesinde on altıya kadar çıkan bu metinlerin başında Allah ismi (veya O’na râci “hüve[hû]” zamiri) gelmektedir. En uzunu bir satır tutan metinlerde işlenen ortak tema Allah’ın birliği, engin merhameti ve kâinatı yaratıp yönetmesidir. İsm-i a‘zam metinleri arasında yukarıda zikredilenlerden başka besmele, kelime-i tevhîd, esmâ-i hüsnânın tamamı, Allahümme, rabbi rabbi, mâlikü’l-mülk, zü’l-celâli ve’l-ikrâm ve Hz. Yûnus’un duası olan “Lâ ilâhe illâ ente sübhâneke innî küntü mine’z-zâlimîn” (لا اله الاّ انت سبحانك انى كنت من الظالمين) ibareleri kaydedilebilir.

Şiî âlimlerinin ism-i a‘zam hakkındaki genel kanaatleri de farklı bir durum arzetmemektedir. Onlardan nakledilen rivayetlerin birinde (Muhammed el-Garavî, s. 63) ism-i a‘zamın imamlardan ibaret olduğu, amellerin makbul sayılabilmesi için Şiî imamlarının tanınıp benimsenmesinin gerektiği yolundaki telakkiye itibar etmek mümkün değildir.

İsm-i a‘zam hakkında nakledilen rivayetlerle ileri sürülen fikirlerin incelenmesinden anlaşılacağı üzere böyle bir ismin mevcudiyeti kesin olarak sabit değildir.

Ṣaḥîḥ-i Müslim’de yer alan (“Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 258) ve aslında ism-i a‘zam adını içermeyen Übey b. Kâ‘b rivayetinin dışında konuyla ilgili olarak Ṣaḥîḥayn’de herhangi bir nakle rastlanmamıştır. Diğer bazı hadis kaynaklarında yer alan rivayetler isnad açısından pek sağlam görülmemiş ve bu sebeple naslarda geçmeyen bazı ism-i a‘zam metinlerinin tesbiti cihetine gidilmiştir. Ancak bu tür tesbitler herkesi ilgilendiren bir konuma sahip olmayıp sadece belirleyicisini veya mânevî yönelişi ona paralel olanları etkileyebilir. Bütün ilâhî isimlerin mânalarını içerdiği göz önünde bulundurularak Allah lafzına öncelik vermek, buna besmeleyi ve kelime-i tevhîdi de eklemek mümkündür.

İsm-i a‘zamla ilgili olarak rivayet edilen hadisler ve bu konuda ciddi âlimler tarafından ileri sürülen fikirler bu isim aracılığıyla duaların kabul edilmesi hedefine yöneliktir. Dua ruhun yücelişi ve kulun Allah’ı kendisine yakın hissedişinden ibaret olduğu (el-Bakara 2/186), ayrıca ibadetin özünü teşkil ettiğine göre (Tirmizî, “Duʿâʾ”, 1) ism-i a‘zamla maddî sonuçların değil mânevî kazançların elde edilebileceği açıktır. Bu sebeple mevcudiyeti kesin olmayan, eğer varsa hangi isimden veya isimler grubundan oluştuğu bilinmeyen ism-i a‘zamı Hurûfîlik alanına çekip ondan maddî sonuçlar beklemek din, bilim ve akılla uzlaştırılması mümkün olmayan bir davranıştır. Bu tür telakkiler arasında ism-i a‘zamın hastalıklara şifa olduğu, büyüyü bozduğu, iki kişi arasında sevgi veya nefretin doğmasını sağladığı, seyir halinde olan gemiyi durdurduğu vb. iddialar zikredilebilir (Ahmed b. Ali el-Bûnî, s. 86-89; Muhammed el-Garavî, s. 58-59).

Esmâ-i hüsnâya dair eserlerde ism-i a‘zam konusuna yer verildiği gibi bu mevzuda müstakil çalışmalar da yapılmıştır. İbnü’d-Düreyhim’in Ġāyetü’l-maġnem fi’l-ismi’l-aʿẓam (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 627), İbn Bintü’l-Meylak diye tanınan Muhammed b. Abdüddâim’in Cevâbü meni’stefhem ʿani’s-millâhi’l-aʿẓam (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 609; Brockelmann, II, 148), Şemseddin es-Sehâvî’nin el-Ḳavlü’l-etem fi’smi’l-aʿẓam (Îżâḥu’l-meknûn, II, 246), Celâleddin es-Süyûtî’nin ed-Dürrü’l-munaẓẓam fi’l-ismi’l-aʿẓam (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 734) ve Muhammed el-Garavî’nin el-İsmü’l-aʿẓam (Beyrut 1402/1982) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır. Georges C. Anawati’nin kaleme aldığı “Le nom suprême de Dieu” adlı makalede Fahreddin er-Râzî’nin Levâmiʿu’l-beyyinât’ındaki ilgili bölüm özetlenmiş, ardından ism-i a‘zamın halk inancındaki kullanılışına yer verilmiştir (Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici, Napoli 1967, s. 7-58).

BİBLİYOGRAFYA

M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “İsm” md.; Müsned, III, 120, 158, 245, 265; V, 142, 350, 360; VI, 461; Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 258; Ebû Dâvûd, “Vitir”, 17; Tirmizî, “Duʿâʾ”, 1; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 9; Taberî, Câmiʿu’l-

beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XXVIII, 72; XXX, 189-190; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), IV, 738; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-Emedü'l-aḳṣâ (nşr. Ramazan Biçer, doktora tezi, 1420/1999), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 51-53; Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, el-Muʿteber fi'l-ḥikme (nşr. Şerefettin Yaltkaya - Süleyman Nedvî), Haydarâbâd 1357-58, III, 128; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu'l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1404/1984, s. 92-103; a.mlf., Mefâtîḥu'l-ġayb, Beyrut 1410/1990, XXXI, 136-138; Ahmed b. Ali el-Bûnî, Şemsü'l-maʿârifi'l-kübrâ, Beyrut, ts. (el-Mektebetü's-sekāfiyye), s. 86-89; Alâeddin b. Attâr, Fetâva'l-İmâm en-Nevevî (nşr. Muhammed el-Haccâr), Medine 1405/1985, s. 314; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî, Beyrut 1416/1996, XII, 526-527; Süyûtî, el-Ḥavî li'l-fetâvâ, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), II, 135-139; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 593; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 609, 734; Seffârînî, Levâmiʿu'l-envâri'l-behiyye, Beyrut, ts. (el-Mektebü'l-İslâmî), I, 35-37; Îżâḥu'l-meknûn, II, 246; Brockelmann, GAL Suppl., II, 148; Abdurrahman Bedevî, Müʾellefâtü'l-Ġazzâlî, Küveyt 1977, s. 185; Muhammed el-Garavî, el-İsmü'l-aʿẓam, Beyrut 1402/1982, s. 58-59, 63; "İsm-i Aʿẓam", DMT, II, 166-167.

Bekir Topaloğlu

İSM-i CELÂL

(bk. LAFZA-i CELÂL).

İSMÂİL

(إسماعيل)

Hz. İbrâhim'in oğlu, Kur'an'da adı geçen bir peygamber.

Arapça bir kelime olmayan İsmâîl'in aslının İşmavil olduğu, İsmâîn şeklinin de bulunduğu (Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, s. 7, 13, 14; Horovitz, s. 91-92; Jeffery, s. 63-64), Süryânîce olup "Allah'a itaatkâr" anlamına geldiği nakledilmekle birlikte (Tâcü'l-ʿarûs, "İsmâʿîl" md.; Fîrûzâbâdî, VI, 39) kelimenin aslı İbrânîce Yişmâ'êl'dir ve "Tanrı işitir" mânasındadır. Tevrat'ta Yişmael kelimesi meleğin, "İşte sen gebesin ve bir oğul doğuracaksın ve onun adını İsmâil koyacaksın, çünkü Rab sana olan cefayı işitti" (Tekvîn, 16/11) sözünden hareketle İbrânîce'de "işitmek, bir dilek veya isteği kabul etmek" anlamına gelen şâma fiiline bağlanmaktadır. Bu fiil, Hâcer'e yapılan cefanın Rab tarafından duyulması (Tekvîn, 16/11) veya İbrâhim'in, oğlu İsmâil'le ilgili temennisinin (Tekvîn, 17/20), ayrıca çölde çocuğun susuzluktan ağlamasının Allah tarafından işitilmesi olaylarıyla da bağlantılı kılınmaktadır (Tekvîn, 21/17). Kelime Kitâb-ı Mukaddes'in eski nüshalarında Hismael, Ismahel, Hismahel ve Smahel şekillerinde de yazılmıştır (DB, III/1, s. 991).

Tevrat'a göre İsmâil, Hz. İbrâhim'in Hâcer'den ilk ve tek çocuğudur (Tekvîn, 16/1-16). Çocuğu olmayan Sâre câriyesi Hâcer'i eşine vermiş ve İbrâhim seksen altı yaşında iken ilk çocuğu İsmâil doğmuştur. Uzun müddet zürriyetsiz kalma endişesi taşıyan İbrâhim, İsmâil'i Allah'ın kendisine vaad ettiği mirasçısı olarak görmüştür. Ancak Sâre'nin de bir oğul doğuracağı müjdelendiğinde İbrâhim, ilk oğlu İsmâil'in Tanrı katında itibarının düşeceği kaygısına kapılıp, "Keşke İsmâil senin önünde yaşayabilse" demiş ve Allah, İsmâil'i mübarek kıldığını, neslini çoğaltacağını, İsmâil'in on iki beyin babası olacağını ve ondan büyük bir millet meydana geleceğini müjdelemiş, ancak ahdini İshak'la sabit kılacağını da bildirmiştir (Tekvîn, 17/9-21).

İsmâil on üç yaşına vardığında sünnet emri gelir ve sünnet edilir; on dört

yaşında iken İshak doğar. İshak'ın sütten kesilmesi münasebetiyle düzenlenen ziyafetten sonra Sâre'nin arzusu ve Allah'ın emri üzerine oğlu ile birlikte evden uzaklaştırılan Hâcer önce Beerşeba, ardından Paran (Fârân) çölüne gider. Bundan sonra Paran çölünde yaşayan İsmâil'i annesi Mısır diyarından bir kadınla evlendirir (Tekvîn, 21/8-21; ayrıca bk. HÂCER). İsmâil'in on iki oğlu, bir de kızı olur (isimleri için bk. Tekvîn, 25/12-16; I. Tarihler, I, 29-31). Hz İbrâhim'in vefatı üzerine Filistin'e gelen İsmâil kardeşi İshak ile birlikte babasını defneder. On iki oğlu on iki kabilenin beyi olur (Tekvîn, 25/9-10, 16-17).

Tevrat'ta İsmâil'in sayılamayacak kadar çok zürriyetinin olacağı, semereli kılınacağı, ziyadesiyle çoğaltılacağı, on iki beyin babası olacağı, Tanrı'nın onu mübarek kıldığı ve büyük millet edeceği belirtilmekte (Tekvîn, 16/10; 17/20; 21/18); diğer taraftan "insanlar arasında yabani adam olacağı, onun eli herkese karşı, herkesin eli de ona karşı olmak üzere bütün kardeşlerinin şarkında oturacağı"

bildirilmektedir (Tekvîn, 16/12). Tevrat'a göre Hz. İsmâil'in zürriyeti Havila, Mısır ve Fırat arasındaki Kuzey Arabistan çölünde ikamet ediyordu (Tekvîn, 25/18), İsmâil gibi (Tekvîn, 21/20) onlar da okçulukta şöhret bulmuşlardır (İşaya, 21/17).

Yahudi dinî literatüründe İsmâil ve soyuna dair bazı olumsuz nitelemeler de yer almaktadır. Kendisi yahudilerin düşmanlarıyla bir tutulur (Firestone, Journeys in Holy Lands, s. 39); babası tarafından çok sevildiği, ancak kötü biri olduğu söylenir. İshak'ın kurban edilmeye götürülüşünde Hz. İbrâhim'e refakat eden iki köleden biri olarak da takdim edilmektedir. İsmâil, Moriah tepesinin eteğinde Eliezer'le birlikte arkada kalmış ve dağı kaplayan ilâhî bulutu görememiştir (Ejd., IX, 80-81).

Kur'ân-ı Kerîm'de on iki yerde adı geçen İsmâil çeşitli nitelikleriyle zikredilmektedir. Annesi Hâcer hakkında Kur'an'da bilgi yoktur. İsmâil, babası İbrâhim'in yaşlılık döneminde ve bir duası neticesinde dünyaya gelmiş (İbrâhîm 14/39; es-Sâffât 37/100-101), çok küçükken babası tarafından Beytülharâm'ın bulunduğu yere bırakılmıştır (İbrâhîm 14/37). Adı açıkça zikredilmemekle birlikte belli bir yaşa gelince kurban edilmek istenenin İsmâil olduğu anlaşılmaktadır (es-Sâffât 37/102-105). Daha sonra

babası ile beraber hem beytin temellerini yükseltmiş (el-Bakara 2/127) hem de bu kutsal mekânı temiz tutmakla görevlendirilmiş (el-Bakara 2/125), peygamber olarak seçilmiş, diğer peygamberler gibi ona da vahiy gelmiştir (el-Bakara 2/136; Âl-i İmrân 3/84; en-Nisâ 4/163). Kur'an İbrâhim, İshak ve Esbât gibi İsmâil'in de yahudi veya hıristiyan olduğu yolundaki Ehl-i kitap inancını reddeder (el-Bakara 2/140). Elyesa', Zülkifl, İdrîs, Yûnus ve Lût gibi peygamberlerle birlikte zikredilen İsmâil hidayete erdirilen ve âlemlere üstün kılınanlardan (el-En'âm 6/86), Allah'ın rahmetine kabul edilen iyilerden ve sabredenlerden biri olarak gösterilir (el-Enbiyâ 21/85-86; Sâd 38/48). İsmâil sözünde duran, halkına namaz kılmayı, zekât vermeyi emreden, rabbinin hoşnutluğunu kazanmış bir resul ve nebîdir (Meryem 19/54-55). Kur'ân-ı Kerîm'de İsmâil'in Mekke'ye gelişi isim verilmeksizin belirtilmektedir. İbrâhim'in bir duasında çocuklarından birini kutsal evin (Kâbe) bulunduğu Mekke'ye getirdiği ifade edilir (İbrâhîm 14/37). Diğer bir âyette (el-Bakara 2/125, 127) Kâbe'nin inşasında İbrâhim ile oğlu İsmâil'in birlikte çalıştıkları bildirildiğine göre İbrâhim'in Mekke'ye getirdiği oğlu İsmâil olmalıdır. Kâbe'nin inşası esnasında Hz. İbrâhim ve oğlu İsmâil şöyle dua etmişlerdir: "Ey rabbimiz! Bizi sana boyun eğenlerden kıl, neslimizden de sana itaat eden bir ümmet çıkar, bize ibadet usullerimizi göster, tövbemizi kabul et" (el-Bakara 2/128).

Batılı araştırmacılar, Mekkî sûrelerde İbrâhim ile oğlu İsmâil arasında doğrudan bir bağ kurulmadığını, bazı Mekkî âyetlerde (el-En'âm 6/84; Hûd 11/71; Meryem 19/49; el-Enbiyâ 21/72; el-Ankebût 29/27) İbrâhim'e İshak'ın ve Ya'kūb'un bağışlandığı belirtilirken İsmâil'in zikredilmediğini (EI2 [Fr.], IV, 192), İbrâhim ile İsmâil'in sadece Medenî sûrelerde ve Kâbe'nin inşası ile hac ibadeti çerçevesinde bir arada anıldığını belirtmekte ve bu noktadan hareketle Hz. Peygamber'in İbrâhim ile İsmâil arasındaki aile bağını iyi bilmediğini ileri sürmektedirler. Bu iddia, Kur'an'ın vahiy eseri olmayıp Resûl-i Ekrem tarafından düzenlendiği şeklindeki ön yargıya dayandığı gibi bilgi bakımından da doğru değildir. Zira kabile geleneğine bağlı ve asabiyetin ön planda olduğu bir toplumda, üstelik yahudi ve hıristiyanlarla birlikte Mekke müşriklerinin de ata kabul ettikleri Hz. İbrâhim'in aile bağlarını, özellikle onun kendi ataları olan İsmâil'in babası olduğunu bilmemeleri mümkün değildir. Öte yandan Mekkî sûrelerde İsmâil'den ve onun İbrâhim'le ilişkisinden söz edilmediği iddiası da yanlıştır. Nitekim üçüncü Mekke dönemine ait olduğu kabul edilen İbrâhîm

sûresinde Hz. İbrâhim yaşlılığında İsmâil ve İshak'ı lutfeden Allah'a hamdetmektedir (İbrâhîm 14/39). İkinci Mekke dönemine ait Sâffât sûresinde ise İshak'ın müjdelendiği âyetlerden (37/112-113) önce İbrâhim'in bir çocuğundan bahsedilmekte olup (37/100-107) bunun İsmâil olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü İbrâhim'in İshak'tan önceki yegâne çocuğu İsmâil'dir. İbrâhîm sûresinin 39. âyetinin Medine döneminde indiği, Medenî olan Bakara sûresinin 125 ve 127. âyetlerindeki İsmâil kelimesinin de sonradan eklendiği iddiası ise (a.g.e., IV, 192) hiçbir ilmî temele dayanmamaktadır.

Diğer taraftan Kur'an'da Hz. İbrâhim ile oğlu İsmâil sadece Kâbe'nin inşasında veya hac ibadeti çerçevesinde (el-Bakara 2/125, 127) değil başka birçok yerde de (el-Bakara 2/133, 136, 140; Âl-i İmrân 3/84; en-Nisâ 4/163) bir arada zikredilmiştir. Kur'an'da İsmâil uslu çocuk (es-Sâffât 37/101), teslim olan (es-Sâffât 37/103), namazı ve zekâtı emreden (Meryem 19/55), sabreden (es-Sâffât 37/102), hoşnut olunan (Meryem 19/55), sözüne sadık (Meryem 19/54), resul ve nebî (Meryem 19/54) gibi niteliklerle anılmaktadır. Ayrıca dilinin Arapça oluşu ve Araplar'ın nesebinin ona bağlanması, Hz. İbrâhim'in oğlu ve Hz. Muhammed'in ceddi olması, Kâbe'nin inşasında İbrâhim'le birlikte çalışması, kurban edilme hadisesinde babası karşısındaki teslimiyet ve itaati, onun yerine kurban edilmek üzere bir koç gönderilmesi, Resûl-i Ekrem'in, "Ben iki kurbanlığın oğluyum" diyerek onunla iftihar etmesi gibi hususlara dayalı olarak müslümanlar İsmâil'e özel bir saygı duymuşlardır (Fîrûzâbâdî, VI, 39).

Hadislerde İsmâil'in hayatına dair çok az bilgi bulunmakta, tarih, tefsir ve kısas-ı enbiyâ kitaplarında ise nisbeten ayrıntılı mâlûmat yer almaktadır. Resûlullah, "Allah, İbrâhim'in çocuklarından İsmâil'i, İsmâil'in çocuklarından Benî Kinâne'yi, Benî Kinâne'den Kureyş'i, Kureyş'ten Benî Hâşim'i, Benî Hâşim'den de beni seçti" (Müsned, II, 107; Müslim, "Feżâʾil", 1; Tirmizî, "Menâḳıb", 1); ayrıca, "Ben iki kurbanlığın oğluyum" (Hâkim, II, 604; Aclûnî, I, 230) diyerek İsmâil'in soyundan geldiğini ifade etmiştir. Ok yarışması yapan bir grubu, "Ey İsmâil oğulları, ok atınız; babanız da ok atıcı idi" diyerek onları teşvik etmiştir (Buhârî, "Cihâd", 78; "Enbiyâʾ", 12; "Menâḳıb", 4). Mekke'nin fethinde Kâbe putlardan temizlenirken Kâbe'nin içinden ellerinde fal oklarıyla Hz. İbrâhim ve oğlu İsmâil'in heykelleri de çıkarılınca Resûl-i Ekrem onların bu işi hiç

yapmadıklarını söyleyerek putperestlik malzemesi haline getirilmelerinden duyduğu üzüntüyü dile getirmiştir (Müsned, I, 334, 365; Buhârî, “Enbiyâ˒”, 8, “Meġāzî”, 48, “Ḥac”, 54). Bir başka hadiste Hz. Peygamber, kendi torunları Hasan ve Hüseyin için yaptığı duayı daha önce İbrâhim’in de oğulları İsmâil ve İshak için yaptığını ifade etmiştir (Müsned, I, 236; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 20; İbn Mâce, “Ṭıb”, 36; Tirmizî, “Ṭıb”, 14).

İsmâil’in dünyaya gelişi ve annesi Hâcer ile birlikte evden uzaklaştırılmasına dair İslâmî kaynaklarda yer alan bilgiler Tevrat’takilerle aynıdır (meselâ bk. Sa‘lebî, s. 81-82); ancak diğer konulardaki bilgilerde farklılıklar bulunmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm, İbrâhim ve İsmâil’in Mekke’deki faaliyetleri hakkında bilgi vermekle beraber oraya nasıl gittiklerini bildirmemektedir. Bu konuda kaynaklarda İbn Abbas, Hz. Ali ve Mücâhid’den gelen üç rivayet vardır. Buna göre Allah, İbrâhim’e

hanımı Hâcer ile oğlu İsmâil’i Beytülharâm’ın bulunduğu yere götürmesini emreder. İbrâhim, Hâcer ile henüz emzirmekte olduğu oğlu İsmâil’i Sâre’nin kötülüğünden korumak için Mekke’ye götürmüştür. Hz. Ali’nin rivayetine göre ise bu olay İbrâhim’in Allah’tan Kâbe’nin inşası emrini alması üzerine gerçekleşmiştir (Taberî, Târîḫ, I, 252-253).

Kur’an dışındaki İslâmî kaynaklara göre Hz. İbrâhim, iki yaşındaki oğlu İsmâil’i ve Hâcer’i Cebrâil’in refakatinde burakla Mekke’ye götürmüş, Mescidi Harâm’ın bulunduğu yere bırakmış, onları koruması için Allah’a dua ederek oradan ayrılmıştır. Önce Cürhümlüler’in Mekke’ye yerleştiği görüşüne karşı rivayetlerin ekserisine göre o tarihte Mekke’de hiç kimse oturmadığı gibi içecek su da yoktu. Hâcer su ve erzakın tükenmesi üzerine çaresiz kalmış, nihayet mûcizevî bir şekilde kaynayan zemzem suyunu bulunca rahatlayıp Allah’a şükretmiştir. Cürhümlüler’in gelip Mekke civarına yerleşmeleri üzerine İsmâil onlardan Arapça öğrenmiş, bu kabileden bir kızla evlenmiştir. İbn Hazm’a göre Hz. İbrâhim’in neslinden ilk Arapça konuşan kişi İsmâil’dir (DİA, XX, 59).

Hâcer ile İsmâil’in susuz kalmaları ve su çıkması hadisesi Tevrat’ın yanında diğer yahudi kaynaklarında da yer alır. Tulumdaki su bitince annesi tarafından bir çalı dibine bırakılan İsmâil susuzluktan dolayı ıstırap çeker ve, ”Babam İbrâhim’in Allah’ı, senin bizim için takdir ettiğin başka ölüm

şekilleri de var, beni susuzluktan öldürme” diye dua eder. Melekler Tanrı’ya başvurarak, “Bir gün senin neslini susuzluktan kırıp geçirecek bir neslin atası için su kaynağı mı çıkaracaksın?” derler. Buna rağmen Tanrı, İsmâil’in duasını hemen kabul eder, orada bir su kaynağı ortaya çıkar, onlar da kırbalarını doldururlar (Sidersky, s. 50-51).

Filistin’de yaşayan İbrâhim zaman zaman Hâcer ile İsmâil’i ziyarete gelir. İlk gelişinde o sırada evlenmiş bulunan İsmâil’i bulamaz, gelini ise kendisini soğuk karşılamıştır. İbrâhim, ”Kocan geldiğinde kendisine selâmımı bildir, kapısının eşiğini değiştirmesini istediğimi söyle” der ve gider. Bu mesajı dikkate alan İsmâil hanımından ayrılır ve Cürhümlüler’den bir başka kadınla evlenir. İkinci defa İsmâil’i görmeye gelen İbrâhim onu yine evde bulamaz, ancak bu defa yeni gelini kendisine iyi davranır. İbrâhim ona dua eder; ayrıca kocası geldiğinde kendisine selâm söylemesini ister ve, “Kapısının eşiğini iyi tutsun” diye tembihte bulunarak yine oğluyla görüşemeden oradan ayrılır. İsmâil olanları öğrenince, “O benim babamdır, sen de evimizin eşiğisin. Babam bana seni hoş tutmamı, seninle iyi geçinmemi emretmiş” der (Buhârî, “Enbiyâʾ”, 9; Ezrakī, I, 54-58; Saʻlebî, s. 83). Bu bilgiler yahudi kaynaklarında da mevcuttur; ancak olayın aktarıldığı Midraş ha-Gadol XIII. yüzyıla aittir (Sidersky, s. 51-53; Ejd., IX, 81; XI, 1515). Bir müddet sonra İbrâhim tekrar Mekke’ye gelir, oğlu İsmâil ile birlikte Kâbe’nin duvarlarını yükseltirler. İnşaat esnasında İsmâil taş getirerek babasına yardım eder (Buhârî, “Enbiyâʾ”, 9). Hz. İbrâhim, Kâbe’nin inşasını tamamlayınca Cebrâil gelip kendisine hac farîzasının nasıl yapılacağını öğretmiş, o da insanları hac ibadetine davet etmiş, oğlu ile birlikte hac farîzasını yerine getirmiş, daha sonra İsmâil’i orada bırakarak Filistin’e dönmüştür (Ezrakī, I, 58-59; Saʻlebî, s. 88; Tecrîd Tercemesi, VII, 232-233; IX, 126-127).

Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. İbrâhim’in oğlunu kurban etmesi hadisesi isim verilmeksizin nakledilir. Buna göre İbrâhim, putperest kavmi tarafından atıldığı ateşten kurtulup onlardan ayrıldıktan sonra hiç çocuğu olmadığı için Allah’tan sâlih bir evlât ister ve kendisine akıllı, iyi huylu bir erkek çocuk müjdelenir. Çocuk babasıyla beraber yürüyüp gezecek çağa gelince İbrâhim’den oğlunu kurban etmesi istenir. Bunu oğluna bildirince oğlu emredileni yapmasını söyler, emre boyun eğip sabredenlerden olacağını bildirir. İbrâhim oğlunu kurban etmeye teşebbüs eder, fakat Allah tarafından

tâbi tutulduğu bu imtihanda başarılı olduğu ortaya çıkınca oğlunun yerine semadan kurban olarak bir koç gönderilir, böylece oğlu da kurtulmuş olur (es-Sâffât 37/95-111).

Kurban edilecek çocuğun adının Kur'an'da bildirilmemesi, diğer taraftan Tevrat'ta ve yahudi geleneğinde bunun İshak olarak kabul edilmesi müslümanlar arasında görüş farklılıklarının ortaya çıkmasına sebep olmuş, bir kısmı İsmâil'in, bir kısmı da İshak'ın kurban edilmek istendiğini ileri sürmüştür. Hz. Ömer, İbn Mes'ûd, Alkame b. Vakkās, Kâ'b el-Ahbâr, İkrime el-Berberî, İbn Cerîr et-Taberî ve Süyûtî İshak'ın; Ebü't-Tufeyl, Saîd b. Müseyyeb ve daha başkaları ise İsmâil'in kurban edilmek istendiğini söylemişlerdir. Hz. Ali, İbn Abbas, Ebû Hüreyre, Hasan-ı Basrî, İbn Ömer, Mücâhid b. Cebr, Saîd b. Cübeyr, Süddî ve Katâde b. Diâme'den her iki görüş yönünde de rivayetler nakledilmektedir (Sa'lebî, s. 91; Zürkānî, I, 117; Firestone, Journeys in Holy Lands, s. 170-178).

İbn İshak'ın rivayetine göre İsmâil koşup oynayacak çağa geldiğinde Hz. İbrâhim onu kurban etme emrini alır; Mekke'ye giderek İsmâil'e birlikte odun kesmeye gideceklerini, iple bıçak almasını söyler. Şeytan, İbrâhim'in önüne çıkarak kendisini bu işten vazgeçirmeye çalışır. Daha sonra İsmâil'i, ardından da Hâcer'i kandırmak ister, fakat başarılı olamaz. Sebir dağına vardıklarında İbrâhim oğluna gerçeği açıklar. İsmâil ise babasına yüklendiği görevi yerine getirmesini, endişe etmemesini, kendisininin sabredeceğini, ancak yine de kendisini sıkı bağlamasını ve yüzü koyun yatırmasını söyler; fakat bıçak kesmeyince İsmâil'in yerine bir koç gönderilir.

Süddî'nin ilgili âyetlerle (Hûd 11/71-72) irtibatlandırarak verdiği bilgiye göre ise Cebrâil, Sâre'ye bir çocuğu olacağını müjdeler, fakat o buna şaşırır. İbrâhim doğacak çocuğu Allah'a kurban edeceğini vaad eder. İshak büyüyünce İbrâhim'e rüyasında sözünü tutması hatırlatılır; İbrâhim ip ve bıçak alarak İshak'la birlikte dağa gider. İshak, kurbanın nerede olduğunu sorunca babası gerçeği açıklar ve olaylar diğer rivayetteki gibi gelişir (Taberî, Târîḫ, I, 272-275; Câmiʿu'l-beyân, XXIII, 78). Bir rivayete göre İbrâhim'e rüyasında İshak'ı kurban ettiği gösterildiğinde onu Beytülmakdis'ten bir aylık mesafedeki kurban mahalli olan Mina'ya götürmüş, Allah onu bu görevden bağışlayınca geri getirmiştir. İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre Cebrâil, İbrâhim'i Akabe cemresine

götürmüş, şeytan karşısına çıkınca yedi taş atmış ve şeytan kaybolmuştur. Aynı olay diğer iki cemrede de olmuştur. İbrâhim, İshak'ı boğazlamak istediğinde kendisine, "Ey İbrâhim, rüyanı doğruladın!" denilmiştir. İbn Abbas'tan aynı olay İsmâil'le ilgili olarak da nakledilmektedir (Müsned, I, 297, 306-307; Zürkānî, I, 119). Şeytanın İbrâhim, İsmâil ve Hâcer'i kandırıp ilâhî emri yapmaktan vazgeçirmeye çalışması hadisesi Kâ'b el-Ahbâr'dan İshak ve Sâre hakkında da nakledilmektedir (Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XXIII, 82). Bu olay İshak'la ilgili olarak yahudi kaynaklarında da yer alır (Sidersky, s. 48-49).

Kurban edilmesi istenenin İshak olduğunu ileri sürenler de İsmâil olduğunu savunanlar da kendi görüşlerini destekleyen deliller getirmişlerdir. İshak'ın kurban edilmek istendiğini düşünenlerden

olan Taberî hem İshak hem de İsmâil'le ilgili rivayetler bulunduğunu, halbuki bunlardan sadece birinin doğru olabileceğini, Kur'an'daki bilgilerin ise İshak rivayetini doğruladığını belirtmekte, Kur'an'da Hz. İbrâhim'e daima İshak'ın müjdelendiğini (el-Hicr 15/53; es-Sâffât 37/112; ez-Zâriyât 51/28), dolayısıyla kurban hadisesinin anlatıldığı bölümün başında yer alan müjdenin de (es-Sâffât 37/101) İshak'la ilgili olduğunu ifade etmektedir (Câmiʿu'l-beyân, XXIII, 77-78, 85). Taberî'ye göre İbrâhim, kavminin yanından ayrıldıktan sonra çocuğu olması için dua ettiğinde sadece Sâre ile evliydi, henüz Hâcer ile evlenmemişti. Bu sebeple müjde Sâre'nin çocuğuyla ilgilidir (Târîḫ, I, 272). Kur'an'da zebh hadisesinden sonra İshak'ın müjdelenmesi ise onun doğumunun değil zebh emrine itaati karşılığında peygamber oluşunun müjdelenmesidir (Câmiʿu'l-beyân, XXIII, 86, 89).

İbn Kesîr, İshak'ın kurbanlık olduğuna dair rivayetteki (Müsned, I, 306-307) râvilerden bazılarının metrûk ve münker, senedinin zayıf olduğunu nakletmektedir (Tefsîrü'l-Ḳurʾân, VII, 33). İsmâil'in kurban edilmek istendiğini kabul edenlere göre hem Tevrat'ta hem de Kur'an'da nakledildiği şekliyle İbrâhim hiç çocuğu olmadığı için Allah'tan çocuk talep etmiş, kendisine bir çocuk müjdelenmiş (es-Sâffât 37/100-101) ve İsmâil dünyaya gelmiştir. İsmâil onun ilk çocuğudur (Tekvîn, 16/1, 15). Bu hususta yahudi, hıristiyan ve müslümanlar arasında ihtilâf yoktur (İbn Kesîr, Ḳıṣaṣü'l-enbiyâʾ, s. 229). Kur'an'a göre kurban edilmek istenen de

bu ilk çocuktur. Kur'an'da İshak'ın, ardından da Ya'kūb'un doğacağı Sâre'ye müjdelenmektedir (Hûd 11/71). Eğer İshak'ın çocuğu olacaksa o takdirde onun kurban edilmesi istenemez. Çocuk koşup oynayacak çağa geldiğinde kurban edildiğine göre İshak'ın o çağda çocuğu olamaz. Şu halde kurban olarak takdim edilen İsmâil olmalıdır. Diğer taraftan zebh hadisesinden hemen sonra Hz. İbrâhim'e, imtihandan başarıyla çıkmanın mükâfatı olmak üzere sâlihlerden bir peygamber olarak İshak müjdelenmektedir (es-Sâffât 37/112). Bu ise İshak'ın kurban olayından sonra doğduğunu göstermektedir.

Kurbanlığın İshak olduğunu ileri sürenler "babasıyla koşacak çağa geldiğinde" ifadesine dikkat çekmekte ve babasıyla birlikte olanın İsmâil değil İshak olduğunu belirtmektedirler. Ancak âyetten, çocuğun koşacak çağa gelinceye kadar babasıyla birlikte büyüdüğü anlamı çıkarılmamalıdır. Burada çocuğun yaşı vurgulanmak istenmiş, kurban edileceği mahalle babasıyla birlikte gittiği için bu ifade kullanılmıştır.

İsmâil'in kurban edilmek istendiğini kabul edenler, "Ben iki kurbanlığın oğluyum" anlamındaki hadisi (Hâkim, II, 604, 609; Kastallânî, I, 110; Zürkānî, I, 117) delil göstermektedirler. Buradaki iki kurbanlıktan biri İsmâil, diğeri Hz. Peygamber'in babası Abdullah'tır. Muâviye b. Ebû Süfyân'ın naklettiğine göre bir Arap Resûlullah'a "ey iki kurbanlığın oğlu" diye hitap etmiş, Resûlullah da bu sözü tebessümle karşılamıştır (Kastallânî, I, 111). İbn Kayyim, kurbanlığın İsmâil olduğuna delil olarak haccın menâsikinden kurbanın, sa'yin ve cemreleri taşlamanın Mekke'de uygulanmasını göstermektedir. Ona göre eğer kurban etme hadisesi Ehl-i kitabın dediği gibi Filistin'de olsaydı bugün de kurbanların orada kesilmesi gerekirdi (a.g.e., I, 111). İbn Kesîr, kurbanlığın İshak olduğunu ileri sürenlerin bunu Kâ'b el-Ahbâr veya Ehl-i kitabın kitaplarından aldıklarını, Kur'an'da ve hadislerde böyle bir şeyin bulunmadığını, bilâkis Kur'an'ın zâhirinden bunun İsmâil olduğunun anlaşıldığını belirtmektedir (Ḳıṣaṣü'l-enbiyâʾ, s. 233; Tefsîrü'l-Ḳurʾân, VII, 27, 32). Diğer taraftan Allah kurbanlığı "halîm" diye nitelemiştir. Çünkü hiç kimse, rabbine itaat için kendini kurban olarak teslim edenden daha halim olamaz. Halbuki İshak halim olarak değil "alîm" diye tavsif edilmiştir (el-Hicr 15/53; es-Sâffât 37/101). Ayrıca İsmâil'in sabredenlerden olduğu (el-Enbiyâ 21/85) ve sözünde durduğu (Meryem 19/54) belirtilmektedir ki bunlar da kurbanlığa

daha çok uyan vasıflardır (Hamîdüddin Ferâhî, s. 103-105).

Tevrat'ta kurban edilmek istenenin İshak olduğu belirtilir ve olay aktarılırken (Tekvîn, 22/1-19) Allah'ın İbrâhim'i imtihan ettiği ve, "Şimdi oğlunu, sevdiğin biricik oğlunu, İshak'ı al ve Moriya diyarına git ve orada sana söyleyeceğim dağların biri üzerinde onu yakılan kurban olarak takdim et" dediği nakledilir. Halbuki bu emre muhatap olduğunda Hz. İbrâhim'in iki oğlu vardır; ancak İsmâil annesiyle birlikte o bölgeden uzaklaştırılmıştır. Bu olay vuku bulduğunda İsmâil on beş yaşlarında bir gençtir. Tevrat'ta ise ondan yine çocuk diye bahsedilmekte, annesinin onu bir çalı dibine attığı ifade edilmektedir (Tekvîn, 21/15). Eğer İsmâil bu sırada gerçekten daha çocuk idiyse annesiyle birlikte gönderildiğinde henüz İshak doğmamış olmalıdır. Esasen Tevrat'ta İsmâil'in kardeşi İshak'a gülmesi onun kovulma sebebi olarak gösterilmektedir. Tevrat'ta, oğlunun alay konusu yapılmasına dayanamayan Sâre'nin Hâcer'in hamileliğine de tahammül edemediği belirtildiğine göre Hâcer ve İsmâil ile on dört yıl aynı çatı altında yaşaması imkânsız gibi görünmektedir. Şu halde İsmâil baba evinden uzaklaştırıldığında daha küçük bir çocuktur. İshak ise bu sırada henüz doğmamıştır.

Kurban hadisesi Hz. İbrâhim'in ikinci oğlu İshak dünyaya gelmeden gerçekleşmiş olmalıdır. Aksi takdirde "sevdiğin biricik oğlunu ... yakılan kurban olarak takdim et" şeklindeki emirde "biricik" vasfı anlamsız olur. Bir insandan oğlunu kurban etmesini istemek elbette büyük bir imtihansa da ilerlemiş yaşında sahip olduğu tek evlâdını kurban etmesini istemek daha büyük bir imtihandır. Muhtemelen Kitâb-ı Mukaddes yazarı İshak soyunun üstünlüğünü vurgulamak için "şimdi oğlunu, sevdiğin biricik oğlunu" ifadesine "İshak" kelimesini de eklemiştir. Diğer taraftan "sevdiğin" vasfını sadece İshak'a tahsis etmek de yanlıştır. Hz. İbrâhim her iki oğlunu da sevmektedir. Ancak İsmâil onun ilk oğludur, yaşlılığında dua neticesi kavuştuğu ilâhî bir lutuftur. İlk çocukların ise İbrânî geleneğinde farklı bir yeri vardır. Hz. İbrâhim'e hanımı Sâre'nin bir oğul doğuracağı müjdelendiğinde, "Keşke İsmâil senin önünde yaşayabilse" diyerek (Tekvîn, 17/18) İsmâil'e olan sevgisini ve düşkünlüğünü ifade etmiştir.

Yahudiler her ne kadar İsmâil'in câriye çocuğu olduğunu, Sâre'nin, "Bu câriyeyi ve oğlunu dışarı at; çünkü bu câriyenin oğlu benim oğlumla,

İshak'la beraber mirasçı olmayacaktır" (Tekvîn, 21/10) sözü gereği mirastan mahrum bırakıldığını ve atıldığını, dolayısıyla İshak'ın tek çocuk olarak kaldığını kabul ediyorlarsa da ilk doğanların mübarek kılınması, rabbe adanması gibi özellikler Yahudilik'te ve Yahudilik öncesi Sâmî kavimlerde bir gelenekti. İlk doğanın üstünlüğüyle ilgili olarak Tevrat'ta şöyle denilmektedir: "Eğer bir adamın biri sevilen ve öteki nefret edilen iki karısı olursa ve sevilen ve nefret edilen kadınlar kendisine oğullar doğurmuş olurlarsa ve ilk doğan oğul nefret edilen kadından ise o zaman vâki olacak ki kendisinde olan malı miras olarak oğullarına böldüğü günde, nefret edilen kadından olan oğlu üzerine sevilen kadından olan oğluna ilk oğulluk hakkını veremez;

fakat kendisinde olan bütün malın iki payını nefret edilen kadından olan oğluna vermekle ilk doğan olarak onu tanıyacaktır; çünkü o kuvvetinin başlangıcıdır, ilk doğanın hakkı onundur" (Tesniye, 21/15-17). Bu ifade, Hz. İsmâil'in ahidden ve mirastan mahrum bırakılmasıyla ilgili ifadeyle (Tekvîn, 17/21; 21/10) çelişmektedir. Tevrat'a göre Hz. İbrâhim'e önce, "Senin zürriyetin İshak'ta çağrılacaktır" (Tekvîn, 21/12) denildiği halde daha sonra, "... onu yakılan kurban olarak takdim et" (Tekvîn, 22/2) denilmesi de bir çelişkiyi düşündürmektedir.

Tevrat'a göre Hz. İbrâhim'in İshak'ı kurban etmek üzere götürdüğü mekân Moriya (Moriyya, Môriyâh, Moriah) diyarıdır. Moriah kelimesinin gerek etimolojisi gerekse nereye delâlet ettiği tam olarak bilinmemektedir. Bir yoruma göre Moriah, "uzaktan görülebilen" yani "yüksek yer" demektir. Onkelos targumunda Moriah diyarı "ibadet, tapınma yeri" olarak çevrilmiştir. Talmud bilginleri Moriah'ı mür dağı ile alâkalandırmışlardır. Mür bitkisi Filistin'de bulunmamaktaydı ve Arabistan'dan getiriliyordu. Şu halde Moriah diyarı diye adlandırılan yer mür diyarı yani Arabistan olabilir.

Yahudi geleneği kurban yeri olan Moriah diyarını, Moriah dağı veya Kudüs'teki tapınak tepesiyle aynîleştirmektedir, fakat bu geç döneme ait bir gelenektir. Ahd-i Atîk'te bir de Moriya dağı vardır. Hz. Süleyman'ın mâbedi inşa ettiği bu tepe, tarihçi Josephus'un nakline göre İshak'ın kurban edilmek istendiği Moriah diyarının dağı ile aynıdır. Onkelos targumu, Tekvîn'in (22/14) açıklamasında Hz. İbrâhim'in oğluna gelecek nesillerin buraya ibadete geleceklerini söylediğini nakleder. Çünkü bizzat İbrâhim

orada Yehova'ya ibadet etmiştir. Kudüs targumu ise İbrâhim'in, oğlu İshak'ı kurban etmek istediği o yerden "Yehova'nın sunağının, evinin dağı" diye bahseder. Ancak Kitâb-ı Mukaddes'te ne Dâvûd'un yaptığı mezbah (II. Samuel, 24/25; I. Tarihler, 21/26), ne Hz. Süleyman'ın mâbedi inşasında (I. Krallar, 6/1-38; II. Tarihler, 3/1-17), ne esaret sonrasında mâbedin ikinci yapılışı ne de mâbedin Makkabîler döneminde temizlenişinde İbrâhim'in İshak'ı kurban etme hadisesine ve bu işin aynı yerde olduğuna temas edilir. Ayrıca gerek peygamberler gerekse İbrânîler'e Mektup'un yazarı ve diğer yazarlar, ataları İbrâhim'in oğlunu kurban ettiği yerle kendi ibadet mekânları arasındaki bu bağı zikretmemişlerdir (DB, IV, 1281-1283).

Tevrat'a göre Hz. İbrâhim, kurban etme hadisesinden sonra tepenin aşağısında bekleyen uşaklarının yanına yalnız dönmüştür (Tekvîn, 22/19). Bu da İsmâil'in durumuna daha uygundur, çünkü İslâmî telakkiye göre İsmâil'i orada bırakıp Ken'ân diyarına yalnız dönmüştür.

İslâmî kaynaklardaki bilgilere göre İsmâil uzun boylu, güzel yüzlü, kırmızımsı tenli, kalın boyunlu, geniş omuzlu, elleri ve ayakları uzun, çok güçlü ve kuvvetliydi. Ok atıcılıkta olduğu gibi ata binicilikte de mâhirdi. Yabani atları yakalayıp ehlileştirirdi. Babası Hz. İbrâhim'in vefatından sonra gerek Kâbe gerekse hac işlerine dair hizmetleri yürütmeye devam etti. İlk olarak Kâbe'ye örtü koydu. Allah ona peygamberlik verdi ve elli yıl peygamberlik etti. Cebrâil'in hac menâsikini öğretmesinden sonra Hz. İsmâil bunu Hicaz halkına duyurmuş, Kâbe'nin hizmet ve nezâreti ömrünün sonuna kadar kendi uhdesinde kalmıştır (Tecrîd Tercemesi, VI, 22). 137 yaşında vefat etmiş ve Hicr'e annesi Hâcer'in yanına defnedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü'l-ʿarûs, "İsmâʿîl" md.; Müsned, I, 236, 297, 306-307, 334, 365; II, 107; Buhârî, "Cihâd", 78, "Enbiyâʾ", 8, 9, 12, "Menâḳıb", 4, "Meġāzî", 48, "Ḥac", 54; Müslim, "Feżâʾil", 1; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 20; İbn Mâce, "Ṭıb", 36; Tirmizî, "Menâḳıb", 1, "Ṭıb", 14; Hâkim, el-Müstedrek, II, 604, 609; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 54-59; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl),

I, 247-316; a.mlf., Câmiʿu'l-beyân, XXIII, 75-89; Sa'lebî, ʿArâʾisü'l-mecâlis, Beyrut 1985, s. 79-102; Zemahşerî, Keşşâf, III, 306-310; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, el-Muʿarreb (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Tahran 1966, s. 7, 13, 14; Kurtubî, el-Câmiʿ, XV, 97-114; İbn Kesîr, Ḳıṣaṣü'l-enbiyâʾ, s. 229, 233, 303-307; a.mlf., Tefsîrü'l-Ḳurʾân (nşr. Sâmî b. Muhammed es-Selâme), Riyad 1418/1997, VII, 27, 32-33; Fîrûzâbâdî, Beṣâʾir (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), VI, 39-41; Tecrîd Tercemesi, VI, 22; VII, 231-233; IX, 115-127; Kastallânî, el-Mevâhibü'l-ledünniyye (nşr. Sâlih Ahmed eş-Şâmî), Beyrut 1412/1991, I, 110-113; Zürkānî, Şerḥu'l-Mevâhib, Kahire 1854, I, 117-121; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ, I, 230; A. Legendre, "Ismael", DB, III/I, s. 990-992; a.mlf., "Moriah", a.e., IV, 1281-1283; J. Horovitz, Koranische Untersuchungen, Berlin-Leipzig 1926, s. 91-92; Hamîdüddin Ferâhî, er-Reʾyü'ṣ-ṣaḥîḥ fî men hüve'ẕ-ẕebîḥ, A'zamgarh 1414/1994, s. 103-105; C. C. Torrey, The Jewish Foundation of Islam, New York 1933, s. 49; D. Sidersky, Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes, Paris 1933, s. 48-53; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qurʾān, Baroda 1938, s. 63-64; Süleyman Ateş, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul 1990, VII, 414-417; a.mlf., Kur'an Ansiklopedisi, İstanbul, ts. (Kur'an Bilimleri Araştırma Vakfı), XII, 344-348; R. Firestone, Journeys in Holy Lands, Albany-New York 1990, s. 39-178; a.mlf., "Abraham's Son as the Intended Sacrifice", JSS, XXXIV/1 (1989), s. 95-131; Mustafa Âsım Köksal, Peygamberler Tarihi, Ankara 1993, I, 170-236; R. Paret, "Ismāʿīl", EI² (Fr.), IV, 192-193; Y. Elitzur - H. Z. Hirschberg, "Ishmael", Ejd., IX, 80-82; S. Fisch, "Midrash ha Gadol", a.e., XI, 1515; İsmail Durmuş, "İbn Hazm", DİA, XX, 59.

Ömer Faruk Harman

TÜRK EDEBİYATI.

Hz. İsmâil Türk edebiyatında doğumundan başlayarak çocukluğu, gençliği ve peygamberliği gibi yönleriyle ele alınmış, özellikle annesi Hâcer'le birlikte Mekke'de bırakılması, burada zemzemin fışkırması, babası İbrâhim tarafından Allah'a kurban edilmek istenmesi, buna razı olup sabır göstermesi ve Kâbe'nin inşaatında babası ile beraber çalışmasından bahsedilmiştir. Türk edebiyatında Hz. İbrâhim'i konu edinen eserlerin

çoğunda Hz. İsmâil'den de söz edilmektedir. Bu hususta kaleme alınan ilk eser, Abdülvâsi Çelebi'nin (ö. 817/1414-15'ten sonra) Halilnâme adıyla tanınan mesnevisidir. Bu eserde İsmâil'in doğumundan başlayarak hayatının babası ile birlikte geçen devresinin hikâyesi Kur'an, tefsir, hadis ve diğer mukaddes kitaplarla İsrâiliyat türü rivayetlerde yer alan bütün ayrıntılarıyla anlatılmıştır.

Sa'lebî'nin ʿArâʾisü'l-mecâlis ile Kisâî'nin Bedʾü'd-dünyâ ve Ḳıṣaṣü'l-enbiyâʾ adlı kitaplarında Hz. İsmâil'e geniş yer verildiği gibi bu eserlerin Türkçe çevirileri başka kaynaklardan elde edilen bilgilerle de zenginleştirilmiştir. İlk Türkçe kısas-ı enbiyâ olan Rabgūzî'nin eserinde İsmâil, babası İbrâhim'e ayrılan geniş bölüm içinde "Kıssa-i İsmâil" başlığı altında ve "Kıssa-i Zebh-i İsmâil", "Kıssa-i Binâ-i Kâ'be" alt başlıklarıyla yer yer kısa manzumelerin de bulunduğu bir bölümde anlatılmıştır (The Strories of the Prophets: Qiṣaṣu al-Anbiyāʾ [nşr. Boeschoten v.dğr.], I, 94-107; Ḳıṣaṣü'l-enbiyā [nşr. Aysu Ata], I, 65-74). Bunların dışında Adudüddin el-Îcî'ye izâfe edilen, ancak Kara Yâkub lakabı ile bilinen Ya'kūb b. İdrîs el-Karamânî'ye ait olduğu anlaşılan İşrâḳu't-tevârîẖ adlı kitabın Âlî Mustafa Efendi tarafından genişletilerek yapılmış tercümesi olan Zübdetü't-tevârîh'ini (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 663; diğer nüshaları için bk. TCYK, s. 337-338), Çerkezoğlu Mehmed'in Kısas-ı Enbiyâ Tercümesi'ni (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1117), müellifi meçhul yazma halindeki peygamberler tarihiyle (TCYK, s. 348-353) diğer peygamberler yanında Hz. İsmâil'in mûcizelerinden de bahseden, müellifi meçhul

Mu'cizât-ı Enbiyâ adlı kitabı (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4443) ve manzummensur karışık olarak kaleme alınmış yine müellifi bilinmeyen Siyer-i Enbiyâ'yı da (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4338) zikretmek gerekir (TCYK, s. 438-439).

Hz. İsmâil hakkındaki müstakil eserlerin bir bölümünü halk için kaleme alınmış manzum ve mensur dinî hikâyeler teşkil etmektedir. Bunların içinde en tanınmış olanı, Süleyman Çelebi'nin Vesîletü'n-necât'ının yazma ve basma nüshalarının sonundaki kısa manzum hikâyeler arasında bulunan seksen-doksan beyitlik Kıssa-i İsmâîl ve İbrâhîm Aleyhime's-selâm'dır (Hikâye-i Mevlidi'n-Nebî, İstanbul 1311). Burada ağırlıklı olarak İsmâil'in

kurban edilmesi hadisesi anlatılmakta ve özellikle onun teslimiyeti konusu ele alınmaktadır. “İbrâhim geldi buyurdu Hâcer’e / İsmâil’in yıkayıp saçın tara / Donların yu hem ellerin kınala / Benim ile bile oduna gele” beyitleriyle hikâye İsmâil ve annesi etrafında işlenmekte, böylece hikâyelere baba-ana-oğul üçgeninde gelişen olaylarla zenginleştirilmiş acıklı ve ibret verici bir boyut kazandırılmış olmaktadır. İsmâil’e ait bilgilere yer veren eserlerin başında Mevlânâ’nın Mes̱nevî’si gelir. İbrâhim peygamberin başından geçen çeşitli olaylar tasavvuf ve hikmet diliyle nasıl yorumlanmışsa İsmâil’e ait olaylar da aynı mahiyette açıklanmıştır. Bunlar arasında Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin Hz. İsmâil’in kurban edilişi üzerinde ayrı bir önemle durduğunu söylemek mümkündür (Gölpınarlı, Mesnevî ve Şerhi, I, 66; II, 93,160; III, 242-243; VI, 203, 601). Mevlânâ, İsmâil’le ilgili olaylara diğer eserlerinde ve özellikle Dîvân-ı Kebîr’inde de sık sık temas etmiştir (a.g.e., II, 49-50). Muhammediyye (“Faslün fî tertîbi’l-enbiyâ aleyhimüsselâm” başlıklı bölüm içinde, s. 71) ve Envârü’l-âşıkīn (“Mebhas-i İsmâil aleyhisselâm” başlığı altında müstakil olarak, s. 69-72; “Mebhas-i İbrâhim aleyhisselâm” başlığı altında ise dolaylı bir şekilde, s. 58-69) gibi eserlerle Mekke ve Kâbe hakkında yazılmış kitapları da bu kısımda zikretmek gerekir. Ahmed Fakih’in Kitâbü Evsâfı Mesâcidi’ş-şerîfe’siyle Gubârî Abdurrahman’ın Kâ’benâme’si gibi menâzil-i hac, menâsik-i hac türü eserler de bu grup arasında yer alır.

Hilye-i enbiyâlarda Hz. İbrâhim’le beraber İsmâil’in vasıflarının da zikredildiği görülmektedir. Nûri mahlaslı bir şair tarafından kaleme alınan Hilye-i Peygamberân’da (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1715/5) sözü edilen on dört peygamberden biri Hz. İsmâil’dir. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde kayıtlı bulunan (Emanet Hazinesi, nr. 1181) müellifi meçhul, her sayfası müstakil levha halinde tertip edilmiş manzummensur Hilye-i Peygamberân’da da ona bir sayfa ayrılmıştır.

Fuzûlî’nin Hadîkatü’s-suadâ adlı eserinin “Fasl-ı İbtilâ-yı Halîlullah Aleyhisselâm” başlığı altında İsmâil’in kurban edilişi üzerinde durulmakta, şeytana karşı çıkışı ve babasına itaati vurgulanmaktadır. Hâcer’in ağzından şeytana cevap olarak söylenen, “Cân ile bizden eğer hoşnûd ola cânânımız / Câna minnettir onun kurbânı olsun cânımız” beytiyle Hz. İbrâhim’in söylediği, “Derd-i aşk-ı yâr gönlüm mülkünün sultânıdır / Hükm onun hükmüdurur fermân onun fermânıdır” ve İsmâil’in, “Cânımı cânân eğer

isterse minnet cânıma / Can nedir ki onu kurbân etmeyem cânânıma” gibi beyitler okuyucuyu âdeta Kerbelâ Vak‘ası’nın gönül yakıcı elemini hissetmeye hazırlamaktadır.

Hz. İsmâil etrafında gelişen olaylar arasında babası tarafından annesi Hâcer’le birlikte Mekke’de bırakılması, zemzemin ortaya çıkmasına sebep oluşu (bundan dolayı zemzem kuyusu için “bi’r-i İsmâil” tabiri kullanılır), Mekke şehrini kurması, burada babasıyla birlikte Kâbe’yi bina etmesi, kurban edilmesi, şeytana karşı gelmesi önem arzeder. Bilhassa kurbanla ilgili olaylar kurban bayramını konu alan ıydiyyelere, diğer birçok hususiyeti de ilâhî, devriye ve duraklara malzeme teşkil etmiştir. Yûnus Emre’den beri Hz. İsmâil’in kurban edilişi üzerinde çok durulmuştur. Bir devriyesinde, “Şimdi adım Yûnusdurur ol demde İsmâil idi / Ol dost için Arafat’a kurbân olup çıkan benem” derken aynı zamanda haccın menâsikinden olan Arafat’a çıkmak, kurban kesmek gibi vecîbelere de işaret etmektedir. “İsmâîl’e çaldım bıçak bıçak ana kâr etmedi / Hak beni âzâd eyledi koç ile kurbandayım” beyti kurban olayını anlatmaktadır. Fuzûlî’nin, “Gerçi İsmâil’e kurban gökten inmiş kadr için / Hak bilir kadr için İsmâîl ona kurbân olur” beyti âşık ile mâşuk arasındaki derin muhabbeti ifade etmektedir. Osman Şems Efendi’nin, “Iyd-i visâl-i yârda zibh-i azîm olur / Her kim ederse rûh-ı revânın fedâ-yı aşk” beyti sevgilisine kavuşmak isteyen âşığın bunun için geçici ruhunu, canını aşka feda etmesi, vuslat bayramında ulu bir kurban kesmesi gerektiğini ifade eder. Bağdatlı Rûhî’nin, “Feyz-i Hak’tan bulsak İsmâîl ü Yûsuf rütbesin / Yine ol sâhib-kemâlin kuluyuz kurbânıyız” beyti ise hem İsmâil’in gösterdiği sabır ve itaat sebebiyle Allah katında derecesinin yüksekliğine işaret etmekte, hem de kulun rütbesi ne kadar yükselse de Allah katında kul olmaktan öteye varamayacağını belirtmektedir. Âşıklar canlarını sevgili için kurban etmek istedikleri zaman da Hz. İsmâil söz konusu edilir. Ahmed Paşa’nın, “San İsmâîl’dir çeşmin ki yatar hançer altında / Ya İbrâhîm’dir zülfün ki olmuş gülsitân âteş” beyti buna işaret eder. Ayrıca sevgilinin kirpikleri âşığın canını almak üzere çekilmiş Hz. İbrâhim’in elindeki hançere, âşığın gözü de İsmâil’in teslimiyetle bakan gözüne benzetilmiştir. Hayâlî Bey’in, “Müje hançerle İbrâhîm’e dönmüş / Göz İsmâilveş teslîme benzer” beyti bu anlayışı ifade eder. Tevhidlerde her peygamber bir vasfıyla anılırken Hz. İsmâil itaat ve sabrı ile ele alınır. Ahmedî’nin, “Sensin İbrâhîm’e veren azm ü İsmâîl’e sabr / Hem veren Ya‘kūb’a hüzn ü Yûsuf’a

hüsn ü cemâl" beyti buna örnek gösterilebilir. İslâm terbiyesinde İsmâil ayrıca ana babaya, bilhassa babaya itaatin örneğini teşkil eder. Çeşitli vasıflarıyla Türk halk edebiyatında da Hz. İsmâil hakkında destanlar kaleme alınmıştır. Abdülbaki Gölpınarlı, Mevlânâ Müzesi'nde bulunan bir mecmuada XVII. yüzyılda yazılmış, Süleyman adlı bir şahsa ait olduğunu tahmin ettiği bir destandan söz etmektedir. Âşık Perverî de kaleme aldığı otuz dört kıtalık bir destanında Hz. İsmâil'in kurban edilişini anlatmıştır (Gencosman, s. 516-522).

BİBLİYOGRAFYA

Rabgūzî, The Stories of the Prophets: Qiṣaṣu al-Anbiyāʾ (nşr. ve trc. H. E. Boeschoten v.dğr.), Leiden 1995, I, 94-107; a.mlf., a.e.: Ḳıṣaṣü'l-enbiyā (nşr. Aysu Ata), Ankara 1997, I, 52-78; a.mlf., a.e. (nşr. İsmet Cemiloğlu, 14. Yüzyıla Ait Bir Kısas-ı Enbiyâ Nüshası Üzerinde Sentaks İncelemesi içinde), Ankara 1994, s. 156-162; Yunus Emre Divânı: Tenkitli Metin (haz. Mustafa Tatçı), Ankara 1990, II, 176, 316, 332, 395; Yazıcıoğlu Mehmed, Muhammediyye, İstanbul 1289, s. 71; Ahmed Bîcan, Envârü'l-âşıkīn, İstanbul 1261, s. 57-71; Fuzûlî, Hadikatü's-süedâ (haz. Şeyma Güngör), Ankara 1987, s. 34-44; Gubârî Abdurrahman, Kâ'benâme, İstanbul 1990; Kemâl Edip Kürkçüoğlu, Osman Şems Efendi Dîvânı'ndan Seçmeler, İstanbul 1996, s. 111-113, 215, 379, 380; Mekke İlâhîsi, İstanbul 1318, s. 12; Ali Nihad Tarlan, Divan Edebiyatında Tevhidler, İstanbul 1936, s. 6, 65; Agâh Sırrı Levend, Divan Edebiyatı, İstanbul 1943, s. 112; TCYK, s. 337-338, 348-353, 438-439; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu, Ankara 1972, III, 168; a.mlf., Mesnevî ve Şerhi, İstanbul 1973-74, I, 66; II, 49-50,

93, 160; III, 242-243; VI, 203, 601; Kemal Zeki Gencosman, Türk Destanları, İstanbul 1972, s. 516-522; Harun Tolasa, Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 25, 194; E. Kemal Eyüboğlu, On Üçüncü Yüzyıldan Günümüze Kadar Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler, İstanbul 1975, II, 322; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, I, 509-510; M. Nejat Sefercioğlu, Nev'î Dîvânı'nın

Tahlili, Ankara 1990, s. 26; H. İbrahim Şener, “Neşâtî’nin Hilye-i Enbiyâsı”, DÜİFD, I (1983), s. 294; “İsmail”, TDEA, V, 2; Günay Kut, “Abdülvâsi Çelebi”, DİA, I, 283-284; Mustafa Uzun, “Hilye”, a.e., XVIII, 46.

Mustafa Uzun

İSMÂİL

Tuna deltasında eski bir Osmanlı kalesi ve kasabası.

Bugün Ukrayna Cumhuriyeti'nde Besarabya'nın güneyinde, Bucak denilen kesimde, Tuna'nın Karadeniz'e dökülen kollarından biri olan Kilya üzerinde Romanya sınırına yakın önemli bir liman şehri olup Türkçe söylenişine benzer şekilde Izmail adıyla anılır.

XVI. yüzyılda bir Osmanlı kasabası olarak kuruldu. Kasabanın bulunduğu yerde eski bir yerleşme yeri olup olmadığı bilinmemektedir. Buranın bir Ceneviz kalesi olarak kurulduğu yolundaki iddialar doğru değildir. 889 (1484) yılında II. Bayezid'in kaptanlarından İsmâil Bey tarafından ele geçirildiği için İsmâil adıyla anıldığı şeklinde Evliya Çelebi'nin verdiği bilgiler başka kaynaklarla doğrulanamamaktadır. Şehrin adının kumluk yer anlamına gelen Smil'in Türkçeleşmiş şekli olduğu iddiası Slavca bazı nehir adlarına dayalı etimolojik yakıştırmalar dışında sağlam bir kaynağa dayandırılamamaktadır (Dron, sy. 23-24 [1995], s. 103-104). İsmâil'in de içinde bulunduğu bölgenin II. Bayezid'in Kili ve Akkirman'ı alması sonucu Osmanlı hâkimiyetine girdiği tahmin edilmektedir. Söz konusu bölgede öteden beri Tatar kabilelerinin varlığı bilindiğine göre İsmâil adının bunlarla ilgili olması ve küçük bir Tatar yerleşmesi olarak kurulmuş bulunması kuvvetle muhtemeldir. Daha geç tarihli belgelerdeki eskiye yönelik atıflardan İsmâil'in Tuna üzerinde hayli hareketli bir geçit yeri olduğu anlaşılmaktadır. 945'teki (1538) Boğdan seferi sonrasında Osmanlı idaresinin Bender havalisine doğru genişlemesiyle kuzeyde Ukrayna steplerinden ve batıda Tuna boyundan Karadeniz'e, oradan da İstanbul'a uzanan güzergâhtaki gelişmeye aday iskân merkezleri arasında yer alan İsmâil'in adına resmî kayıtlarda ilk defa 16 Rebîülâhir 967 (15 Ocak 1560) tarihli bir hükümde rastlanır. Buna göre Boğdan Voyvodası Aleksandr, Akkirman sancak beyinin Tuna üzerinde İsmâil adlı bir yerde "köy kondurmak" istediğini, eskiden burada bir köy bulunduğunu, ancak ahalisinin "yaramaz" olması sebebiyle harap hale geldiğini, burada bir köy kurulursa Bender Kalesi civarındaki gayri müslim halka zarar geleceğini şikâyet etmişti (BA, MD, nr. 3, hk. 694, 697).

İsmâil'in bir askerî istihkâm olarak teşkili 998'den (1590) sonra oldu. Ticaretin giderek yoğunlaşmasıyla artma eğilimi gösteren Kazak saldırılarına karşı tahkîm edildi. Bu küçük geçit yeri, artan ticaret sebebiyle yeniden canlandırıldı. Dârüssaâde ağalarından Mehmed Ağa'ya temlik edilerek bir kasaba haline getirilmesi ve emniyetin sağlanması için burada bir küçük askerî istihkâm (palanka) yapılması emredildi (BA, MD, nr. 66, hk. 49). Muharrem 998 (Kasım 1589) tarihli mülknâmede İsmâil Geçidi'nin oldukça tehlikeli bir yer olduğu, sürekli eşkıya tehdidi altında bulunduğu, gelip geçenlerin soyulduğu, bunun için buranın imar ve iskânının gerektiği, bu amaçla Dârüssaâde Ağası Mehmed'e temlik edildiği belirtilmektedir. Ayrıca İsmâil'in bir iskele olduğu, tüccarın uğraması sebebiyle burada bir gümrük oluşturulduğu da ifade edilmektedir (TK, TD, nr. 36). Böylece kasabanın oluşumu için ilk faaliyetler başlatılmış oldu. Nitekim bundan yaklaşık dört yıl sonra yapılan Şevval 1000 (Temmuz 1592) tarihli ilk tahririn sonuçlarını ihtiva eden defterde, İsmâil'in Bender sancağına bağlı bir kaza merkezi statüsünde bulunduğu kayıtlıdır (TK, TD, nr. 71). Tahrir yapıldığı sırada Mehmed Ağa ölmüş, buradan elde edilen vakfa ait vergi gelirlerinin bir kısmı Kudüs ve Haremeyn fakirlerinin ihtiyacına, bir kısmı da İstanbul'daki cami, medrese, dârülhadis, hankah gibi yapılara tahsis edilmişti. İsmâil'in bu ilk sayımına göre burası küçük bir kale (muhtemelen ağaçtan veya topraktan yapılmış bir palanka), onun dışında sivil yerleşme mekânından ibaret fizikî kapasitesiyle kıyaslanmayacak ölçüde kalabalık nüfuslu bir kasaba idi. Kalede otuz altı muhafız bulunuyordu. Kale dışında ise elli üç süvari yerleşmişti. Sivil yerleşme kısmında, kalenin önündeki gölün diğer yakasında yeni kurulmuş Şehreküstü adlı müslüman mahallesinde altmış yedi erkek nüfus kaydedilmişti. Bunların önemli bir kısmı Tatar asıllıydı. Yine kale dışında olduğu anlaşılan, hıristiyanların yaşadığı on mahalle vardı. Bu mahallelerde 1008 erkek nüfus kayıtlıydı. Bütün bu rakamlar, henüz yeni kurulmuş olan bu küçük yerleşme yerinin kısa sürede hızla gelişmiş olduğunu, en az 4-5000 dolayında dâimî bir nüfusu bulunduğunu, bunda vakıf statüsünün ve avârız türü vergi muafiyeti tanınmasının önemli rol oynadığını göstermektedir. Buradaki gayri müslim nüfusunu adlarından anlaşıldığı kadarıyla Boğdanlı, Eflakli, Kazak-Rus, Rum, Bulgar gibi karışık gruplar oluşturuyordu. Daha geç dönemlerde bunlara Ermeni ve yahudiler de katıldı. Kasabanın çevresindeki tarım alanlarının üretim faaliyetleri arasında ziraata dayalı mahsuller, özellikle de

buğday, arpa, pirinç gibi tahıllar önde geliyordu. Ayrıca ticarî faaliyetin yoğunluğuna işaret eden ihtisab, pazar bâcı, gümrük rüsûmu da önemli miktarlara ulaşıyordu. Ticaret daha çok hububat, kürk, deri, balık ve esir alışverişine dayalı idi. Meselâ gümrük resmi esir vergisiyle birlikte 6000 akçe dolayındaydı. Önemli miktarda balık avcılığı yapıldığı ve bunların fıçılarla ihraç edildiği dikkati çekmektedir.

İsmâil, Osmanlı Habsburg savaşları sırasında Osmanlılar'a karşı ayaklanan Boğdan ve Eflak voyvodalarının müşterek kuvvetlerinin Bucak yöresine yaptıkları akınlardan etkilendi. Bu arada 4000'e yakın Osmanlı askerinin bulunduğu küçük kale bunlar tarafından ele geçirilip içindeki muhafızlar katledildi. Fakat az sonra yeniden Osmanlı idaresi altına girdi. Bunun hemen ardından özellikle XVII. yüzyılın başlarından itibaren şehre yönelik Kazak baskıları arttı. Nitekim 1602'de karşı karşıya kalınan tehlike zor atlatılmıştı. 1609'da ise İsmâil halkı, Kazak ve bazı Tatar topluluklarının saldırıları yüzünden kaleden dışarı çıkamadığından yakınmıştı (BA, MD, nr. 78, hk. 786). Bütün bu tehlikelere karşı İsmâil tahkim edilmeye çalışıldı.

1060'a (1650) doğru Kâtib Çelebi bir geçit yeri olarak önemini vurguladığı İsmâil'i kalesi bulunan, İstanbul'a on beş günlük mesafede, ahalisinin çoğunluğunu gayri müslimlerin oluşturduğu 8000 hânelik büyük bir kasaba şeklinde tarif eder. Hâne sayısı olarak verilen rakam abartılı olmakla birlikte bunun kazanın toplam hâne sayısı olma ihtimali daha kuvvetlidir. Bundan yaklaşık on yıl sonra (1067/1657) burayı gören Evliya Çelebi, İsmâil'de kale bulunmadığından söz eder.

Ancak Evliya Çelebi bu ifadesiyle büyük, taştan surlarla çevrili askeri istihkâmı kastetmiş olmalıdır. Ona göre burası Haremeyn Vakfı olduğundan kasabada bu vakfın bir yöneticisi ve onun emrinde 400 adam vardı. Ayrıca bir kadı, gümrük emini ve az sayıda muhafız görev yapıyordu. Toplam hâne sayısı 2000 idi ve bunlar daha çok basit yapılardı. Kasabada üç müslüman mahallesi yer almaktaydı; birçok Rum, Ermeni ve yahudi de burada ikamet etmekteydi. Ancak bu ticarî önemine rağmen bedesten, han gibi büyük yapıları yoktu; 800 dükkân mevcut olup halkın önemli bir kısmı ticaretle uğraşıyordu. Bunlar daha çok Eflak ve Boğdanlılar ile ticaret yapıyorlardı. Elde edilen morina, mersin balıkları salamura yapılıp Leh, Ukrayna, Moskova diyarına götürülüp satılıyordu (Seyahatnâme, V, 106-108). Onun

ifadeleri, kalabalık nüfusuna ve yoğun ticaretine rağmen kasabanın fizikî gelişimini henüz tamamlamamış olduğunu göstermektedir. Evliya Çelebi'nin hiçbir dinî mâbedin adından söz etmemesi de ayrıca dikkat çekicidir. Bu konuda sadece bu tür binaların müslüman mahallesinde bulunduğunu söylemekle yetinir. Onun verdiği bilgiler kasabanın, kurulduğundan bu yana sürekli bir hareketliliğe sahne olan geçici iskân merkezlerine benzer tipik bir liman şehri ve geçit mevkii özelliğini sürdürdüğünü, ticaret gerekçesiyle toplanmış, her an dağılmaya müsait bir nüfus yapısına sahip olduğunu düşündürmektedir. Evliya Çelebi Kili, Akkirman ve Boğdan toprağında Kalas kaleleriyle sınırlanan İsmâil kazası dahilinde birçok Tatar köyünün bulunduğunu da belirtir.

İsmâil'in askerî açıdan önemi, XVIII. yüzyıl başlarındaki Osmanlı-Rus savaşlarının başlamasıyla giderek arttı. 1092-1095 (1681-1684) yıllarında İsmâil sınırları içinde yerleşmiş Nogay kabileleri (BA, MAD, nr. 2915, s. 89; nr. 2947, s. 38) Osmanlılar, Kırım Hanlığı ve Boğdan Voyvodalığı arasında birçok problemin ortaya çıkmasına yol açtı. Bu mesele XVIII. yüzyılın sonlarına kadar sürdü. Tatar mirzalarından Kırım Giray, Nogaylar'la ittifak edip isyan bayrağını çektiğinde, bir süre İsmâil'e gelmiş ve burada kalmıştı. Bu yıllarda Osmanlı tarihi yazarı Şem'dânîzâde Süleyman Efendi de İsmâil nâibliğinde bulunuyordu. Hatta Kırım Hanı Selim Giray'ı üç gün burada ağırlamıştı (Mür'i't-tevârîh, II/A, s. 70-71, 78). 1184'teki (1770) Rus işgalinden biraz önce kasabayı gören Baron de Tott, Kırım Türkleri ile Osmanlılar arasında bir ticaret merkezi olup tahıl alışverişinde bir depo özelliği taşımakta olduğunu ve İstanbul'a gönderilecek erzakın burada toplandığını, ayrıca özel tabaklanmış keçi derilerinin çok tutulduğunu yazar (Türkler ve Tatarlar Arasında, s. 159).

1770'te Rus işgali sırasında kasabanın hıristiyan halkının onlara yardım ettiği, müslüman halkın ise burayı boşalttığı belirtilir. Kasaba, 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması ile yeniden Osmanlılar'a verildi. Bunun hemen ardından 1780'den itibaren burası Rus tehdidi altında bulunan Hotin, Bender, Özi kaleleri ve Eflak-Boğdan ve Bucak bölgelerinin yakınında olmak dolayısıyla kuvvetli bir şekilde tahkim edildi. Büyük masraflarla kasabada büyük bir kale inşası başlatıldı (BA, MAD, nr. 5610, s. 226-296). Böylece Ruslar'a karşı Osmanlı ordusunun başlıca askerî üslerinden biri haline gelmiş oldu. Osmanlı-Rus-Avusturya harbinde (1787-1792), özellikle

1789'da Özi Kalesi'nin düşmesinden sonra askerî bakımdan ön plana çıktı. Buraya çok önem veren Cezayirli Gazi Hasan Paşa kaleyi kuşatan Rus kuvvetlerini bozup geri çekilmeye mecbur bıraktı. Ancak sonradan kale Ruslar'ın eline geçti (15 Rebîülâhir 1205 / 22 Aralık 1790). Ruslar kale içindeki askerler yanında sivil halkı da kılıçtan geçirdi; Tuna'ya atlayanlar dışında 22.700 ceset tesbit edildi; toplam kayıplar 30.000'e ulaşıyordu. 9000 hıristiyan esir Rusya'ya götürüldü, Rus kayıpları ise 15.000 dolayındaydı (İA, V/2, s. 1109). Düşmez nazarıyla bakılan İsmâil'in elden çıkması İstanbul'da büyük

telâşa yol açtı. Fakat stratejik önemi dolayısıyla Osmanlılar 1792 Yaş Antlaşması ile kaleyi geri aldılar. 1794'te yeni bir tarzda genişletilip tahkim edilen kale iyice sağlamlaştırıldı (BA, MAD, nr. 10421). 1809'daki Osmanlı-Rus savaşı sırasında yeniden Rus işgaline uğradı. 1812 Bükreş Antlaşması ile de Osmanlı hâkimiyeti fiilen ve hukuken sona ermiş oldu.

Rus işgalinden hemen önce kasaba hakkında bilgi veren iki kaynakta Osmanlı hâkimiyeti sona ermeden önceki durumu tasvir edilmektedir. Tuna'nın sol kıyısında yer alan ve sadece İsmâil adıyla anılan kasabanın bulunduğu yerde Tuna ikiye ayrılmaktadır. Nehrin bir yanı 1198'de (1784) Ruslar'a karşı yapılan kale ile korunur. Kalabalık nüfusu Türk, Tatar, Moldav, Ermeni ve çoğu zengin yahudilerden ibarettir. Rumeli buğdayı burada toplanır, ambarlara konur, oradan İstanbul'a sevkedilmek üzere Kili'ye gönderilir. İstanbul halkı buna "Kili-İsmâil buğdayı" adını vermiştir (Bıjışkyan, s. 104; İnciciyan, sy. 4-5 [1976], s. 121).

Ruslar, İsmâil'in 2 km. aşağısında yeni bir yerleşim yeri kurdular. Sonradan eskisiyle birleşen bu kısım da İsmâil adıyla anıldı. Ruslar kasabadaki bütün camileri yıktılar, burayı yeni göçmenlerle iskân ettiler. 1856'da Kırım Harbi sonrası Osmanlı hâkimiyeti altında kalmak şartıyla Boğdan Beyliği'ne bırakılan İsmâil'in kalesi tahrip edildi. 1878'de yeniden Rus idaresi altına girdi. 1940'ta Besarabya ile birlikte Romanya'ya katıldıysa da 1947'de Sovyetler Birliği'ne terkedildi. Bugün Ukrayna toprakları içinde kalan İsmâil, önemli bir liman şehri olarak gelişmesini sürdürmekte olup 95.000 dolayında nüfusa sahiptir. Gıda ve kırtasiye sanayii önem kazanmıştır. Çevresinde bulunan delta göllerinde yapılan balık avcılığından elde edilen ürünler burada pazarlanır. Ayrıca nehir tersanesine sahip bulunması

yönünden önem taşır. Kalesinin harabeleriyle XVI. yüzyıldan kalma olduğu tahmin edilen bir cami kalıntısı mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 3, hk. 694, 697; nr. 66, hk. 49; nr.78, hk. 786; BA, MAD, nr. 2915, s. 89; nr. 2947, s. 38; nr. 5610, s. 226-296; nr. 10421, tür.yer.; TK, TD, nr. 36, 71, 162; TSMA, nr. E 7377/1, 2, 7, 10; nr E 8042/1, 2; nr. E 11851/28, 29; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, Österreichische Nationalbibliothek, Wien, mxt. 389, vr. 57b-58a; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 106-108; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), II/A, s. 70-71, 78; II/B, s. 46-47; Baron de Tott, Türkler ve Tatarlar Arasında. Onsekizinci Yüzyılda Osmanlı Türkleri (trc. Reşat Uzmen), İstanbul 1996, s. 159; Vâsıf, Târih (İlgürel), bk. İndeks.; Cevdet, Târih, IV, 326; V, 94-96; F. von Smitt, Der Sturm von Ismail, Vilna 1830; N. Iorga, Osmanlı Tarihi (trc. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1948, V, 191-192; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, bk. İndeks.; P. M. Bıjışkyan, Karadeniz Kıyıları Tarih ve Coğrafyası 1817-1819 (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1969, s. 104; P. L. İnciciyan, "Osmanlı Rumelisi'nin Tarih ve Coğrafyası", (trc. H. D. Andreasyan), GDAAD, sy. 4-5 (1976), s. 121; Ion Dron, "Originea Toponimului Ismail", Revista de Istorie a Moldovei, sy. 23-24, Chişinau 1995, s. 103-104; Aurel Decei, "İsmail", İA, V/2, s. 1108-1110; T. Menzel - [V. J. Parry], "Ismāʿīl", EI² (İng.), IV, 185-186.

Feridun Emecen

İSMÂİL I

(bk. ŞAH İSMÂİL).

İSMÂİL II

(إسماعيل)

(ö. 985/1577)

1576-1577 yılları arasında hüküm süren Safevî hükümdarı

(bk. SAFEVÎLER).

İSMÂİL b. AHMED

(إسماعيل بن أحمد)

Ebû İbrâhîm el-Emîrü'l-âdil İsmâîl b. Ahmed b. Esed es-Sâmânî (ö. 295/907)

Sâmânî hükümdarı (892-907).

234'te (848-49) Fergana'da doğdu. Tâhirîler'in Semerkant ve Fergana emîri Ahmed b. Esed'in oğludur. Emîr Ahmed ölünce büyük oğlu Nasr babasının bölgesinde hüküm sürmeye başladı. Bu arada Saffârî Emîri Ya'kūb b. Leys'in Horasan'da Tâhirîler'in hâkimiyetine son vermesi bölgedeki diğer şehirler gibi Buhara'yı da etkiledi. Şehre hâkim olmak için yapılan mücadeleler sırasında Buhara eşrafı fakih Ebû Abdullah'ın etrafında toplandı. Buharalılar'ın, Semerkant Emîri Nasr b. Ahmed'den Buhara'ya bir vali göndermesini istemeleri üzerine Nasr kardeşi İsmâil'i buraya vali tayin etti. İsmâil'in Buhara emîri, Hüseyin b. Muhammed'in de nâibi olması üzerinde anlaşmaya varıldı. Birkaç gün sonra İsmâil şehre girince Hüseyin'i hapsettirip tek başına hâkimiyetini ilân etti (Ramazan 260 / Temmuz 874). Buhara'da hutbeyi ağabeyi Nasr ve kendi adına okutmaya başladı.

İsmâil, bir müddet sonra kardeşi Ebû Zekeriyyâ Yahyâ'yı yerine vekil bırakıp Semerkant'a gitti. İsmâil'in kendisine haber vermeden Semerkant'a gelişinden rahatsız olan ağabeyi Nasr ona pek yüz vermedi. Bir yıl kadar orada kaldıktan sonra Buhara'ya dönen İsmâil, şehre hâkim olabilmek için itaatten vazgeçen Buharalılar ile mücadeleye girişti. Sayıları 4000'i bulan eşkıyayı bertaraf etti. 2000 Hârizmli ile Buhara'ya saldırmak üzere Âmül'e gelen Hüseyin b. Tâhir'i mağlûp etti. Öte yandan ağabeyi Emîr Nasr ile arasındaki gerginlik giderek tırmanıyordu. İsmâil, yılda 500.000 dirhem vergi verme taahhüdünü iki defa yerine getiremeyince Emîr Nasr Fergana ve Şâş'taki kardeşlerinden sağladığı büyük bir orduyla Buhara'ya hareket etti (Receb 272 / Aralık 885). Bunun üzerine İsmâil Buhara'yı boşaltıp Fârâb'a çekildi. İsmâil'in dost ve müttefiki Râfi' b. Herseme'nin teşebbüsüyle iki kardeş arasında anlaşma sağlandı. Buna göre Buhara

valiliğine İshak b. Ahmed getirilecek, İsmâil de vergileri toplayıp Nasr'a her yıl 500.000 dirhem gönderecekti. Fakat Emîr Nasr, anlaşmada belirtilen yıllık vergiyi alamayınca tekrar bir ordu toplayıp Buhara üzerine yürüdü. Birbirleriyle birkaç defa savaşa girişen iki kardeş son olarak Vâzbdîn denilen yerde karşı karşıya geldiler (275/888). Savaş İsmâil'in galibiyetiyle sonuçlandı. Ağabeyine çok iyi davranan İsmâil onu Semerkant'a geri gönderdi. Nasr hayatının sonuna kadar ailenin reisi olarak kaldı. Dört yıl sonra vefat edince (23 Cemâziyelevvel 279 / 21 Ağustos 892) İsmâil bütün Mâverâünnehir'e hâkim oldu; Buhara'yı Sâmânî Devleti'nin başşehri yaptı. Abbâsî Halifesi Mu'tazıd-Billâh 280 (893) yılında İsmâil'in Mâverâünnehir'e hâkimiyetini

tasdik eden bir menşur gönderdi. Emîr İsmâil, aynı yıl Talas'a Karluklar üzerine başarıyla sonuçlanan bir sefer düzenledi. Talas'ın Türk emîriyle dihkanların çoğu bu sefer sırasında müslüman oldu. Büyük bir kilise camiye çevrildi ve hutbe Halife Mu'tazıd-Billâh adına okundu. Yine aynı yıl Üşrûsene Sâmânî topraklarına katıldı.

Bu arada Mu'tazıd-Billâh, İran'da hâkimiyetini genişleten Saffârî Emîri Amr b. Leys'in baskısıyla Emîr İsmâil'i Mâverâünnehir valiliğinden azledip yerine kendisini tayin ettiğine dair bir menşur göndermek zorunda kaldı. Bunun üzerine Amr b. Leys İsmâil'i itaate davet etti. İsmâil bu daveti savaş sebebi sayarak tepki gösterince Amr Mâverâünnehir'i ona bırakmaya razı oldu. Fakat İsmâil, Amr'ın elçilerini kabul etmeyip geri gönderdi. Bu duruma sinirlenen Amr Ceyhun kıyısına iki ordu sevketti. Emîr İsmâil de 20.000 askerle birlikte Ceyhun'u geçti. Yapılan savaşı İsmâil kazandı. Bir yıl sonra iki ordu tekrar karşı karşıya geldi. Ceyhun'u geçip Belh şehrini kuşatan Emîr İsmâil Amr'ı esir aldı (15 Rebîülâhir 287 / 19 Nisan 900). Onun bu zaferi halifeyi rahatlattı ve kendisini Horasan emîri olarak tanıdı. İsmâil halifenin isteği üzerine Amr'ı Bağdat'a gönderdi. İsmâil'in son yılları, Cürcân ve Taberistan'da Zeydî imamlarla mücadele ile geçti. Bu yıllarda gücünü Kuzey İran'dan batıya doğru genişletmeye çalıştı. Mâverâünnehir'e bozkırlardan ulaşan büyük bir Türk topluluğunu İslâm ülkelerinden gelen gönüllülerin de yardımıyla geri püskürttü (291/904).

İran'ın bütün kuzey vilâyetlerini hâkimiyetine alan Emîr İsmâil ömrünün sonuna kadar Abbâsîler'e bağlı kaldı. Onun devrinden itibaren Buhara

büyük bir idarî ve kültürel merkez haline geldi. Buhara’da bir saray inşa edildi. 178 (794-95) yılında Vali Fazl b. Yahyâ el-Bermekî tarafından yaptırılan cuma camisini tamir ettirdi ve genişletti (290/903). 280 (893) yılından itibaren çoğunluğu bakır olmak üzere Şâş, Semerkant, Enderâb ve Nîşâbur’da sikke darbettirdi.

Sâmânî Devleti’nin gerçek kurucusu ve hânedanın en önde gelen şahsiyeti olarak kabul edilen Emîr İsmâil 14 Safer 295 (24 Kasım 907) tarihinde vefat etti. Ölümünden sonra kendisine “emîr-i mâzî” ve “emîr-i âdil” lakapları verildi. Yerine oğlu Ahmed geçti. Buhara’da ona izâfe edilen türbenin Sâmânîler’in daha sonraki bir dönemine ait olduğu tahmin edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), X, 30, 34, 67, 68, 77, 81, 83-84, 88, 94, 96-97, 116, 137; Nerşahî, Târîẖ-i Buẖârâ (nşr. Ch. Schefer), Paris 1892, s. 75-91; Gerdîzî, Zeynü’l-aẖbâr, Tahran 1327, s. 11-15, 21; Târîẖ-i Sîstân (nşr. Bahâr), Tahran 1314 hş., bk. İndeks; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Köymen), s. 19, 24-27, 203; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), III, 200-201; Beyhakī, Târîẖ (Behmenyâr), s. 68-69; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 161, 262-263; VI, 424-428; R. N. Frye, Bukhara: The Medieval Achievement, Norman 1965, s. 38-49; a.mlf., “The Sāmānids”, CHIr., IV, 136-161; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, I, 310-311; W. Barthold, Turkestan Down to the Mongol Invasion, London 1977, bk. İndeks; a.mlf., “İsmail”, İA, V/2, s. 1111; C. E. Bosworth, The History of the Saffarids of Sistan and the Maliks of Nimruz (247/861 to 949/1542-43), California 1994, s. 121-122, 201, 210-211, 220-234; a.mlf., “Ismāʿīl b. Aḥmad”, EI² (İng.), IV, 188-189; a.mlf., “Esmāʿīl b. Aḥmad b. Asad Sāmānī”, EIr., VIII, 636-637.

Sadi S. Kucur

İSMÂİL ÂSIM EFENDİ

(bk. ÂSIM EFENDİ, Çelebizâde).

İSMÂİL b. AYYÂŞ

(إسماعيل بن عيّاش)

Ebû Utbe İsmâîl b. Ayyâş b. Süleym el-Hımsî (ö. 181/797)

Hadis hâfızı.

108'de (726-27) dünyaya geldi. 102 (720), 105 (723) ve 106'da doğduğu da zikredilmiştir. Benî Ans'in mevlâsı olduğu için Ansî nisbesiyle de anılır. Babasından miras kalan 4000 dinarın tamamını hadis öğrenmek için harcadı. Dımaşk'ta Muhammed b. Ziyâd el-Elhânî, Zübeydî, Hicaz'da Medine Kadısı Ebû Tuvâle, Zeyd b. Eslem, Mûsâ b. Ukbe ve Yahyâ b. Saîd el-Ensârî gibi âlimlerden hadis öğrendi. Dımaşklı âlimlerin rivayetlerini en iyi bilen birkaç muhaddisten biri oldu. Hz. Ali hakkında iyi duygular beslemeyen Dımaşklı hemşehrilerine onun faziletlerine dair hadisler rivayet ederek bu kanaatlerini değiştirdi. Çok hadis rivayet ettiği için Bağdat'ta Halife Mansûr tarafından Hizânetü'l-kisve'nin başına getirildi (Hatîb, VI, 221). Kendisinden hocaları A'meş, İbn İshak ve Süfyân es-Sevrî ile Hayve b. Şüreyh, Leys b. Sa'd, Abdullah b. Mübârek, Yahyâ b. Maîn ve diğerleri rivayette bulundular. Dâvûd b. Amr onun 30.000 rivayeti ezbere bildiğini, bunları bir kitaba bakmadan naklettiğini belirtmiş, Ali b. Medînî ve Ahmed b. Hanbel gibi muhaddisler, Velîd b. Müslim ve İbn Lehîa ile İbn Ayyâş'ın Dımaşklılar tarafından rivayet edilen hadislerde otorite olduklarını ifade etmişlerdir. Buhârî ve Ebû Bişr ed-Dûlâbî de onun hemşehrilerinden rivayet ettiği hadisleri sahih, diğer rivayetlerini güvenilmez kabul etmişlerdir. Yahyâ b. Maîn ile Fesevî, İbn Ayyâş'ın sika, Nesâî ise zayıf olduğunu, İbn Hibbân da rivayetlerinde hata ettiğini belirtmiştir. Ebû İshak el-Fezârî onun hadislerinin yazılmamasını tavsiye ederken Ebû Hâtim er-Râzî bu görüşü paylaşan bir başka âlimin bulunmadığını söylemiştir. Zehebî ise İsmâil b. Ayyâş'ın Hicazlılar'la Iraklılar'dan rivayet ettiği hadislerle ihticâc edilemeyeceğini, ancak Dımaşklılar'dan yaptığı rivayetlerin hasen sayılabileceğini, bunları nakzeden daha kuvvetli bir rivayet mevcut olmadığında onların delil olarak kullanılabileceğini kaydetmiştir.

İsmâil b. Ayyâş hakkında farklı kanaatlerin ileri sürülmesinin sebebi, Hicazlı ve Iraklı muhaddislerden hadis yazdığı kitaplarını kaybettikten sonra onlardan yaptığı rivayetlerde yanılmasıdır. Rivayetleri Kütüb-i Sitte'ye dahil dört sünen ile Buhârî'nin Refʿu'l-yedeyn fi'ṣ-ṣalât'ında yer alır. Sünnete bağlı, cömert, vakur bir kimse olduğu belirtilen İsmâil b. Ayyâş 8 Rebîülevvel 181'de (10 Mayıs 797) vefat etti. Onun aynı yıl cemâziyelevvelde (temmuz) veya bir yıl sonra öldüğü de zikredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ b. Maîn, et-Târîḫ, II, 36; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, I, 369-370; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, I, 172; Ukaylî, eḍ-Ḍuʿafâʾ, I, 88-90; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, I, 191-192; İbn Hibbân, el-Mecrûḥîn, I, 124-126; İbn Adî, el-Kâmil, I, 288-296; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VI, 221-228; İbn Manzûr, Muḫtaṣaru Târîḫi Dımaşḳ, III, 42-43; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 253-255; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VIII, 312-328; a.mlf., el-ʿİber, I, 215-216; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, I, 321-326.

Selahattin Polat

İSMAİL BEY, Gutgaşınlı

(1806-1861)

Azerbaycanlı Türk yazarı.

Eski adı Gutgaşın olan Oğuz şehrinde doğdu. Babası Nasrullah Sultan ve dedeleri, o dönemde Azerbaycan'ın Şeki Hanlığı'na bağlı olan Gutgaşın'ın beyleri idiler. İlk tahsiline özel hocalardan aldığı derslerle başladı. Farsça ve Arapça'yı öğrenerek Şark edebiyatını tanıdı. Bey ailesinden

olması sebebiyle askerliğe ilgi duydu ve 1822'den itibaren Kafkasya'daki Rus ordusuna yazıldı. Daha sonra Petersburg'daki askerî okulu bitiren İsmail Bey 1826-1828 Rus-İran, 1827-1828 Rus-Türk savaşlarıyla Dağıstan'daki çatışmalara (1831, 1832, 1838) ve Türkmençay barış görüşmelerine katıldı. Polonya'da görev aldı (1834-1836), birçok askerî nişana lâyık görüldü. Topçu generalliğine kadar yükseldi. Rus askerî hizmetinden ayrıldığında Rus Çarı I. Nikola'nın özel emriyle kendisine ömür boyu maaş bağlandı.

Kafkasya'nın ilk genel valisi olan General Vorontsov'un emri üzerine kurulan müslüman hanlıkların ve beylerin mülkiyet hakları ve beylerle köylüler arasındaki feodal ilişkilerin yeniden düzenlenmesi çalışmalarını yürüten komisyonda görev alan İsmail Bey, aynı zamanda Rusya İmparatorluk Coğrafya Cemiyeti'ne bağlı Kafkasya bölümüyle Kafkasya Köy Ekonomisi Teşkilâtı'nın üyesi olarak çalıştı. 1852'de karısı Bike Hanım'la birlikte hacca gitti. Ölümünde Oğuz şehrinde defnedildi.

Eserleri. 1. Réchedbey et Sadète Chanime (Varşova 1835). İsmail Bey'in Varşova'da askerî hizmette iken kaleme aldığı eser türü, muhtevası, üslûbu ve konusu bakımından yeni ve çağdaştır. Kitapta müellif doğduğu toprağa ve tabiata bağlılığı ana motif olarak kullanmıştır. Azerbaycan edebiyatında realizme bağlı bir millî şuurun uyanmasında ilk rolü oynayan bu eserden Mirza Feth Ali Ahundzâde belirli ölçüde etkilenmiştir. 2. Yol Geydleri (Bakü 1966). XIX. yüzyıl Âzerî Türkçesi'nin dikkate değer örneklerinden

olan kitap, hac yolundaki yerler hakkında tarihî ve sosyolojik bilgiler yanında yer yer birtakım içtimaî ve felsefî yorumları da ihtiva etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Feyzulla Gasımzade, “İsmail Bey Gutgaşınlı”, Azerbaycan Edebiyatı Tarihi (nşr. Azerbaycan CCR Elmler Akademyası), Bakü 1960, II, 23-24; a.mlf., XIX. Esr Azerbaycan Edebiyyatı Tarihi, Bakü 1966, s. 168-175; Hidayet Efendiyev, Azerbaycan Bediî Nesrinin Tarihinden, Bakü 1963, s. 108-164; Yaşar Garayev, Realizm: Sen’et ve Hegiget, Bakü 1980, s. 56-58, 74; Halid Elimirzayev, Bediî Hegiget Uğrunda, Bakü 1984, s. 32-40; Selman Mümtaz, Azerbaycan Edebiyyatının Gaynagları (haz. Rasim Tagıyef), Bakü 1986, s. 394-402; Yavuz Akpınar, “İsmail Bey, Kutkaşınlı”, TDEA, V, 3.

Yaşar Garayev

İSMÂİL BEY HAMAMI

İznik’te XIV-XV. yüzyıllara ait bir konak hamamı.

İznik’te Beyler mahallesi Sultan sokağında bulunmaktadır. Esasında özel bir hamam olarak yapılan ve türünde başka benzeri olmayan bu küçük esere hangi sebeple bu adın verildiği bilinmemektedir. Bazı yayınlarda rastlanan Selçuk Hamamı adı ise ilmî esastan yoksun bir yakıştırmadır. Türk özel hamam mimarisinde önemli bir yeri olan yapı, yakın tarihlere gelinceye kadar ilçenin fazla yerleşmeye sahip olmayan bir bölgesinde bulunuyordu. Osmanlı Devleti’nin kuruluş döneminde ve yükselişinin ilk safhasında önemli bir yeri olan Çandarlılar ailesinin merkezi İznik olduğuna göre burada geniş bir konakları veya büyük ihtimalle bir sarayları vardı. Nitekim Çandarlılar’dan İbrâhim Paşa’nın İznik’teki sarayı, II. Murad’ın kaçan şehzadesi Mustafa Çelebi’nin 1422’de sığınağı olmuştu. İsmâil Bey Hamamı’nın da bugün hiçbir izi kalmadığına göre herhalde ahşaptan olan bu sarayın hamamı olmasına ihtimal verilir. Bu duruma göre XIV veya XV. yüzyıla ait olduğu kabul edilen yapının taş ve tuğladan karma duvar örgüsü de böyle bir tahmini destekler.

Günümüze harabe halinde gelen yapının sanat bakımından değeri ilk defa K. Klinghardt tarafından farkedilerek rölöveleri 1927’de basılan eserinde yayımlanmıştır. Daha sonra Ali Sâim Ülgen ve Katharina Otto-Dorn, İznik hakkındaki makale ve kitaplarında esere geniş yer ayırarak resim ve rölövelerini neşretmişlerdir. Ayrıca İznik’e ve Türk sanatına dair kitaplarda bu hamam ihmal edilmemiştir.

Kurtuluş Savaşı’nda birkaç defa el değiştiren, bütün eski eserleri tahrip edilen ve halkı uzaklaşan İznik, 1950’li yıllardan itibaren yeniden canlandığında evvelce etrafı boş ve tarla halinde olan hamam da yerleşme bölgesinin içinde kalmış, bu arada ilgilenilmediği için büyük ölçüde hava şartlarından olduğu kadar insan eliyle de zarar görmüştür. Ancak 1995 yılında Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü tarafından yok olmasını önlemek için bazı tedbirler alınmıştır. Fakat bunların yeterli olduğu söylenemez. Hamamın harabesi bir koruyucu sundurma altına alınmış,

ayrıca dış tarafında bir kazı yapılarak su yolu tesbit edilmiştir.

Hamamın herhalde ahşap olan soyunma yeri mevcut değildir. Batı cephesi önünde duvarların devamına işaret eden kalıntılar bulunmaktadır. Burada ince uzun, koridor şeklinde bir mekânın yer aldığı ve girişinin de kuzeyden olduğu tahmin edilmektedir. Klinghardt güney cephedeki dikdörtgen, üstü beşik tonozla örtülü mekânın giriş holü olduğunu sanmıştır. Halbuki hiçbir süslemesi olmayan bu mekânın kazan (su haznesi) ve külhan olduğu Ülgen ve Otto-Dorn tarafından belirtilmiştir. Bu bölümün dış duvarında

yapının devam ettiği bazı izlerden anlaşılır.

Hamamın esası bir kare içinde toplanmış, her biri hemen hemen kare biçiminde dört küçük mekândan oluşur. Bunların kubbe geçişleri ve kubbeleri değişik şekillerde bezenmiştir. Bu bezemeler, bazı mekânlarda duvar sıvalarında malakârî nakış olarak aşağıya kadar iner. Kuzeybatı köşesindeki mekâna batı yönünde niş içinde yer alan bir kapıdan girilmektedir. Şimdi yıkık durumdaki bu mekânın soğukluk olması mümkündür. Soğukluğun kuzeyinde ve güneybatı köşesinde oturma yerleri tesbit edilmiştir. Kubbesinin yapımında ve süslemesinde geometrik unsurlardan ustalıkla faydalanılmıştır. Kubbeye içi üçgen prizmalardan oluşan, 1,20 m. genişliğinde bir kasnakla geçilmektedir. Prizmaların kenarları kaval silmelerle sınırlanır. Kubbe eteğinde sekizgen olan kasnakta her bölüm ikiye ayrılarak kubbenin on altı kaburgalı olması sağlanmıştır. Sekizgen kasnağın altındaki beşgenlerde üçer adet filgözü bulunmaktadır. Bugün bunlardan yalnızca doğu ve güneydoğudakilerin kalıntıları mevcuttur. Geçiş sistemindeki prizmaların tuğla kaval silmeleri ve beyaz boyalı prizma yüzeyleri çok renkli bir görünüm arzeder. Eski yayınlarda ayrıntılı bir şekilde tanıtılan duvarlardaki alçı bezemeler bugün çok haraptır. Buradan sivri kemerli bir kapı ile güneydeki ılıklık mekânına, üç dilimli bir kemer içindeki kapı ile de doğudaki ılıklık mekânına geçilmektedir.

Güneydeki ılıklığın doğu duvarında bir kurna nişi vardır. Bugün mevcut olmayan kurnayı Klinghardt görmüş ve çizmiştir. Kubbeye geçiş köşelerde üçgen, ortada prizmatik üçgenlerden oluşan bir kuşakla sağlanmıştır. Kubbe eteği ayrıca dar üçgen prizma bir şeritle kuşatılır. Prizmaların kenarları soldaki mekânda olduğu gibi tuğla silmelerle belirginleştirilmiştir. Üçgen

prizmaların birleştiği noktalardan çapraz eksenlerle yükselen on iki kaburga kubbenin içini bir ağ gibi sarar. Bugün kubbe tamamıyla yıkılmış, yalnız eteği kısmen ayakta kalmıştır. Beden duvarlarındaki düz ve ters palmet dizilerinden oluşan zengin alçı bezemeler ise çok haraptır.

Kuzeydoğu köşesindeki ılıklık mekânı diğerlerinden daha değişik bir kubbe bezemesine sahiptir. Dikdörtgen planlı olan bu odada doğu, kuzey ve güneybatı köşelerinde yer alan üç kurna nişi bulunmaktadır. Doğu yönündeki bir kemerle örtü sisteminde kareye dönüştürülmüş olan mekânın doğu duvarında zeminden başlayan mukarnaslı alçı sıva bütün duvarı kaplayarak tavanda kubbe çemberine ulaşmaktadır.

Helezonlu kubbesiyle alışılmamış bir özelliğe sahip bulunan bu mekândan, dilimli bir niş içinde açılmış sivri bir kapı aracılığıyla herhalde halvet hücresi olan sonuncu ve hepsinden daha büyük olan dördüncü mekâna geçilir. Arkadaki su haznesiyle arasında evvelce küçük bir pencere bulunan bu halvetin kubbeye geçişi prizmatik üçgenlerden oluşan iki kuşakla gerçekleşir, alttaki kareden üçgene, üstteki ongenden kubbe yuvarlağına geçişi sağlar. İkisi arasında bir sıra testere dişi friz uzanır. On dilimli kubbede yuvarlak tepe pencereleri vardır. Dilimler tuğla kaburgalarla, geçişteki prizmalar tuğla silmelerle çevrelenmiştir. Yapının aydınlanmasını sağlayan tepe pencerelerinin içlerinde aslında küre biçiminde kavanoz camlar bulunuyordu. Ayrıca son iki mekânın kubbelerinin ortalarında birer aydınlık fenerinin mevcudiyetine de ihtimal verilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

K. Klinghardt, Türkische Bäder, Stuttgart 1927, s. 41-46, rs. 47-51; K. Otto-Dorn, Das Islamische İznik, Berlin 1941, s. 95-100, lv. 36-38; İznik, İstanbul 1943, s. 33-34, rs. 20-23; Nezih Fıratlı, İznik, İstanbul 1958, s. 14; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1986, IV, 221-224, rs. 70, 135-138, 680-683; Semavi Eyice, İznik: Tarihçesi ve Eski Eserleri, İstanbul 1988, s. 47-48; a.mlf., "İznik'te İsmail Bey Hamamı", Bilgi, X/120, İstanbul 1957, s. 7-8; Ahmet Sipahioğlu, İznik'de İsmail Bey

Hamamı ve Diğerlerinin Değerlendirilmesi (yüksek lisans tezi, 1988), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Z. Ayşe Akyıl [Kantarcıoğlu], “İznik İsmail Bey Hamamı”, 9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Ankara 1995, I, 91-102; A. Sâim Ülgen, “İznik’de Türk Eserleri”, VD, I (1938), s. 67-68, rs. 74-82.

Semavi Eyice

İSMÂİL BEY KÜLLİYESİ

Kastamonu'da Candaroğulları beylerinden Kemâleddin İsmâil Bey adına XV. yüzyılda kurulan külliye.

Şehrin kuzeyinde yer alan ve bugün de Şehinşahkayası diye anılan bir tepenin üzerinde bulunmakta olup meyilli araziye göre iyi bir konumda oturtulmuştur. Ait olduğu yüzyılın en önemli vakıf topluluğu olarak öne çıkan külliye cami, imaret, medrese, sıbyan mektebi, türbe, han ve hamam gibi yapılardan meydana gelmiş olup kütüphane, ambar-mutfak, fırın gibi servis mekânlarının da bulunduğu vakfiyelerinden öğrenilmektedir. Candaroğulları Beyliği'nin en büyük eseri olan bu yapılar topluluğu Osmanlı mimarisiyle yakın bir benzerlik gösterir. Külliyenin bânisi ve Candaroğulları Beyliği'nin son emîri Kemâleddin İsmâil Bey, Kastamonu'da 1443-1461 yıllarında hüküm sürmüştür. Külliyeyi teşkil eden yapılar caminin konumuna göre yerleştirilmiştir. Cami, imaret, medrese ve han duvarla birbirine bağlanarak bir avlu oluşturmakta ve türbe de bu avlunun içinde yer almaktadır. Hamam ise avlunun dışında külliyenin batı yönünde ayrı bir arsa üzerinde bulunmaktadır. Külliye vakfiyede "Emîr İmareti" ve "Yeni İmaret", bazı kaynaklarda ise "Küçük İmaret" veya "Aşağı İmaret" olarak geçmektedir.

Gelirleri ek vakıflarla devamlı surette arttırılan külliyeye ait 1 Rebîülevvel 861 (27 Ocak 1457) tarihli bir vakfiyede Kastamonu ve civarında bulunan çok sayıdaki han, hamam, mezraa, çiftlik, arazi gibi emlâkin meydana getirdiği vakıflardan elde edilecek gelirin vakfedildiği belirtilmektedir. Ayrıca imaret ve medresede kimlerin görevlendirileceği ve bu görevlilerin işleri kaydedilerek imaret evkafı için Kastamonu ve civarında ayrılan çok sayıdaki mal ve mülkün cinsi de kaydedilmiştir. Şâban 865'te (Mayıs 1461) İsmâil Bey ve 1 Cemâziyelâhir 865 (14 Mart 1461) tarihinde annesi Devlet Hatun tarafından külliye için birer ek vakfiye daha düzenlenmiştir. 1216 (1801) tarihli bir arşiv belgesinden, külliyenin avlusu içinde mahalle halkından Frenkoğlu Mehmed Alemdar tarafından bir bina inşa ettirildiği ve avlu duvarlarının yıktırıldığı anlaşılmaktadır (BA, Cevdet-Evkaf, nr. 17588).

Cami. Selçuklu neshiyle yazılmış olan kitâbesinden anlaşıldığı üzere 858 (1454)

yılında İsmâil Bey tarafından inşa ettirilmiştir. Yapı, kuruluş itibariyle kapalı zâviyeli / tabhâneli plana sahiptir. Arka arkaya aynı yükseklikte iki büyük kubbe ve öndeki kubbenin iki yanında orta mekâna birer küçük kapı ile açılan tonozlu asimetrik tabhâne mekânlardan meydana gelen camide mihrap önündeki kubbeli birim kuzeydeki kubbeli birime göre daha küçüktür. Doğudaki yan mekân sivri tonozla örtülü olup genişliği öndeki kubbeli mekânın genişliğine yakındır. Batıdaki yan mekân ise güneye doğru biraz uzatılmış olup birbirinden duvarla ayrılan iki birimden meydana gelmektedir ve her ikisi de sivri tonozla örtülüdür. Sekizgen tuğla kasnaklar üzerinde yükselen kurşun kaplı kubbeler üçer taraftan duvarlara, ortadan ise ortak kemere bağlanır. Düzgün kesme taş örgülü yapının duvarlarının bitiminde profilli silmeler camiyi çepeçevre kuşatır. Silmelerin son cemaat yerinde yükselerek bütün köşelerde sert profilli çıkıntılar meydana getirdiği görülmektedir. Beş kubbeli son cemaat yeri, köşeleri hafifçe pahlanmış kare kesitli dört sütunla iki pâye üzerine oturan hafif sivri kemerli açıklıklara sahiptir. Ortadaki kubbeye mukarnaslı pandantiflerle, diğer kubbelere ise tromplarla geçiş sağlanmıştır. Yalnız ortadaki kubbe diğerlerinden farklı olarak yirmi dört yivlidir.

Harime geçişi sağlayan taçkapı üstte sivri kemerli olarak düzenlenmiş olup altta basık kemerli açıklığa sahiptir. Köşeleri sütunçelerle yumuşatılan kapının alınlığında üç satır halinde Arapça kitâbe yer almaktadır. Kapının etrafını çevreleyen, kısa ve uzun altıgenlerden oluşan geometrik bordür dikkat çekicidir. Daha önce Sinop Ulucamii mihrabında görülen bu süsleme örneği İsmâil Bey Camii'nde gelişerek başarılı bir şekilde uygulanmıştır.

İsmâil Bey Camii'nin iç mekânı, kıble ekseninde yerleştirilen zemin kodları farklı iki kubbeli birimden oluşmaktadır. Girişin önündeki birim sofa, diğeri ise cami mekânıdır. 9,35 × 9,35 m. ölçüsündeki sofanın üzeri kuzeyde içi mukarnas dolgulu tromp, güneyde mukarnaslarla geçişi sağlanan sekizgen kasnaklı kubbe ile örtülüdür. Kubbenin üzerinde 1 m. çapında sekizgen bir aydınlık feneri bulunmakta olup kasnakta da iki mazgal pencere yer alır. Bu mekânın zemini son yıllarda cami mekânının zeminine kadar

yükseltilmiştir. Zemini yükseltilen sofaya ahşap merdivenlerle çıkılır. İki yanda geç devirde yapıldığı anlaşılan yine merdivenli yüksek mahfiller vardır. Buradan da iki köşede öne çıkma yapan ahşap bir üst mahfile çıkılmaktadır. Cami mekânı 8,75 × 8,75 m. ölçüsünde olup üzeri mukarnaslarla geçişi sağlanan sekizgen kasnaklı kubbe ile örtülmüştür. Mihrabın üstünde, yanlarda ve iki yan duvarda birer pencere ile kasnakta kuzey yönü hariç üç yönde birer mazgal pencere mevcuttur. Sığ bir nişe sahip olan alçı mihrap sade bir görünüş arzeder. Yine alçıdan yapılmış olan minber tezyinatsızdır.

Caminin kuzeybatı köşesinde yer alan kesme taştan minareye içeriden geçilmektedir. Zeminden yüksekte ele alınan kapıya altı merdivenle ulaşılır. Kapı mukarnaslı kavsaralı olup basık kemerli açıklığa sahiptir. Gövde altta sekizgen, üstte onaltıgen olarak yükselmektedir. Mukarnaslı geçişe sahip şerefede ajurlu taş korkuluklar bulunmaktadır. Minarenin genel görünüşüne göre biraz kısa tutulan petek kısmı silindirik olup üzeri basık bir külâhla örtülmüştür.

Cami ile medrese arasında yer alan şadırvanın kesme taştan yapılmış olan altıgen bir su haznesi bulunmaktadır. Bunun üzeri 1994 yılında altı beton sütuna oturan çatı ile örtülmüştür. Cami 1086 (1675-76), 1180 (1766-67), 1270 (1854), 1306 (1888), 1317 (1899) ve 1991-1992 yıllarında onarım görmüştür.

İmaret. Caminin doğu ve batı yönünde yapıya bitişik olarak inşa edilen mekânlardan oluşmaktadır. Bunlardan doğudaki büyük tonozlu mekân vakfiyede belirtildiği gibi misafirlerin yatması için yapılmıştır. Kuzey duvarı ortasında bir ocak olduğu anlaşılan niş ve baca izi, bugün mevcut olan yapıda güney ve doğu duvarında alt sırada birer pencere, güneyde ayrıca üst sırada bir mazgal bulunmaktadır. Kuzeybatı köşesinde yer alan basık kemerli kapı ile sofaya bağlantı sağlanmıştır. Batı tarafındaki mekân ise iki bölümlü olup küçük birim mutfak-ambar, büyük birim fırın olarak ele alınmıştır. Sofada batı yönündeki basık kemerli kapıdan önce bir koridor vasıtası ile fırına, buradan da batıdaki bir açıklıkla mutfak-ambara geçilmektedir.

Medrese. Caminin kuzeyinde bulunan medrese kesme taş ve moloz taşla

inşa edilmiş olup tek katlı, açık avlulu ve iki eyvanlı bir plana sahiptir. Avlunun güney yönünde yer alan ana eyvan kubbe ile örtülüdür. Batıdaki giriş eyvanı ile avluyu üç yönden çevreleyen odalar ise beşik tonozlarla örtülmüştür. Dışarıya bir veya iki pencere ile açılan on adet odanın avlu yönünde birer ocak nişiyle sayıları ve yönleri değişen dolap nişleri bulunmaktadır. Medresede vaktiyle mevcut olan ahşap revaklar yıkılmıştır. Medresenin kapısı üzerinde üç satır halinde Arapça yazılı kitâbeden ebced hesabı ile 880 (1475-76) tarihi çıkmaktadır. Bu medrese inşaatı için geç bir tarihtir, çünkü 861 (1457) tarihli vakfiyede medreseden, müderristen, talebelerden bahsedildiğine göre yapı her halde İsmâil Bey zamanında yaptırılarak kitâbesi sonradan yerleştirilmiştir. 1180 (1766-67) yılında onarım gören medresenin ayrıca, ana eyvanın güney duvarında yazılı olan 1263 (1847) tarihiyle avlu ortasında yer alan su havuzu üzerinde kayıtlı bulunan 1306 (1888) tarihinde tamir gördüğü anlaşılmaktadır. Son

olarak 1990-1992 yıllarında restore edilmiştir.

Sıbyan Mektebi. Türbenin kuzeybatısında yer alan sıbyan mektebi 14,50 × 14,50 m. ölçüsünde müstakil bir avlu içinde bulunmaktadır. Avlu kapısı üzerinde Osmanlı dönemine ait 920 (1514) tarihli bir kitâbe mevcuttur. Bundan dola-yı bazı araştırmacılar bu yapının Osmanlı devrinde yapıldığını kabul etmiş ve imaret yapısı olduğunu belirtmişlerdir. Ancak mektebin, 861 (1457) tarihli vakfiyede belirtilmesinden dolayı bu tarihten önce 1454-1457 yıllarında yapılmış olduğu tahmin edilmektedir (Özkarcı, s. 50-51). Yapı iki sıra kesme taş, üç sıra tuğlanın kullanıldığı almaşık örgülü duvarlara sahiptir. Kuzeyde eksende yer alan önü on basamaklı kapı ile önce avluya geçilmektedir. Avlunun kuzeybatı köşesinde üzeri yıldız tonoz örtülü bir eyvanla buna güneyden bitişen kare planlı kubbeli mektep odası yer almaktadır. Sivri kemerle avluya açılan eyvan cephede kapının sağındaki pencere ile de dışa açılmaktadır. Eyvandan basık kemerli bir kapı ile mektep odasına geçilir. Doğu ve batı yönünde tuğladan sivri kemerli, alınlıklı dikdörtgen iki pencereye sahip mekânının güney duvarında bugün kapatılmış olan bir ocak ve baca, kuzey duvarında ise dolap nişi bulunmaktadır. Kare planlı, kubbeli yapıda kubbeye geçiş istiridye biçimli tromplarla sağlanmıştır. Alt kısmı kesme taş ve tuğla, üst kısmı tamamen tuğla örgülü sekizgen kasnak yüksekçe ele alınmış olup dört yönde birer pencereye sahiptir. Yapıda geçiş elemanları, kubbe ve yıldız tonoz dıştan

kiremit kaplı bir çatı ile örtülmüştür. Mektep 920 (1514) ve 1180 (1766-67) yıllarında onarım görmüştür. Eyvanın önü kapatılarak bir odaya dönüştürülen yapının iç duvarları sıvanıp badanalanmıştır.

Türbe. Caminin kuzeybatısında bulunan türbeyi İsmâil Bey kendisi ve yakınları için yaptırdığı halde Fâtih Sultan Mehmed tarafından Filibe'ye gönderilmesi sebebiyle burada gömülmesi mümkün olmamıştır. Doğu yönünde yer alan kapının üzerinde bir kitâbe yeri varsa da İsmâil Bey'in Kastamonu'dan ayrılmış olması dolayısıyla kitâbenin konulmayarak boş bırakıldığı anlaşılmaktadır. 861 (1457) tarihli vakfiyede adı geçen türbenin bu tarihten az önce, belki de camiyle aynı sıralarda yapılmış olması mümkündür. Kesme taş malzeme ile inşa edilen yapı kare planlıdır (dıştan 9,80 × 9,80 m.). Yelpaze yivli tromplarla geçişi sağlanan tuğladan sekizgen kasnaklı kubbe ile örtülü türbenin ön cephesi yenilenmiştir. Silmelerle dikdörtgen çerçeve içine alınan kapının köşeleri sütunçelerle yumuşatılmıştır. Üstte basık kemer altında dilimli bir alınlığa sahip olan kapının sivri kemerli açıklığı vardır. Diğer duvarlarda yer alan birer dört köşe pencere ile kubbe kasnağında bulunan kemerli dört küçük mazgal pencere türbeyi aydınlatır. Akrabalarından bazı kimselerle himaye ettiği ulemâdan kişilerin sandukalarının bulunduğu türbede farklı boyut ve biçimlerde toplam on kabir mevcuttur. Bunlardan dördü ahşap, altısı taştır. Mezarlardan beşi kitâbeli olup içlerinde Seyyid Alâeddin (Seyyid Ali Acemî), Mevlânâ Safiyyüddin, Emîr İshak Bey, Aşre Hatun ve Âzâde Hatun'un yattığı anlaşılmaktadır. Ayrıca kitâbesi olmamakla beraber kapının karşısındaki büyük ahşap sandukanın İsmâil Bey'in annesi Devlet Hatun'a ait olduğu kabul edilmektedir. Sülüs hatla yazılı lahitler XV. yüzyılın Anadolu taş işçiliğinin önemli örnekleridir. 1180 (1766-67) yılında onarım gören yapı son olarak Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından tamir edilmiştir.

Han. Külliyenin kuzeyinde yer alan ve "Deve Hanı" adıyla tanınan yapının kitâbesi yoktur. 861 (1457) tarihli vakfiyeden anlaşıldığına göre yapı 1454-1457 yılları arasında yapılmış olmalıdır. Kesme taş, moloz taş ve tuğla malzeme ile inşa edilen yapı, dıştan 13,75 × 20,95 m. boyutlarında olup kuzey-güney doğrultusunda yerleştirilmiştir. İki bölümlü yapıda her iki bölümün üzeri kapalıdır. İsmâil Bey Hanı şehir içinde olmasına rağmen bir yol hanı tipindedir. Güneyde cephe ortasında yer alan basık kemerli kapıdan

girilerek üzeri aydınlık fenerli bir kubbe ile örtülü birime geçilir. İki yanda zemini yüksek tutulmuş kare planlı, üzerleri sivri tonozla örtülü iki mekân bulunmaktadır. Güney yönünde birer ocak nişi ve bacası bulunan bu mekânlar yolculara ayrılmıştır. Eksende yer alan sivri kemerli kapı ile kuzeydeki dikdörtgen planlı büyük kapalı mekâna (ahır) geçilir. Buranın üzeri sivri kemerli tonozla örtülmüş olup tonozun üzerinde bir aydınlık açıklığı vardır. Girişin karşısındaki duvarda altlı üstlü birer mazgal açıklığı bulunan mekânın doğu ve batı duvarlarında bir kısmı kapalı olmakla birlikte üçer küçük pencerenin olduğu anlaşılmaktadır. 1952'de çatısı yenilenen yapı 1990-1992 yıllarında restore edilmiştir.

Hamam. Külliyeye gelir sağlamak için yaptırılan hamamın da kitâbesi yoktur. 861 tarihli vakfiyede inşa edildiği belirtildiğine göre bu tarihten önce 1454-1457 yılları arasında yapılmış olmalıdır. Külliyenin batısında yer alan hamam doğu-batı

doğrultusunda yerleştirilmiştir. Taş malzeme ile inşa edilen yapıda üst örtüler tuğladır. Yapı birbirini takip eden üç mekândan oluşur. Doğuda bulunan soyunmalık ahşap olup sonradan sıvanmıştır. 6,30 × 6,70 m. ölçüsündeki bu mekânın üzeri içten kubbeli ve ahşap tavanlı olup dıştan kiremit kaplı çatı ile örtülmüştür. Moloz taş duvarlar üzerinde yükselen ahşap soyunma mekânı, konsollu çıkıntıları ile eski ev mimarisini göstermesi bakımından hayli ilginçtir. Dikdörtgen planlı ılıklık mekânında ortada küçük bir kubbe ile yanlarda sivri kemerli tonozlar bulunmaktadır. Benzer planda iki eyvanlı sıcaklık bölümünde de aynı örtü sistemi kullanılmıştır. Bu mekân, batı yönünde kare planlı ve kubbeli iki halvet hücresiyle bağlantılıdır. Halvetlerin arkasında yine dikdörtgen planlı ve tonoz örtülü külhan yer almaktadır. Hamam 1264-1267 (1848-1851) yıllarında tamir görmüştür. Son dönemlerde bir süre konut olarak da kullanılmış olan yapının külhanı çökmüş ve bir bölümü toprakla dolmuştur. 1990-1993 yıllarında yapı Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından restore edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Evkaf, nr. 17588; VGMA, Defter, nr. 582, s. 225-227, sıra 156-157; nr. 582, s. 228, sıra 158, 159; Mehmet Behçet, Kastamonu Âsâr-ı Kadîmesi, İstanbul 1341, tür.yer.; T. Mümtaz Yaman, Kastamonu, 15. Asrın Sonlarına Kadar, İstanbul 1935, I, 149-167; Ahmet Gökoğlu, Paphlagonia-Gayrimenkul Eski Eserleri ve Arkeolojisi, Kastamonu 1952, I, 200-203, 280-286, 332-333, 341-342, 348, 350-351, 364-365; Turgut Erdoğan, Kastamonu’da İsmail Bey Külliyesi (lisans tezi, 1958), İÜ Ed.Fak.; Doğan Kuban, Kastamonu’nun Tarihi Yapısı ve Bu Yapının İmar Planında Değerlendirilmesiyle İlgili Rapor, İstanbul 1967; Yaşar Yücel, Çobanoğulları Candaroğulları Beylikleri, Ankara 1980, s. 135-138, 175-177; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, II, 212-217; a.mlf., “İslamiyetten Sonra Türk Sanatı”, Başlangıcından Bugüne Türk Sanatı, Ankara 1993, s. 175; Mehmet Özkarcı, Candaroğulları Beyliği Mimari Eserleri (doktora tezi, 1992), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 17-66; M. Orhan Bayrak, Türkiye Tarihi Yerler Kılavuzu, İstanbul 1994, s. 416; Fazıl Çiftçi, Kastamonu Camileri-Türbeleri ve Diğer Tarihi Eserler, Ankara 1995, I, 53-73; Kemal Kutgün Eyüpgiller, Bir Kent Tarihi Kastamonu, İstanbul 1999, s. 72-73, 75, 76-77, 78, 80-97, 163-164, 171; Semavi Eyice, “İlk Osmanlı Devrinin Dini-İçtimai Bir Müessesesi: Zaviyeler ve Zaviyeli Camileri”, İFM, XXIII/1-2 (1962-63), s. 41; Neriman Şahin - Ertuğrul Morçöl, “Kastamonu İsmail Bey Külliyesi Rölövesi”, Rölöve ve Restorasyon Dergisi, sy. 6, Ankara 1987, s. 31-58; Z. Kenan Bilici, “Kastamonu’da Türk Devri Mimarlık Eserleri”, Kültür ve Sanat, sy. 27, Ankara 1995, s. 5-8; YA, VII, 4656.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

İSMÂİL b. BÜLBÜL

(إسماعيل بن بلبل)

Ebü’s-Sakr İsmâîl b. Bülbül (ö. 278/891)

Abbâsî veziri.

230’da (844-45) doğdu. Aslen İranlı veya Benî Şeybân kabilesine mensup bir Arap olduğu rivayet edilmektedir. İlk defa, devlete ait toprakların gelirleriyle ilgilenen Savâfî Divanı’nda görev aldığı bilinen İsmâil b. Bülbül’ün, Halife Mu‘temid-Alellah’ın kardeşi ve iktidarın gerçek sahibi Emîr Muvaffak-Billâh ile arası çok iyi idi. Muvaffak’ın damadı olduğu da söylenmektedir. İsmâil, 265’te (878-79) İbn Mahled’in ikinci defa vezirlik görevinden azlinden sonra Muvaffak-Billâh’ın isteğiyle Halife Mu‘temid-Alellah tarafından vezir tayin edildi. Ancak çok geçmeden görevden alındı ve aynı yılın sonunda tekrar vezirliğe getirildi. 272 (885-86) yılından itibaren tam yetkili bir vezir oldu. Yazışmalarında “eş-şekûr el-münâsır lidînillâh” imzasını kullandığı (Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, s. 49) ve bundan dolayı kendisine “el-vezîrü’ş-şekûr” denildiği kaydedilmektedir.

İmâmiyye mezhebine mensup olan İsmâil, malî işlerle ilgili görevlere aynı mezhepten olan İbnü’l-Furât kardeşleri tayin etti. Rebîülâhir 277’de (Ağustos 890), halifenin ileri gelen kumandanlarından Muhammed b. Ebü’s-Sâc’ın adamlarından Vasîf ile İsmâil b. Bülbül’ün adamları arasında çatışma çıktı (Taberî, X, 18). On bir kişinin öldüğü çatışma İsmâil’in müdahalesiyle sona erdirildi. Ertesi yıl Emîr Muvaffak-Billâh’ın öldüğü haberi yayıldı. Bunun üzerine İsmâil, Medâin’de oturan Halife Mu‘temid-Alellah ve ailesini Bağdat’a getirerek kendi köşkünde misafir etti. Muvaffak-Billâh, emrini yerine getirmediği için kendi oğlu Ahmed’i 275 (889) yılında tutuklatmış, Vezir İsmâil de onun hapsedilmesini sağlamıştı. Muvaffak-Billâh’ın ölümü duyulunca taraftarları ayaklanarak Ahmed’i hapisten kurtardılar. Ancak onun hayatta olduğu anlaşılınca birçok taraftarı İsmâil b. Bülbül’ün evini yağma etti; İsmâil, Muvaffak’a sığınmak zorunda kaldı. Muvaffak’ın ölümü üzerine (278/891) Halife Mu‘temid-Alellah,

İsmâil ve adamlarının hepsini yakalayıp hapsetti, evlerini de halka yağmalattı. İsmâil b. Bülbül Safer 278'de (Mayıs 891) vefat etti. Muvaffak'a bağlılığı ve Şiîler'i desteklemesi yüzünden Halife Mu'temid tarafından hapiste zehirlettirildiği ileri sürülmektedir (Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb, VIII, 211).

İsmâil b. Bülbül Arap edebiyatına vâkıf, şair, iyi huylu ve cömert bir kimseydi. Vezir olmadan önce kendisini hicvetmiş olan Buhtürî, Ebü'l-Aynâ, Ahmed b. Muhammed b. Sevâbe ve İbnü'r-Rûmî gibi şairlere karşı son derece lutufkâr davranmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IX, 544; X, 10, 18-22, 28; Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb (Meynard), VIII, 105-108, 211, 258-259, 265; a.mlf., et-Tenbîh, s. 336; Şâbüştî, ed-Diyârât (nşr. C. Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 82; Belevî, Sîretü Aḥmed b. Ṭolûn (nşr. M. Kürd Ali), Kahire, ts. (Mektebetü's-sekāfeti'd-dîniyye), s. 338; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, Rüsûmü dâri'l-ḫilâfe (nşr. Mîhâîl Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 49, 50, 51-52, 130; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 206, 346; İbnü't-Tiktakā, el-Faḫrî, s. 252-254; Hudarî, Muḥâḍarât: ʿAbbâsiyye, s. 297-298; D. Sourdel, Le Vizirat ʿabbāside de 749 à 936, Damas 1960, I, 315-326; a.mlf., "Ismāʿīl b. Bulbul", EI² (İng.), IV, 189; Tevfîk Sultân el-Yûzbekî, el-Vezâre: Neşʾetühâ ve teṭavvürühâ fi'd-devleti'l-ʿAbbâsiyye, Bağdad 1390/1970, s. 149, 299; Hüsâmeddin es-Sâmerrâî, el-Müʾessesâtü'l-idâriyye fi'd-devleti'l-ʿAbbâsiyye, Kahire 1403, s. 89, 186, 269-270; K. V. Zetterstéen, "İsmail", İA, V/2, s. 1111-1112.

Mehmet Aykaç

İSMÂİL b. CA‘FER el-ENSÂRÎ

(إسماعيل بن جعفر الأنصاري)

Ebû İshâk (Ebû İbrâhîm) İsmâîl b. Ca‘fer b. Ebî Kesîr el-Ensârî elMedenî (ö. 180/796)

Muhaddis, kıraat âlimi.

100 (718-19) yılından sonra dünyaya geldi. İbnü’l-Cezerî, 130’da (747-48) doğduğunu söylüyorsa da (Ġāyetü’n-Nihâye, I, 163) bu tarihten önce ölen bazı muhaddislerden faydalandığına ve meselâ aynı yıl vefat eden Şeybe b. Nisâh’tan arz yoluyla kıraat öğrendiğine göre (Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ, I, 182-184) bu tesbit doğru değildir. Ensardan Züreyḳoğulları’nın mevlâsı olduğu için Zürekī nisbesiyle de anılmış olup ayrıca Buhârî’nin onu Katavânî nisbesiyle zikretmesi, asıl vatanının Kûfe veya Semerkant’taki Katavân olduğunu düşündürmektedir. Medineli sayılan İsmâil b. Ca‘fer’in buraya ne zaman geldiği bilinmediği gibi ailesi ve ecdadı hakkında da fazla bilgi bulunmamaktadır. Kardeşleri Muhammed, Ya‘kūb, Yahyâ ve Kesîr güvenilir muhaddisler olarak tanınır. Onların Abdullah b. Zübeyr’in

kölelerinden olduğu ve daha sonra Züreyḳoğulları’na verildiği dikkate alındığında (Hatîb, VI, 219) babaları Ca‘fer’in Abdullah b. Zübeyr hayatta iken Medine’ye köle olarak getirildiği, İsmâil ile kardeşlerinin burada dünyaya geldiği anlaşılır. İsmâil b. Ca‘fer hayatının büyük kısmını Medine’de geçirdi. Birçoğu Mâlik b. Enes’in de hocası olan Abdullah b. Dînâr, Rebîa b. Ebû Abdurrahman, Humeyd et-Tavîl, Hişâm b. Urve gibi âlimlerden ve Mâlik b. Enes’ten hadis rivayet etti. Şeybe b. Nisâh, Nâfi‘ b. Abdurrahman, İbn Cemmâz ve İbn Verdân’dan arz, Ebû Ca‘fer el-Kārî’den semâ yoluyla kıraat icâzeti aldı. Mâlik’ten sonra Medine muhaddisi, Nâfi‘den sonra da Medine kārii diye tanındı. Kıraat alanındaki üstün kabiliyeti sayesinde küçük yaşta kıraat okutmaya başladı. Ali b. Hamza el-Kisâî, Dûrî ve Halef b. Hişâm gibi kıraat otoriteleri onun talebeleri arasında yer alır. Oğlu Füleyh, Kuteybe b. Saîd, Ali b. Hucr, Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Muhammed b. Selâm el-Bîkendî, Muhammed b. Sabbâh ed-Dûlâbî

gibi şahsiyetler de kendisinden hadis rivayet ettiler. Ömrünün sonlarına doğru Bağdat'a yerleşerek eğitim ve öğretim faaliyetlerine orada devam eden ve Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh'ın oğlu Ali b. Mehdî'nin eğitimini de üzerine alan İsmâil b. Ca'fer 180 (796) yılında Bağdat'ta vefat etti. Bu tarih 177 (793) veya 200 (815-16) olarak da zikredilmiştir. Âlî isnada önem veren İsmâil b. Ca'fer'in İmam Mâlik gibi en âlî isnadı sünâî olup ricâl âlimleri kendisini "sika", "sika sadûk" ve "sika me'mûn" terimleriyle nitelendirmiş, Yahyâ b. Maîn onun az miktardaki hatasının güvenilirliğini etkilemeyeceğini söylemiştir.

İsmâil b. Ca'fer'in elde mevcut tek eseri Ali b. Hucr'un rivayetiyle günümüze ulaşan hadis cüzüdür (Brockelmann, GAL Suppl., I, 255; Sezgin, GAS, I, 94). Eserin bazı bölümleri Köprülü Kütüphanesi'nde (nr. 428) ve Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de (Mecmua, nr. 53/3, 89/11) bulunmaktadır. İbn Huzeyme tarikiyle gelen cüz, dört ayrı bölüm halinde istinsah edilmiş olup (Elbânî, s. 49-50) Köprülü Kütüphanesi'nde yer alan ilk üç bölüm Abdullah b. Muhammed b. Cemâa, Zâhiriyye'de bulunan üçüncü ve dördüncü bölümler Ziyâeddin el-Makdisî tarafından tashih edilmiş ve bu bölümlerde sırasıyla 134, 125, 112 ve yetmiş beş hadis yer almıştır. İlk bölümde mevcut 134 hadisten Buhârî otuz dokuz, Müslim yetmiş beş, Ebû Dâvûd kırk iki, Tirmizî elli bir, Nesâî elli altı, İbn Mâce otuz beş, İmam Mâlik kırk iki, Dârimî elli altı ve Ahmed b. Hanbel 106 hadisi kitaplarına almışlardır. Fuat Sezgin'in Köprülü nüshasını İsmâil b. Ca'fer'in eseri, Zâhiriyye nüshasını da Ali b. Hucr'un eseri olarak göstermesi doğru değildir. Eser, Köprülü Kütüphanesi'ndeki nüsha esas alınarak İsmâil b. Ca'fer ve Cüz'ü adıyla Zekeriya Tüfekçioğlu (bk. bibl.), ayrıca muhtemelen tamamı, Ḥadîs̱ü ʿAlî b. Ḥucr es-Saʿdî ʿan İsmâʿîl b. Caʿfer elMedenî adıyla Rudeyyân b. Refûd b. Rafîd es-Süfyânî (1416/1995, yüksek lisans tezi, el-Câmiatü'l-İslâmiyye külliyyetü'l-hadîsi'ş-şerîf ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye [Medine]) tarafından tahkik edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 327; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, I, 349-350; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, II, 162-163; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VI, 44; a.mlf., Meşâhîru ʿulemâʾi’l-emṣâr (nşr. M. Fleischhammer), Wiesbaden 1959, s. 141; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VI, 218-221; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, III, 56-60; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VIII, 228-230; a.mlf., Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), I, 182-184, 242, 294-295; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 250-251; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, I, 163; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, I, 287-288; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, I, 293; Brockelmann, GAL Suppl., I, 255-256; Fuat Sezgin, Buhârî’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, İstanbul 1956, s. 33; a.mlf., GAS, I, 94-95; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 49-50, 335; Zekeriya Tüfekçioğlu, İsmâil b. Ca‘fer ve Cüz’ü (yüksek lisans tezi, 1987), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 140-141.

Zekeriya Tüfekçioğlu

İSMÂİL b. CA‘FER es-SÂDIK

(إسماعيل بن جعفر الصادق)

Ebû Muhammed İsmâîl b. Ca‘fer es-Sâdık b. Muhammed el-Bâkır el-Hâşimî el-Kureşî (ö. 138/755-56 [?])

Ca‘fer es-Sâdık’ın büyük oğlu, İsmâiliyye mezhebinin nisbet edildiği imam.

Medine’de doğdu. Kesin olmamakla birlikte kardeşi Mûsâ el-Kâzım’dan yirmi beş yaş büyük olduğunu ifade eden rivayetler dikkate alındığı takdirde II. (VIII.) asrın ilk yıllarında dünyaya geldiği söylenebilir. Bazı çağdaş müellifler onun 101 ([719]; Ârif Tâmir, I, 117) veya 110 ([728]; Mustafa Gālib, el-Aʿlâm, s. 161; a.mlf., Târîẖ, s. 123) yılında doğduğunu belirtmektedir. Annesi, Ca‘fer es-Sâdık’ın ilk hanımı Fâtıma bint Hüseyin, Hz. Hasan’ın torunu olup böylece İsmâil’in nesebi anne ve baba tarafından Hz. Ali’ye ulaşır.

A‘rec lakabı ve Ebû Muhammed künyesiyle tanınan İsmâil b. Ca‘fer hakkında kaynaklarda yer alan sağlıklı bilgiler

oldukça sınırlıdır. Öğrenim çağında babası dışında kimlerden faydalandığı bilinmemektedir. Yetişkinlik döneminde, Şîa bünyesinde imamı ilâh kabul eden Hattâbiyye fırkasının kurucusu Ebü’l-Hattâb el-Esedî ile, bazı gnostik öğretileri ve devrî tarihi Şîa’ya taşıyan Mufaddal b. Ömer el-Cu‘fî gibi aşırılarla irtibat kurduğunu belirten Keşşî’nin nakilleri dikkate alındığında (Ebû Ca‘fer et-Tûsî, İẖtiyâru Maʿrifeti’r-ricâl, s. 217-218, 321, 325-326, 354-356, 390) onun radikal Şîa arasında itibarlı bir kimse olduğu anlaşılır. Ca‘fer es-Sâdık’ın, oğlunun bu durumundan hoşnut olmadığı ve aşırı unsurların onu doğru yoldan uzaklaştıracağı endişesi taşıdığı da kaynaklarda belirtilmektedir. İsmâil, babasının aşırı mensuplarından olan Muallâ b. Huneys’in Medine valisi Dâvûd b. Ali tarafından öldürülmesini babası adına protesto etmiş (Ahmed b. Ali en-Necâşî, s. 296; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, er-Ricâl, I, 117), ayrıca Abbâsî Halifesi Ebû Ca‘fer Mansûr zamanında Kûfe’de tefecilikle uğraşan Bessâm b. Abdullah es-Sayrafî’nin

malen desteklediği bir kısım aşırı Şiîler'le birlikte devlete karşı yürütülen askerî harekete de katılmıştır. 138 (755-56) yılında cereyan eden bu hadiseyi Ca'fer es-Sâdık'ın tasvip etmediği, halifenin İsmâil'i ve babasını Kûfe yakınında idarî başşehir olan Hîre'ye çağırdığı ve olaya karışanların idam edilmesine rağmen kendilerinin serbest bırakıldığı nakledilmektedir (Ahmed b. Ali en-Necâşî, s. 81-82; Ebû Ca'fer et-Tûsî, İḫtiyâru Maʿrifeti'r-ricâl, s. 244-245; Lewis, s. 39). Sözü edilen olaylar, imamlarının muhafazakâr ve tedbirli tavrından memnun olmayan aşırı unsurlarla İsmâil arasında sıkı bir yakınlığın bulunduğunu ortaya koymaktadır.

Kaynakların ekseriyetle belirttiğine göre İsmâil babasının sağlığında vefat etmiş, oğlunun gömülmesinden önce Ca'fer es-Sâdık onun yüzünü açarak hazır bulunanlara göstermiş ve onları ileride ortaya çıkması muhtemel iddialara karşı şahit tutmuş, cenazesi de Cennetü'l-bakī'de defnedilmiştir. Buna rağmen İsmâil'in sonraları Basra'da görüldüğü, kör ve yatalak iki hastayı dua ederek iyileştirdiği şeklinde rivayetler ortaya çıkmıştır. Ancak İsmâil'in ne zaman öldüğü kesin olarak belli değildir. Bazı kaynaklar onun 133 (750-51), bazıları 138 (755-56), bir kısmı da 145 (762) yılında vefat ettiğini belirtmektedir. İsmâil'in, babası Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765) henüz hayatta iken öldüğünün bilinmesi ve defnedilmesiyle ilgili rivayetlerde 136 (754) yılında halife olan Mansûr'un zikredilmesi dikkate alındığında son iki tarihin doğruya daha yakın olduğu anlaşılır. Bütün bunların yanında İsmâil'in babasının sağlığında ölmediği, ölümünün ilân edilmesinden sonra Abbâsî yönetiminden ve halktan gizlenerek faaliyetlerini sürdürdüğü ve 158 (775) yılında vefat ettiği de ileri sürülmüştür (Ârif Tâmir, I, 117).

İsmâil b. Ca'fer babası sağken öldüğü için Şiîler imâmetin kime geçeceği hususunda ihtilâf etmiştir. İmâmiyye grupları, Ca'fer es-Sâdık'ın imâmete kendisinden sonra diğer oğlu Mûsâ el-Kâzım'ı vasiyet ettiğini söylerken İsmâilîler bu görevin nassa bağlı olduğunu, Ca'fer'in imâmete önce büyük oğlu İsmâil'i vasiyet ettiğini, nassın geri alınamayacağını, dolayısıyla imâmetin, hakkında nas bulunan müstakbel imamın nesline intikal edeceğini iddia etmiştir. Bazı İsmâilîler ise İsmâil'in babasından önce ölmediğini ve Ca'fer es-Sâdık'tan sonra onun imam olduğunu ileri sürmüşlerdir. İsnâaşerî kaynaklarının bir kısmına göre Ca'fer ilk önce İsmâil'i kendisinden sonra imam olarak belirlemiş, ancak şarap içmesi üzerine onu azledip yerine küçük kardeşi Mûsâ el-Kâzım'ı tayin etmiştir

(Syed Abid Ali Abid, s. 738). Ca‘fer es-Sâdık’ın İsmâil’i imam olarak belirledikten sonra onun kendi sağlığında ölmesi üzerine, “Allah’ın, oğlu hakkında izhar ettiği durumu hiçbir şeyde izhar etmediği” şeklindeki sözlerinin İmâmiyye Şîası’nda bedâ inancının ortaya çıkmasına sebep teşkil ettiği kabul edilmiştir. İsmâil’in babasından önce öldüğü rivayetini benimseyen İsmâiliyye’nin ekseriyetine göre imâmet görevi Muhammed b. İsmâil’e intikal etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Sa‘d b. Abdullah el-Kummî, el-Maḳālât ve’l-fıraḳ (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Tahran 1963, s. 78; Nevbahtî, Fıraḳu’ş-Şîʿa, s. 57-58; Ca‘fer b. Mansûrü’l-Yemen, Esrârü’n-nuṭaḳāʾ (W. Ivanow, Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids içinde), Calcutta 1942, s. 103-104; İbn Bâbeveyh, Risâletü’l-i’tikadâti’l-İmâmiyye: Şiî-İmâmiyye’nin İnanç Esasları (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1978, s. 41; Kādî Abdülcebbâr, Tes̱bîtü delâʾili’n-nübüvve (nşr. Abdülkerîm Osman), Beyrut 1386/1966, II, 387; Ahmed b. Ali en-Necâşî, er-Ricâl, Bombay 1317, s. 81-82, 296; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 62; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, er-Ricâl (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Necef 1381/1961, I, 117; a.mlf., İḫtiyâru Maʿrifeti’r-ricâl (nşr. Hasan el-Mustafavî), Meşhed 1348/1969, s. 217-218, 244-245, 321, 325-326, 354-356, 376-382, 390; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 191; Cüveynî, Târîḫ-i Cihângüşâ, III, 145-147; İbn Inebe, ʿUmdetü’ṭ-ṭâlib (nşr. M. Hasan Âl-i Tâlekânî), Necef 1381/1961, s. 223; Makrîzî, İttiʿâẓü’l-ḥunefâ (nşr. H. Bunz), Leipzig 1909, s. 41-42; İdrîs İmâdüddin, Zehrü’l-meʿânî (W. Ivanow, Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids içinde), Calcutta 1942, s. 47-49; a.mlf., ʿUyûnü’l-aḫbâr ve fünûnü’l-âs̱âr (nşr. Mustafa Gālib), Beyrut 1973, IV, 326-327; B. Lewis, The Origins of Ismā‘īlism, Cambridge 1940, s. 21-22, 37-43; I. Goldziher, el-ʿAḳīde ve’ş-şerîʿa fi’l-İslâm (trc. M. Yûsuf Mûsâ v.dğr.), Kahire 1954, s. 241-242; Syed Abid Ali Abid, “Political Theory of Shiites”, A History of Muslim Philosophy (ed. M. M. Sharif), Wiesbaden 1963, s. 738; Mustafa Gālib, el-Aʿlâmü’l-İsmâʿîliyye, Beyrut 1964, s. 161; a.mlf., Târîḫu’d-daʿveti’l-İsmâʿîliyye, Beyrut 1979, s. 123-129; J. N. Hollister, The Shi‘a of India,

New Delhi 1979, s. 199-204; F. Daftary, The Ismāʻīlīs: Their History and Doctrines, Cambridge 1990, s. 97-99, 597-599; Ârif Tâmir, Târîẖu'l-İsmâʿ îliyye, London 1991, I, 117.

Hasan Onat

İSMÂİL DEDE EFENDİ, Deli

XIX. yüzyılda yaşamış sâzende ve bestekâr.

İstanbul'da doğdu ve bu şehirde yaşadı. Ailesi ve öğrenimi hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Genç yaşta Mevlevî tarikatına intisap etti. Galata Mevlevîhânesi şeyhi Kudretullah Dede (ö. 1871) zamanında çilesini tamamladı. Bu arada mûsiki bilgisini geliştiren İsmâil Dede'ye bir müddet sonra dergâhın neyzenbaşılığı görevi verildi. 1848'de Mısır'a vali tayin edilen I. Abbas Hilmi Paşa, İsmâil Dede'yi beraberinde götürüp maaş bağladı ve kendisine bir çiftlik tahsis etti. Mısır sara-yı çevrelerinde büyük ilgi gören sanatkâr, Mustafa Nakşî Dede'nin (ö. 1854) meşihatı esnasında bir müddet Kahire Mevlevîhânesi'nin neyzenbaşılığı vazifesinde de bulundu. Kendisine gösterilen büyük ilgiye rağmen bir süre sonra İstanbul'a döndü ve orada vefat etti. Sadettin Nüzhet Ergun onun 1858-1863 yılları arasında ölmüş olabileceğini ifade eder.

Devrinin mûsikişinasları arasında önemli bir yeri bulunan İsmâil Dede bestelediği saz eserleri yanında özellikle neyzenliğiyle tanınmış, daha çok Kudretullah Dede'nin şeyhliği sırasında şöhret kazanmıştır. Konya'dan İstanbul'a geldiğinde onun ney üfleyişini dinleyen Mehmed Said Hemdem Çelebi, sanatkârın ustalığını takdir ederek İsmâil Dede'nin bulunduğu dergâhta neyzenbaşılığın mutlaka onun tarafından yapılmasına dair bir imtiyaz vermiştir. Birçok neyzen yetiştiren İsmâil Dede'nin talebeleri arasında Kozyatağı'ndaki Rifâî Tekkesi şeyhi Halîm Efendi en meşhurlarındandır. Ayrıca bir müddet I. Abdülhamid'in kızı Esmâ Sultan'ın sarayında ney meşketmiştir.

Kimseden çekinmeyen, aklına geleni hemen söyleyiveren serbest mizacı ile tanınan İsmâil Dede bundan dolayı mûsiki çevrelerinde Deli İsmâil diye anılmıştır. Ancak onun Neyzen İsmâil, İsmâil Dede olarak da anılması Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi ile karıştırılmasına yol açmış, bazı eserleri muhtemelen Dede Efendi'ninkilerle karıştırılmıştır. Öztuna, onun yirmi peşrev ve on iki saz semâisinden oluşan otuz iki saz eserinin listesini

vermiştir (BTMA, I, 393-394).

BİBLİYOGRAFYA

Sadeddin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943, II, 500-501; Kip, TSM Saz Eserleri, tür.yer.; Özalp, Türk Musikisi Tarihi, I, 234-235; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Osmanlılar Zamanında Saraylarda Musiki Hayatı", TTK Belleten, XLI (1977), s. 110; Öztuna, BTMA, I, 393-394.

Nuri Özcan

İSMÂİL DEDE EFENDİ, Hamâmîzâde

(1778-1846)

Türk mûsikisi bestekârı ve hânende.

10 Zilhicce 1191'de (9 Ocak 1778) İstanbul Şehzadebaşı'nda doğdu. Babası, uzun süre Cezzâr Ahmed Paşa'nın mühürdarlığını yapan Süleyman Ağa, annesi Rukiye Hanım'dır. Doğumu kurban bayramının ilk gününe rastladığı için kendisine İsmâil adı verilmiş, Mevleviyye tarikatına mensup olduğundan "İsmâil Dede", "Dede Efendi", babasının hamam işletmeciliğiyle meşgul olmasından dolayı "Hamâmîzâde" (Hammâmîzâde) diye tanınmıştır. Şehzadebaşı'ndaki Acemoğlu Hamamı'nı işleten babası, İsmâil üç dört yaşlarında iken bu hamamı satıp Altımermer Kurusebil mahallesindeki Çavuş Hamamı ile yanındaki evi satın alarak oraya yerleşti. İsmâil, öğrenimini Hekimoğlu Ali Paşa Camii'nin bitişiğindeki Çamaşırcı Mektebi'nde tamamladıktan sonra defterdarlıkta Başmuhasebe Kalemi'nde kâtip muavini olarak çalışmaya başladı.

Öğrenciliği sırasında sesinin güzelliğinden dolayı ilâhicibaşı olan İsmâil, ilk mûsiki derslerini sesini bir merasimde dinleyip beğenen Anadolu Kesedarı Uncuzâde Mehmed Emin Efendi'den aldı. Düzenli olarak devam ettiği Yenikapı Mevlevîhânesi'nde Ali Nutkî Dede ile kardeşi Abdülbâki Nâsır Dede ve devrin ileri gelen diğer mûsikişinaslarından faydalanarak kendini yetiştirdi. Ney üflemeyi de Abdülbâki Nâsır Dede'den öğrendiği söylenir. Ali Nutkî Dede'ye intisap ederek 18 Zilhicce 1212 (3 Haziran 1798) tarihinde çileye soyundu. Kısa bir süre sonra babasını kaybetti. Bu arada babasının işlettiği hamamı sattı. Çilesinin ikinci yılında iken bestelediği, "Zülfündedir benim baht-ı siyâhım" mısraıyla başlayan bûselik şarkısı mûsiki çevrelerinde büyük yankı uyandırdı. Üslûp ve melodik yapı itibariyle çok farklı olduğu için eserin bestekârını merak eden III. Selim, İsmâil Dede'yi saraya çağırarak şarkıyı kendisinden dinledikten sonra takdirlerini bildirdi. 20 Şevval 1215'te (6 Mart 1801) çilesini tamamlayarak

“dede” unvanını aldı. Onunla ilgili yayınlarda çilesini 20 Şevval 1213’te (27 Mart 1799) tamamladığı söylenmekteyse de şeyhi Ali Nutkî Dede’nin Defteri Dervîşân’daki kaydından (vr. 10b) bu tarihin 6 Mart 1801 olduğu anlaşılmaktadır. Bir müddet sonra bestelediği, “Ey çeşm-i âhû hicr ile tenhâlara saldın beni” mısraıyla başlayan hicaz nakış bestesi de mûsiki çevrelerinde aynı ilgiyi gördü. Bu münasebetle şöhreti iyice yayılmaya başlayan İsmâil Dede, tekrar saraya çağrılıp padişahın takdirlerine mazhar olduğu gibi haftada iki defa sarayda düzenlenen küme fasıllarına hânende olarak katılması istendi. 1802 yılının ilk aylarında saraylı Nazlıfer Hanım’la evlenmesinden sonra dergâhtan ayrılarak Akbıyık mahallesinde kiraladığı bir eve taşındı. Âyin günleri mevlevîhâneye gidip kendi odasında mûsiki dersleriyle meşgul olan İsmaîl Dede 1804’te şeyhi Ali Nutkî Dede’yi, bir yıl sonra ilk çocuğu Sâlih’i kaybetti. Oğlunun vefatı üzerine duygularını, “Bir goncafemin yâresi vardır ciğerimde” mısraıyla başlayan bayâtî murabba bestesiyle dile getirdi. 1808’de annesiyle hâmisi III. Selim vefat etti; 1810’da ikinci çocuğu Mustafa’yı da kaybetti.

İsmâil Dede’nin II. Mahmud devrinde sarayla münasebetleri gelişerek devam etti. 1812’de “musâhib-i şehriyârî”ler arasına alındı, bir müddet sonra da müezzinbaşılığa getirildi. Ayrıca bizzat padişah tarafından Murassa‘ İmtiyaz nişanı ile mükâfatlandırıldı. Sultan Abdülmecid döneminde müezzinbaşılık görevi devam etmesine rağmen sarayda eski samimi havayı bulamadığı kaydedilmektedir. 1842’de isteği üzerine

Sultan Abdülmecid tarafından kendisine Ahırkapı civarında bir konak verildi. Dört yıl sonra talebeleri Dellâlzâde İsmâil ve Mutafzâde Ahmed efendilerle birlikte padişahtan hacca gitmek için izin aldı. Hac yolunda, Kutbünnâyî Osman Dede’nin unutulmaya yüz tutan mi‘râciyesini bu talebelerine meşketti. Yakalandığı kolera hastalığından kurtulamayarak 10 Zilhicce 1262 (29 Kasım 1846) tarihinde Mina’da vefat etti. Mekke’deki Cennetü’l-muallâ’da Hz. Hatice’nin ayak ucuna defnedildi.

Türk mûsikisi tarihinin önde gelen birkaç siması arasında yer alan İsmâil Dede hânendeliği, hocalığı ve özellikle bestekârlığı ile tanınmıştır. İlk eserlerini III. Selim devrinde vermeye başlamış, sarayda kendisine gösterilen iltifatlarla padişahın davranışlarına, “Müştâk-ı cemâlin gece gündüz dil-i şeydâ” mısraıyla başlayan sûzinak bestesiyle teşekkür etmiştir.

Onun mûsiki hayatındaki en parlak dönemi II. Mahmud devridir. Bu dönemde 1824-1839 yılları arasında yedi adet Mevlevî âyini bestelemiştir. Batı müziği etkisinin gün geçtikçe arttığı Abdülmecid devrinde bu durumdan rahatsız olduğu ve rahatsızlığını talebesi Dellâlzâde İsmâil Efendi'ye, "Artık bu oyunun tadı kaçtı" şeklinde özetlediği söylenir.

İsmâil Dede Türk mûsikisinin âyin, durak, tevşih, savt, ilâhi, peşrev, saz semâisi, kâr, kârçe, kâr-ı nâtık, murabba, semâi, şarkı, türkü, köçekçe gibi dinî ve din dışı sahadaki hemen her formunda eser vermiştir. Bestelerinde dikkati çeken en önemli özellik klasik üslûbun korunmuş olmasıdır. Mûsiki sanatındaki bütün estetik değerlerin yer aldığı ve bilhassa melodik çeşitlilikle akıcılığın gözlendiği eserlerinde geleneğe bağlılığın yanında yeni arayışlar da dikkati çeker. Hepsi rast makamında olan, "Gözümde dâim hayâl-i câna" mısraıyla başlayan kâr-ı nev'i, "Yine bir gülnihâl aldı bu gönlümü" mısraıyla başlayan şarkısı ile sözleri kendisine ait, "Yüzündür cihânı münevver eden" mısraıyla başlayan şarkısı Batı müziği etkisinin görüldüğü bu arayışların ifadesidir. İsmâil Dede, klasik üslûbun hâkim olduğu büyük formdaki eserlerinin yanında mûsikiyi daha geniş kitlelere yaymak amacıyla şarkı ve köçekçe gibi küçük formlarda da eserler bestelemiş, ayrıca türküleriyle halk zevkine ve sanatına verdiği değeri ortaya koymuştur. Şarkılarında hüzün ve coşkunun ruh âleminde meydana getirdiği akisler ve farklı bir melodik yapı anlayışı açıkça hissedilmektedir. Kendisinden sonra gelen sanatkârları etkileyen, mûsikiye yeni bir üslûp ve kimlik kazandıran İsmâil Dede, ayrıca hâfızasındaki eserlerle geçmiş-gelecek arasında köprü vazifesi görmüş ve birçok eserin yeni nesillere ulaşmasını sağlayarak Türk mûsikisine önemli bir hizmet yapmıştır.

Dinî bestelerinde ağır başlı ve akıcı bir üslûbun tasavvufî ilham ve coşkuyla birleştiği engin bir ufuk gözlenen İsmâil Dede'nin bu sahadaki eserleri arasında Mevlevî âyinlerinin ayrı bir yeri vardır. Şeyh Hüseyin Hüsnü Dede'nin teşvikiyle 1824'te bestelediği sabâ âyininin ardından 1832'de bestenigâr âyinini, birer yıl ara ile sabâ-bûselik ve hüzzam âyinlerini ortaya koymuştur. Önce tek selâm olarak bestelenip sabâ âyiniyle tamamlanan hüzzam âyini çok beğenilince diğer selâmları da bestelemiştir. Farklı bir melodik yapıya sahip olan eserde İsmâil Dede'nin beste tekniği bütün açıklığıyla kendini göstermektedir. Bundan dolayı hüzzam âyini bu formun şaheserleri arasında yer alır. Günümüzde unutulmuş olan İsfahan âyininin

ardından II. Mahmud'un isteği üzerine bestelediği ferahfezâ âyini onun son âyinidir. Her ne kadar, padişahın emriyle bestelediği için diğerlerindeki tadı bu âyinde bulamadığını söylese de bu eserde de İsmâil Dede'nin tavrı ve inceliği kendini belli etmektedir. İsmâil Dede'nin bestelediği âyinlerin notaları önce Mehmet Suphi Ezgi, Ahmet Irsoy ve Mesut Cemil'den oluşan bir heyetin tesbitiyle İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı arasında (İstanbul 1935-1936), daha sonra Sadettin Heper'in Mevlevî Âyinleri adlı eseri içinde yayımlanmıştır (Konya 1974, 1979). "Gel ey sâlik diyem bir söz ki haktır" mısraıyla başlayan dügâh, "Habîbullah cihâna can değil mi" mısraıyla başlayan sabâ, "Bir ismi Mustafâ bir ismi Ahmed" mısraıyla başlayan uşşak, "Gelin gidelim Allah yoluna" mısraıyla başlayan hicaz ilâhileri zamanımıza ulaşan diğer dinî eserleri arasında zikredilebilir. Hac esnasında bestelediği sözleri Yûnus Emre'ye ait, "Yürük değirmenler gibi dönerler" mısraıyla başlayan şehnaz ilâhisi onun son eseridir.

Saraydaki fasıllarda hânendelik yapan İsmâil Dede'nin Yenikapı Mevlevîhânesi'nde mutrıp heyetinde âyinhan olarak yer aldığı ve çok defa na'thanlık görevini de yaptığı kaydedilmektedir. O gün mukabelede okunacak âyin-i şerif hangi makamdan ise Buhûrîzâde Mustafa Itrî'nin rast makamındaki meşhur na'tının güftesini o makamdan irticâlen okuduğu ve âyinhanların mukabeleden önce kendisine hangi âyinin okunacağını sormaya çekindikleri söylenir.

Arabankürdî, hicaz-bûselik, neveser, sabâ-bûselik ve sultânîyegâh makamlarını terkip ederek mûsiki nazariyatı sahasında da kudretini gösteren İsmâil Dede 500'ün üzerinde eser bestelemiş, bazılarının güfteleri de kendisine ait olan bu eserlerin çoğu günümüze ulaşamamıştır. Yılmaz Öztuna, Dede Efendi adlı eserinde zamanımıza notası gelen 294 bestesinin listesini vermiştir (bk. bibl.).

İsmâil Dede'nin besteleri arasında yukarıda zikredilenlerin dışında, "Ben seni sevdim seveli kaynayıp coştum" mısraıyla başlayan bestenigâr şarkısı, "Sevdim bir gonca-i ra'nâ" mısraıyla başlayan eviç şarkısı, "Yine neş'e-i mahabbet dil ü cânım etti şeydâ" mısraıyla başlayan hicaz yürük semâisi, "Bahârın zamânı geldi a cânım" mısraıyla başlayan köçekçesi, "Hava güzel yine gülşende gösteriş günüdür" mısraıyla başlayan hisar yürük semâisi, "Ey gül-i bâğ-ı edâ" mısraıyla başlayan hüzzam şarkısı, "Yine zevrak-ı

derûnum kırılıp kenâre düştü” mısraıyla başlayan mâhur yürük semâisi, “Ey büt-i nevedâ olmuşum mübtelâ” mısraıyla başlayan uzzâl şarkısı meşhur eserlerinden bazılarıdır. İsmâil Dede’nin eserleri zaman zaman yapılan çeşitli nota neşriyatı arasında yayımlanmaktadır. Bu konudaki en kapsamlı çalışmalar içinde M. Fatih Salgar ile Ender Ergün, Fatih Salgar ve Serhan Aytan’ın ortak eserleri gösterilebilir (bk. bibl.).

İsmâil Dede’nin zikredilmesi gereken bir yönü de hocalığıdır. Yetiştirdiği pek çok talebe arasında Dellâlzâde İsmâil Efendi, Mutafzâde Ahmed Efendi, Yağlıkçızâde Ahmed Ağa, Şâkir Ağa, Hamparsum Limonciyan, Hacı Ârif Bey, Eyyûbî Mehmed Bey, Çilingirzâde Ahmed Ağa, Nikogos Ağa, Suyolcuzâde Sâlih Efendi, Yeniköylü Hasan Efendi, Behlûl Efendi, Hâşim Bey, torunu Sermüezzin Rifat Bey, Gelibolu Mevlevîhânesi şeyhi Hüseyin Azmi Dede ve Zekâi Dede en meşhurlarıdır.

Dinî güfte mecmualarında İsmâil Dede’nin eserleri “Derviş İsmâil” başlığıyla kaydedilmiştir. Bazı mecmualarda “Dede” başlığı altında verilen eserlerin çoğu XVIII. yüzyıl bestekârı Derviş Ali Şîruganî’ye aittir. Ayrıca İsmâil Dede tarafından kaleme alınan bir âyin-i şerif mecmuası bugün Yenikapı Mevlevîhânesi’nin son

şeyhi Abdülbaki Baykara’nın torunu Baki Baykara’da bulunmaktadır.

Türkçe ve Farsça bazı şiirler de kaleme alan İsmâil Dede’nin Cankurtaran’da Akbıyık mahallesindeki evi Türkiye Tarihî Evleri Koruma Derneği tarafından restore edilmiş, Şehzadebaşı’nda bir caddeye Dedeefendi adı verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Nutkî Dede - Abdülbâki Nâsır Dede, Defteri Dervîşân, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1194, vr. 4b, 7b, 10b; Hızır İlyas, Târîh-i Enderun, İstanbul 1276, s. 3, 279-280, 336; Sicill-i Osmânî, I, 381; Rauf Yekta, Esâtîz-i Elhân: III, Dede Efendi, İstanbul 1343; Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî

Türk Musikisi, İstanbul 1933, I, 83; Türk Musikisi Klasiklerinden Mevlevi Âyinleri (İstanbul Konservatuvarı neşriyatı), İstanbul 1937, XIII, 672-674; Sadeddin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943, II, 401, 428-441, 447-448, 528-541, 715-716; Mahmut R. Gazimihal, Türk Askeri Muzıkaları Tarihi, İstanbul 1955, s. 99-100; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 133-170; Ali Rıza Bey, Bir Zamanlar İstanbul (haz. Niyazi Ahmet Banoğlu), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 280; Özalp, Türk Musikisi Tarihi, I, 214-221; Sadun Aksüt, Türk Musikisinin 100 Bestekârı, İstanbul 1993, s. 119-126; M. Fatih Salgar, Ölümünün Yüzellinci Yılında Dede Efendi, İstanbul 1995; a.mlf. v.dğr., Dede Efendi Besteleri, Ankara 1996; Yılmaz Öztuna, Dede Efendi, Ankara 1996; a.mlf., BTMA, I, 394-400; Ruşen Ferit Kam, "Dede Efendi", Radyo, V/56, Ankara 1946, s. 20-21; Bülent Aksoy, "İsmail Dede Efendi (Hammamîzade)", DBİst.A, IV, 211-212; Nuri Özcan, "İsmail Dede Efendi", Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, I, 663-665.

Nuri Özcan

İSMÂİL b. EBÛ ÜVEYS

(إسماعيل بن أبي أويس)

Ebû Abdillâh İsmâîl b. Abdillâh b. Abdillâh el-Asbahî elMedenî (ö. 226/841)

Hadis hâfızı.

139'da (756-57) doğdu. Babasının künyesi Ebû Üveys olduğu için İbn Ebû Üveys diye tanındı. Güney Arabistan'da yaşayan Kahtânoğulları'nın Asbah kabilesine mensup olup Medine'de Teym b. Mürre kabilesinin halîfi idi. Babası Abdullah, kardeşi Abdülhamîd, dayısı Mâlik b. Enes, Mâcişûn, Seleme b. Verdân, Abdurrahman b. Ebü'z-Zinâd gibi âlimlerden hadis rivayet etti. Kurrâ-i seb'adan Nâfi' b. Abdurrahman'dan kıraat öğrendi; onun en son vefat eden talebesidir. Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce, Zühlî, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, Kuteybe b. Saîd kendisinden hadis rivayet eden pek çok muhaddis arasında yer alır. Medine'nin önde gelen hadisçilerinden sayılan ve Ahmed b. Hanbel'in belirttiğine göre mihne olayındaki tutumu sebebiyle sıkıntı çekenler içinde yer alan İsmâil b. Ebû Üveys 226'da (841) vefat etti. Receb 227'de (Mayıs 842) öldüğü de zikredilmiştir.

Hıfz ve itkān yönünden tenkit edilmesine rağmen hadisleri Nesâî'nin es-Sünen'i dışında Kütüb-i Sitte'de yer alan İsmâil b. Ebû Üveys'ten Buhârî ve Ahmed b. Hanbel övgüyle söz ederken Ahmed b. Hanbel ayrıca onun hakkında "lâ be'se bih" demiş, Ebû Hâtim er-Râzî "sebt" ve "mahallühü's-sıdk" olarak nitelendirip bazan yanılıp hata ettiğini göstermek üzere de "mugaffel" terimini kullanmıştır. Fakat Nesâî ve İbn Adî, İsmâil b. Ebû Üveys'i zayıf bir râvi olarak değerlendirmiş, Yahyâ b. Maîn de hem onun hem babasının zayıf olduğunu söylemiştir. Başka değerlendirmelerinde ise Yahyâ b. Maîn kendisi hakkında "sadûk" ve "lâ be'se bih" lafızlarını kullanmıştır. İsmâil b. Ebû Üveys'i zayıf kabul edenler zabt yönünden onun kusuru bulunduğunu, hadisleri güzel okuyamadığını, kitabı dışındaki hadisleri rivayet ederken başarılı olamadığını, rivayetleri karıştırdığını,

ihtilâf edilen bazı konularda hadis uydurduğunu ileri sürmüşlerdir. Rivayetlerine güvenilemeyeceğini gösteren bu değerlendirmelere rağmen Buhârî ve Müslim'in kendisinden rivayette bulunması onun rivayetlerine olan güveni arttırmış, Zehebî, "Bu iki hadis otoritesi ondan hadis almasaydı rivayetleri hasen derecesine inerdi" demiştir. İbn Hacer de İsmâil b. Ebû Üveys hakkındaki tenkitler haklı da olsa Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ve Ṣaḥîḥ-i Müslim'de ondan yapılan rivayetlerin değerini düşürmeyeceğini, zira bunları güvenilir râvilerin de sahih olarak değerlendirdiğini ifade etmiştir (Tehẕîbü't-Tehẕîb, I, 312). İbn Hacer ayrıca İsmâil'e yönelik eleştirilerin onun gençlik yıllarıyla ilgili bulunduğunu, sonradan onun bu kusurlarının düzelmiş olabileceğini söylemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 438; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, I, 364; Nesâî, eḍ-Ḍuʿafâʾ, s. 51; Ukaylî, eḍ-Ḍuʿafâʾ, I, 87; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, II, 180-181; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VIII, 99; İbn Adî, el-Kâmil, I, 317-318; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, III, 124-129; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 391-395; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 409-410; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 222-223; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 162; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, I, 310-312.

İsmail Hakkı Ünal

İSMÂİL EFENDİ, Dellâlzâde

(1797-1869)

Bestekâr ve hânende.

İstanbul Fatih'te Sarıgüzel mahallesinde doğdu. Saray dellâllerinden Mustafa Ağa'nın oğludur. Küçük yaşta güzel sesi ve mûsikiye olan kabiliyetiyle dikkati çekti. İlk öğreniminden sonra Hamâmîzâde İsmâil Dede'nin derslerine devam etti. Hocasının yardımı ile çavuş mülâzımı sıfatıyla saray fasıl heyetine katıldı (1816). Ayrıca Enderûn-ı Hümâyun'da dönemin önemli mûsikişinaslarından ders alarak kendini yetiştirdi.

Babasının vefatı üzerine "serheng-i şehriyârî" unvanıyla saray müezzinleri arasına girdi (1823). İki yıl sonra saraydan ayrılmak zorunda kalan İsmâil Efendi, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması sırasındaki olaylar esnasında halkı ve hatta zorbaları padişahın sancağı altına toplanmaya çağırdığından "musâhib-i şehriyârî" olarak tekrar saraya alındı. 1847'de Beşiktaş'taki Muzıka-i Hümâyun'un hânende kısmı muallimliğine tayin edildi. Bu arada haftada bir gün Enderun'daki görevini de sürdürdü. 1862'de Çilingirzâde Ahmed Ağa'nın ölümü üzerine saray başmüezzinliğine getirildi. Nişantaşı'ndaki evinde vefat eden İsmâil Efendi, Yahyâ Efendi Dergâhı hazîresine defnedildi.

Türk mûsikisinde klasik tarzın son bestekârlarından olan Dellâlzâde İsmâil Efendi, hânendelik konusunda da hocası

İsmâil Dede'nin vârisi olarak tanınır. Bestelerinde hocasının üslûbu açıkça hissedilmekle birlikte eserlerinde ondan aldığı ilhamla yepyeni bir mûsiki anlayışı ortaya koymuştur. Kendine mahsus bir melodik yapının ürünü olan eserlerindeki pek alışılmamış makam geçkileri ve özellikle meyanlardaki ses örgüsü Dellâlzâde'nin bestekârlığının bir diğer yönünü oluşturur. Din dışı mûsiki alanında peşrev, saz semâisi, kâr, murabba, semâi ve şarkı formundaki besteleri klasik üslûbun mükemmel örnekleri arasında yer alır. Bu eserlerden ancak doksan kadarının notaları zamanımıza ulaşabilmiştir.

Âhenkli bir ses örgüsüyle işlenen yegâh faslı Türk mûsikisinin şaheserlerinden sayılır. Yegâh makamında hiç eseri bulunmayan Zekâi Dede'ye bu makamda neden eser bestelemediği sorulduğunda, Dellâlzâde'nin eserleri varken bu makamda bir şey yapılamayacağını ve makamın artık mühürlendiğini söyleyerek Dellâlzâde'nin bestekârlıktaki gücünü ifade etmiştir. Bu sözün Hamâmîzâde İsmâil Dede'ye ait olduğu da kaydedilmektedir.

İsmâil Dede'nin ısrarı üzerine bestelediği sûzinak makamında, "Sînede bir lahza ârâm eyle gel cânım gibi" mısraıyla başlayan murabbaı, şehnaz makamında, "Etmedin bir lahza ihyâ hâtır-ı virânımı" mısraıyla başlayan şarkısı, Türk klasik mûsikisi repertuvarının en seçkin eserleri arasında yer alır. Hece vezniyle kaleme aldığı, "Dedim ey gönül sultânı" mısraıyla başlayan sûzinak ve, "Gönül adlı bülbülüm var" mısraıyla başlayan mâhur şarkıları ile, "Bilirim bende sensin Allahım" mısraıyla başlayan rast ve, "İnile ey dertli gönül inile" mısraıyla başlayan zirgüleli hicaz ilâhileri de sevilen eserlerindendir.

Unutulmaya yüz tutmuş olan karcığar makamını yeniden canlandıran Dellâlzâde İsmâil Efendi'nin geniş oktavlı ve tiz bir sesi olduğu belirtilmektedir. II. Mahmud'un huzurunda zaman zaman düzenlenen fasıllara İsmâil Dede, Basmacı Abdi Efendi, Suyolcuzâde Sâlih Efendi, Kömürcüzâde Mehmed Efendi, Çilingirzâde Ahmed Ağa gibi devrin ünlü mûsikişinaslarıyla birlikte hânende olarak katılmış, bu alandaki şöhreti Abdülaziz devrine kadar sürmüştür. Eserlerinin büyük kısmı Muzıka-i Hümâyun'da notaya alındığından unutulmaktan kurtarılmıştır. Onun müneccimliğe merakı olduğu, sarayda padişah tarafından bir fasıl okunması istendiğinde saatine bakıp birtakım hesaplar yaptıktan sonra okunacak faslın makamına karar verdiği söylenir.

Dellâlzâde İsmâil Efendi birçok talebe yetiştirmiştir. Bunlar arasında Hâşim Bey, Hacı Fâik Bey, Mahmud Celâleddin Paşa, Enderûnî Ali Bey, Nikogos Ağa, Bolâhenk Nûri Bey ve Behlûl Efendi özellikle anılmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Hızır İlyas, Târîh-i Enderûn, İstanbul 1276, s. 111, 356-357; Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933-53, I, 79-81, 83; V, 410; Sadeddin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943, II, 543-544; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 171-172; Ali Rıza Bey, Bir Zamanlar İstanbul (haz. Niyazi Ahmet Banoğlu), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 73-74; Özalp, Türk Musiki Tarihi, I, 228-230; Öztuna, BTMA, I, 400-402; Sadun Aksüt, Türk Musikisinin 100 Bestekârı, İstanbul 1993, s. 146-152; Rauf Yektâ, "Dellâlzâde", Şehbâl, sy. 64, İstanbul 1328, s. 308-309; Ruşen Ferit Kam, "Dellâlzâde", Radyo Mecmuası, sy. 59, Ankara 1946, s. 2; "Dellâlzâde İsmail Efendi", MM, sy. 148 (1960), s. 488; Halil Can, "Dellâlzâde Hacı İsmail Efendi", a.e., sy. 223 (1966), s. 206-208; Bülent Aksoy, "İsmail Efendi (Dellalzade)", DBİst.A, IV, 212-213; Nuri Özcan, "İsmail Efendi (Dellalzade)", Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, I, 665-666.

Nuri Özcan

İSMÂİL EFENDİ, Ebûishak

(bk. EBÛİSHAK İSMÂİL EFENDİ).

İSMAİL EFENDİ, Kesikbacak

(1905-1972)

Son devir kıraat âlimi.

Batı Trakya'nın Serez şehrinde doğdu. İlk öğrenimini memleketinde tamamladıktan sonra İstanbul'a giderek Üsküdar Toptaşı Askerî Rüşdiyesi'ne kaydoldu. Zeki ve atılgan bir çocuk olan İsmail Hakkı, bir gün okuldan evine dönerken tramvaydan düşerek her iki bacağını da kaybetti. Bu durum onun hayat çizgisini değiştirdi; dayısı olan Fâtih Camii dersiâmlarından, Şehzade Camii şeyhülkurrâsı Serezli Ahmed Şükrü Efendi'nin himayesinde hıfza başladı. Daha sonra Oflu Mehmet Âşıkkutlu ile birlikte Reîsülkurrâ Varnalızâde Hâfız Hamdi Efendi'den kırâat-i aşereyi okuyarak icâzet aldı. Bekir Hâki Yener ve Ömer Nasuhi Bilmen gibi âlimlerin derslerini takip ederek hadis ve fıkıh bilgisini geliştirmeye çalıştı.

Fatih'te Kumrulu Mescid karşısında bir bakkal dükkânı açarak ticarete başlayan İsmail Efendi (1930) fahrî olarak Kur'an dersleri de veriyordu. İlk resmî hizmetine 1942'de Afyon Merkez Kur'an Kursu öğretmenliğiyle başladı. 1952 yılında İstanbul Fatih'teki Dülgerzâde Camii Kur'an Kursu öğretmenliğine nakledildi ve 1972'de emekli oluncaya kadar bu görevini sürdürdü. 11 Kasım 1972'de İstanbul'da öldü ve Edirnekapı Şehitliği'ne defnedildi.

Soyadı kanunundan sonra Bayrı soyadını alan İsmail Efendi çok sayıda talebe yetiştirmiş olup bunlardan doksan sekizine aşere, 3170 kadarına da tashîh-i hurûf belgesi vermiştir. Maaşının bir kısmını öğrencilerinin ihtiyaçlarına harcamak üzere her ay Gönenli Mehmet Efendi'ye göndermiş, özürlü olmasına rağmen kendine güvenini yitirmemiş ve saygınlığını hayatı boyunca sürdürmesini başarmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Müftülüğü Arşivi'ndeki özlük dosyası; DİB Mushafları İnceleme Kurulu, Esâmî-i Kurrâ Defteri, s. 81, 99 (maddenin yazımında öğrencilerinden Tortumlu Mikdad Temiztürk'ten alınan bilgilerden de faydalanılmıştır).

Recep Akakuş

İSMÂİL el-EZHERÎ

(إسماعيل الأزهري)

(1969-1900)

Sudan'ın bağımsızlığını kazandıktan sonraki ilk başbakanı.

30 Ekim 1900'de Omdurman'da doğdu. Câmiu'l-Ezher'de okuduğu ve ders verdiği için Ezherî lakabıyla anılan ve Mehdî hareketine karşı çıktığı için öldürülen Ahmed el-Ezherî büyük dedesi, Sudan müftüsü İsmâil Ahmed el-Ezherî de dedesidir. Hartum'da Gordon Memorial College'da öğrenim gördükten sonra başarısından dolayı Beyrut'taki Amerikan Üniversitesi'ne gönderilen öğrenciler arasında yer aldı, burayı bitirince mezun olduğu kolejde matematik öğretmenliği yaptı (1921-1946). Bu sırada siyasetle ilgilenerek milliyetçilik hareketlerine katıldı ve Hartum'da 1934-1937 yılları arasında yayımlanan, çok farklı görüşlerin yer aldığı el-Fecr dergisine yazılar yazdı.

İngilizler'in 1882'de Mısır'ı işgalinden sonra Sudan da fiilen onların hâkimiyeti altına girmiş ve 1900'den itibaren Mısır-İngiltere ortak idaresiyle yönetilmeye başlanmıştı. O yıllarda Sudan'da biri Mısır'la birleşerek, diğeri tek başına bağımsızlık kazanılmasını isteyen iki ayrı milliyetçilik hareketi vardı. İngilizler de ikinci hareketi destekleyerek, "Sudan Sudanlılar'ındır" sloganı altında Sudan milliyetçiliğini Mısır'a karşı kullanmak yoluna gitti.

Bu arada 1000 kadar yüksek öğrenim görmüş Sudanlı birleşerek 12 Şubat 1938'de Mu'temerü'l-harîcîn el-âm (Graduates' General Congress) adlı bir örgüt kurdu ve İsmâil el-Ezherî'yi başkan seçti. Önceleri sadece eğitim ve sosyal meselelere ağırlık veren bir kuruluş olarak tanınan örgüt 1940'lı yıllardan itibaren Sudan milliyetçiliğinin kalesi durumuna geldi; aynı zamanda o güne kadar kendini pek belli etmeyen örgüt içi fikir ayrılıkları da su yüzüne çıktı. Bazıları İngilizler'le anlaşarak adım adım gerçekleştirilecek bir bağımsızlık isterken İsmâil el-Ezherî'nin başında

bulunduğu grup, İngiliz sömürge yönetiminin Sudan'daki varlığının hemen sona ermesi ve Mısır'la birleşilmesi gerektiğini savundu. Örgüt 1943 yılında dağıldı. Bunun sonucunda farklı isimler altında yeni partiler kurulmaya başlandı. İsmâil el-Ezherî, Sudan'ın ilk partisi olan el-Eşikkā'nın başkanlığına getirildi. Ezherî, 1948'de İngilizler'in gözetiminde yapılan kurucu meclis seçimlerini boykot etti ve bu sebeple iki yıl hapis yattı. 8 Ekim 1951'de Mısır, İngiltere ile yaptığı 1899 ve 1936 antlaşmalarını iptal etti ve Sudan için yeni bir anayasa hazırladı. Bu tek yanlı davranış İngiltere ve Sudan yönetimleri tarafından reddedilirken el-Eşikkā diğer partilerin aksine yeni anayasayı benimsedi. Aynı yıl içerisinde el-Eşikkā dağıldı ve Ezherî 1952'de onun yerine kurulan el-Hizbü'l-vatanî el-ittihâdî'nin başkanlığını üstlendi, bir süre de içişleri bakanlığına vekâlet etti.

23 Haziran 1952'de Mısır'da ed-Dubbâtü'l-ahrâr örgütünün yaptığı askerî darbe Sudan için bir dönüm noktası teşkil eder. 12 Şubat 1953'te Sıdkī-Bevin protokolü denilen bir antlaşmayla Sudan'a özerklik statüsü verildi; arkasından da bir İngiliz, bir Mısırlı, bir Amerikalı ve üç Sudanlı'dan oluşan bir seçim komisyonu kurularak aynı yıl içerisinde bütün tarafların katıldığı ilk seçimler yapıldı. Sudan'ın Mısır'la birleşmesini isteyen Ezherî'nin başkanlığındaki el-Hizbü'l-vatanî el-ittihâdî meclisteki doksan yedi sandalyenin ellisini alırken Sudan'ın tam bağımsızlığını savunan Hizbü'l-ümme yirmi üç sandalye kazandı. Ezherî meclis tarafından Ocak 1954'te Sudan'ın ilk başbakanı olarak seçildi.

Sudan ve Mısır'da gelişen bazı olaylar ve Cemal Abdünnâsır'ın darbesi, İsmâil el-Ezherî'nin o güne kadar savunduğu Sudan'ı Mısır'la birleştirme fikrini gerçekleştirme çalışmasına engel oldu. Ayrıca parti içi çekişmeler el-Hizbü'l-vatanî el-ittihâdî'nin ikiye bölünmesiyle sonuçlandı. İsmâil el-Ezherî, bir yandan parti meseleleriyle uğraşırken bir yandan da Sudan'ın statüsüyle ilgili çalışmaları sürdürüyordu. Ağustos 1955'te parlamento, İngiliz ve Mısır birliklerinin Sudan'dan çıkmasına ve ülkenin anayasal statüsünün belirlenmesi için referandum yapılmasına dair iki karar aldı. 8 Ekim 1955'te Hizbü'l-ümme, Ezherî'ye bir koalisyon hükümeti kurulmasını önerdiyse de Ezherî bunu reddetti; ancak 10 Kasım'da yapılan güven oylamasında Ezherî güven tazeleyemedi ve çekilmek zorunda kaldı. Yabancı birlikler kasım ayının ortalarında ülkeyi terkettiler. 3 Aralık

1955’te muhalefette bulunan Seyyid Abdurrahman ve Seyyid Ali, Ezherî’nin de katılacağı bir koalisyon hükümetinin kurulması konusunda anlaştılar. Bu arada ülkenin geleceğinin belirlenmesi için referandum yapılmasının zaman kaybına, çeşitli ayrılıklara sebebiyet verebileceği düşünülerek bundan vazgeçildi ve 19 Aralık’ta millet meclisinde, 22 Aralık’ta senatoda bağımsızlığın ilânı yönünde karar alındı. 31 Aralık’ta parlamento tarafından İngiliz genel valisinin yerine beş kişilik bir yönetim konseyi (Meclisü’s-siyâde) kuruldu ve 1 Ocak 1956 tarihinde İsmâil el-Ezherî ülkenin bağımsızlığını ilân etti; Mısır ve İngiltere de bu hızlı gelişmeleri mecburen kabullendiler.

Bağımsızlığın ilânından bir müddet sonra Ezherî’nin başbakanlığındaki koalisyon hükümeti dağılarak yerine Hizbü’ş-şa‘b ed-dîmukrâtî ile Hizbü’l-ümme’nin ortaklaşa kurdukları hükümet geçti. Ancak General İbrâhim Abbûd 1958’de yaptığı askerî darbeyle yönetime el koydu ve bütün siyasî partileri kapattı. Abbûd’un 1964 yılında halk ayaklanmasıyla iktidardan uzaklaştırılması üzerine siyasî partiler tekrar ortaya çıktı. İsmâil el-Ezherî, Hizbü’l-ümme ile koalisyon kurarak başbakan, 1965 yılında da Meclisü’s-siyâde’nin başkanı oldu. Ezherî Aralık 1967’de, daha önce kendilerinden kopan Hizbü’ş-şa‘b ed-dîmukrâtî ile birleşerek Hizbü’l-ittihâdî ed-dîmukrâtî adı altında yeni bir parti kurdu. Ancak bu parti de 1968 yılında yapılan seçimlerde tek başına iktidara gelecek kadar oy alamadı ve yine Hizbü’l-ümme ile koalisyona girmek zorunda kaldı. Ezherî, 25 Mayıs 1969 tarihinde Ca‘fer Nümeyrî’nin yaptığı askerî darbeyle görevinden uzaklaştırılıp tutuklandı; kısa bir müddet sonra da hastalanarak hapishanede öldü (26 Ağustos 1969).

İsmâil el-Ezherî’nin Sudan’ın bağımsızlığını gerçekleştirmesinden başka önemli iki icraatı askerî ve sivil hizmetlere Sudanlılar’ı getirmesi ve Güney Sudan’ın ayrılmasını engellemesidir. XIX. yüzyılın sonlarından itibaren Mısır-İngiliz hâkimiyeti altında bulunan Sudan’da bütün askerî ve sivil idarî kadrolar Mısırlılar veya İngilizler tarafından işgal edilmişti. Ezherî hükümeti Şubat 1954’te, 1953 özerklik antlaşmasına dayanarak bir Sudanlılaştırma komisyonu kurdu ve bu komisyon iki yılda işlevini tamamladı. Bu süre içerisinde bütün resmî görevlere Sudanlılar tayin edildi ve arkasından da İngiltere ve Mısır’dan ülkedeki birliklerini geri çekmeleri istendi. Ezherî hükümetleri zamanında karşılaşılan güçlüklerden biri de

Güney Sudan meselesiydi. Buranın halkı, etnik açıdan ve dinî inançlar bakımından kuzeydeki müslüman halktan farklılık arzetmekteydi. Bir kısmı hıristiyan, bir

kısmı pagan olan güney halkı İngilizler'in de etkisiyle kuzeye karşı düşmanlık duyguları besliyordu. Sudanlılaştırma politikasının Araplaştırma ve İslâmlaştırma'ya dönüştüğü gerekçesiyle Ağustos 1955'te Güney Sudan'daki askerî birlikler İngiliz memur ve misyonerlerinin desteğiyle isyan ettiler ve yüzlerce Kuzey Sudanlı'yı öldürdüler. Siyasî hayatı boyunca Sudan'ın birliğini korumaya çalışmış ve ayrılıkçı hareketlere tâviz vermemiş olan Ezherî, Mayıs 1965'te güney meselesi bir toplantıda ele alındığında müslüman-Arap kültürünün Sudan'ın birliğini sağlamada merkezî yeri teşkil ettiğini savunmuş ve toplantıdan Güney Sudan'ın ayrılmasına yönelik bir kararın çıkmasına engel olmuştur. Ancak bu mesele onun zamanında halledilemediği gibi daha sonra iş başına gelen hükümetler zamanında da çözümlenemememiş ve önemli bir problem olarak kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

H. D. Nelson, Area Handbook for the Democratic Republic of Sudan, Washington 1978, s. 27-46; H. Shaked, The Life of the Sudanese Mahdi, New Brunswick 1978, s. 18-19; Nevvâl Abdülazîz, Dirâse ḥavle süķūti ḥükûmeti'l-Ezherî 1956, Kahire 1983; G. W. Warburg, Egypt and the Sudan, London 1985, s. 22-23, 225-226; P. M. Holt - M. W. Daly, A History of the Sudan from the Coming of Islam to the Present Day, London 1988, s. 145 vd., 161-164, 167-168, 171 vd., 181 vd., 189-191; C. Fluehr-Lobban v.dğr., Historical Dictionary of the Sudan, Metuchen-London 1992, s. 28; Ahmed Tarabîn, Târîḫu Mıṣr ve's-Sûdâni'l-ḥadîs̱ ve'l-muʿâṣır, Beyrut 1415/1994, s. 387; Yûsuf eş-Şerîf, es-Sûdân ve ehlü's-Sûdân, [baskı yeri yok] 1996, s. 24-34; Zeki Buhayrâ, el-Ḥareketü'd-dîmuķrâtiyye fi's-Sûdân (1943-1985), Kahire 1996, s. 107 vd., 114 vd., 119; "Azhari", Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi, İstanbul 1983, I, 549; "Azharī", EBr.2, I, 756; R. O. Collins, "Azhari, Ismail", Encyclopedia of the Modern Middle East, London 1992, I, 270.

Hilal Görgün

İSMAİL FENNİ ERTUĞRUL

(1855-1946)

Felsefeci, yazar.

Bulgaristan'ın Tırnova kasabasında doğdu. Babası oranın mahallî idare meclisi üyelerinden Mahmud Bey'dir. Rüşdiyeyi bitirince bir süre medresede Arapça derslerine devam etti. Yazısı güzel olduğundan on altı yaşında iken vâridât mukayyitliğine tayin edildi. Bu sırada hem muhasebe öğrendi hem de mûsiki meşketti. Memleketinin Ruslar tarafından işgal edilmesi üzerine yirmi yaşında İstanbul'a göç etti. 1879'da Maliye Nezâreti'nde memuriyet görevi aldı. 1883'te Dîvân-ı Muhâsebât'a nakledildi; bu arada yeni açılan lisan mektebine gidip Fransızca bölümünden mezun oldu (1886). Ayrıca dört yıl kadar İngilizce dersleri alarak divan üyesi oldu, ardından Mâbeyn-i Hümâyun bütçesini hazırlayan komisyona alındı. Şirket-i Hayriyye'nin hesaplarını inceleyen komisyonda da görev yaptı. 1898'de Dahiliye Nezâreti'nde muhasebe müdürlüğüne getirildi. İsmail Fenni devlet hizmetinde dürüst, çalışkan ve titiz bir memur olarak tanındı. Başarılı çalışmalarından dolayı "rütbe-i ûlâ sınıf-ı evvel" pâyesi, dördüncü dereceden Mecîdî ve üçüncü dereceden Osmanlı nişanı gibi nişanlarla ödüllendirildi. 1911 yılında emekli olduktan sonra daha önce başladığı eserleri tamamlamaya çalıştı ve bilhassa felsefî konularda araştırmalar yaptı.

Şiir ve mûsikiyle de ilgilenen İsmail Fenni çeşitli gazeller yazdı. Tırnova'da Karaoğlan Dimitriof'tan kanun ve Pamukoğlu'ndan keman dersleri almıştı. İstanbul'a geldikten sonra da Kemânî Aleksan Ağa, Tanbûrî Ali Efendi, Hacı Fâik Bey ve bestekâr Şevki Bey gibi mûsiki üstatlarının öğrencisi oldu. Güftelerinin çoğu kendisine ait olmak üzere 200'den fazla şarkı, ayrıca peşrev, semâi ve saz semâileri besteledi. Bu arada yürüyüş marşları da besteleyip bunlardan birkaçını 1924'te cumhurbaşkanlığına takdim etti. Beğenilen bu eserler askerî birliklerin bandolarına tavsiye edildi.

Münzevi, gösterişsiz bir hayat yaşayan İsmail Fenni 29 Ocak 1946'da

İstanbul'da öldü ve Eyüpsultan Mezarlığı'na defnedildi. İsmail Fenni müzmin mide rahatsızlığı, ilk dönemlerde geçim sıkıntısı ve eser telifi gibi sebeplerle evlenememiştir. Mirasçısı bulunmadığından Cağaloğlu'ndaki evini, Büyükada'daki köşkünü, nakdî servetiyle basılmamış eserlerini ve bütün kitaplarının basım hakkını Dârüşşafaka'ya bağışlamıştır. Basılı eserlerinin mevcut nüshalarını ise müftülüklere dağıtılmak üzere Diyanet İşleri Başkanlığı'na bırakmıştır. Öte yandan 9050 ciltten oluşan kütüphanesini Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ne vermiştir.

İsmail Fenni'nin temel düşüncesi vahdeti vücûdun benimsenmesi ve materyalizmin reddedilmesine dayanır. Ona göre varlık birdir, o da zorunlu, ezelî ve ebedî olan Allah'tır. Diğer varlıklar Allah'ın sıfatlarının görünüşünden ibarettir, geçici ve fâni olup bizâtihi mevcudiyetleri yoktur. Varlıklar bir aynada görünüp kaybolan sûretlerden ibarettir. İsmâil Fenni, ruhun olgunlaşmasının insân-ı kâmilde mümkün olacağına inandığı için kişiyi ruhen kemale erdirecek yol olarak vahdeti vücûd görüşünü tercih etmiş, vahdeti vücûd anlayışının kaynağı olarak Kur'an ve hadisi göstererek bunun Hint, İran ve Yunan menşeli olduğu fikrine karşı çıkmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'deki birçok âyeti (el-Bakara 2/186; Âl-i İmrân 3/6; en-Nisâ 4/108, 126; el-Enfâl 8/17; et-Tevbe 9/104; es-Secde 32/11; ez-Zümer 39/42; eş-Şûrâ 42/25; Muhammed 47/31; el-Feth 48/10; Kāf 50/16; er-Rahmân 55/1-2; el-Vâkıa 56/64, 68-69; el-Kıyâme 75/18) vahdeti vücûda delil olarak getirmekle birlikte bunların doğrudan konuyla ilgili olmadığı görülmekte, ele aldığı hadislerin de ciddi tenkide ihtiyacı bulunduğu anlaşılmaktadır (bk. VAHDETi VÜCÛD). İsmail Fenni, tasavvuf ve vahdeti vücûdla ilgili görüşlerinde Tırnova Sıbyan Mektebi'nde ders aldığı dönemin mutasavvıflarından Ahmed Amiş Efendi'den çok etkilenmiş ve daha sonra onun müridi olmuştur.

Vahdeti vücûdun panteizmden ayrıldığını ısrarla belirten İsmail Fenni, çeşitli panteist görüşlerde ortaya çıkan Tanrı anlayışını reddederek tabiatın ve içindeki şeylerin Allah olamayacağını vurgular. Ona göre bütün evren ve ondaki her şey değişken ve geçici görünüşlerden ibarettir. Bunların hepsi kadîm, değişime uğramayan ve bâki olan Allah'ın kudret ve iradesiyle vücut bulur. Ayna, üzerindeki sûretlerin değişmesinden etkilenmediği gibi Allah da nesnelerin değişmesinden etkilenmez. Nesnelerin temel niteliği yokluk olduğundan onların oluşturduğu tabiata tanrılık izâfe edilemez. Bu

bakımdan bütün âlemi Tanrı olarak kabul eden panteist görüşler temelden yanlıştır.

İsmail Fenni, maddeciliğe karşı ruhun maddeden bağımsız varlığını ve üstünlüğünü savunmuş, bu hususta ruhçu ve

mâneviyatçı bir düşünceyi benimsemiştir. Bazı cisimlerin gözle görülmeyen ışınlar (radyoaktivite) yayma özelliğine sahip olmasına dayanarak maddenin enerjiye dönüştüğünü, madde ile kuvvet arasındaki ikiliğin kalktığını, maddenin aslında enerjinin ısı, ışık gibi şekillerinden biri olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre atom da parçalandığına göre maddenin bağımsız bir varlığından, dolayısıyla zorunlu varlık oluşundan söz etmek mümkün değildir.

Ruhun -suyun bir kaba girmesi veya bilginin zihne nüfuz etmesi gibi- bedene girmediğini söyleyen İsmail Fenni onun bir araz değil bir cevher olduğu, ayrıca kendisini ve yaratıcısını bildiği görüşündedir. Ona göre küllî ruh birdir ve emir âlemindendir, ilk ve vasıtasız olarak yaratılmış bir nurdur, şekli ve sûreti yoktur, yalnızca mümkün hakikatleri ihtiva eder. Buna “hakîkat-i Muhammediyye” de denir. Küllî ruh fertlerde türlü şekillerde tezahür eder, fakat onun erginliğe ulaşması kâmil insana mahsustur. İsmail Fenni, ruhun maddî olmadığını ispatlamak amacıyla ruhî olaylarla fizyolojik olaylar arasındaki farklardan, ruhun birliğinden, faaliyetlerinden ve duyum olayından çıkardığı dört delil ileri sürerek ruh-beyin ayrılığı üzerinde durur. Bu konuda ortaya çıkan çeşitli problemlere çözüm ararken ruhun maddeden bağımsız olarak varlığını teyit için yoga hayatını, manyetizma, ruh çağırma ve hipnotizma hadiselerini de delil olarak kullanır. Bu arada maddeci felsefeye yönelttiği eleştiriler çerçevesinde materyalizmi doğrudan veya dolaylı olarak destekleyen pozitivizm, transformizm (Lamarkçılık), Darvinizm ve Spencer’in sosyal evrimci felsefesini de ana hatları ile tenkit eder.

İsmail Fenni’ye göre dinî mükellefiyetin esası akıldır. Akılla nakil çatışırsa nakil te’vil edilir. Akıldan mümkün olduğu kadar yararlanmaya engel olacak herhangi bir şey bulunmadığı gibi hiçbir hakikatin keşfi dine zarar vermez. Buna göre “akıl vasıtasıyla her şeyin sebebini ve hikmetini anlamaya çalışmak” mânasında filozofluk insan için bir şereftir. Ancak ilim

ve irfan alanında akıldan başka vasıta kabul etmeyip ilâhî vahyi inkâr etmek sapıklıktan başka bir şey değildir. Vahiy ve ilhamdan kaynağını alan bilgi en güvenilir bilgi çeşididir. Hz. Peygamber'in nassa dayanan icraatı göz önüne alınırsa vahyin öneminin hiçbir şeyle mukayese edilemeyeceği kolayca anlaşılır. Aklın metafizik alanıyla ilgili gücü ve yetkisi sınırlıdır; onun mânevî olayları idrakteki aczi ise herkesçe kabul edilmektedir. "Tabii din" adıyla bazı aydınlanma devri filozoflarınca ortaya atılan din anlayışı, âhirete yani ceza ve mükâfat inancına yer vermediğinden önemli bir etki yapamamıştır. Buna karşılık mukaddes kitabı olan ilâhî dinler her zaman toplumların dirlik ve düzenine büyük ölçüde yardım etmiştir. Öte yandan iddia edildiği gibi deney ve gözleme dayanan ilimle hak din arasında hiçbir çatışma yoktur.

Ahlâkın sosyal bütünlüğe büyük katkısı olduğunu söyleyen müellife göre sosyal hayatın esası ahlâktır. Ahlâk bozulunca insan ilişkilerinde samimiyet ve sevgi ortadan kalkar. XVIII. yüzyılın aydınlanmacı ateist ve materyalist filozofları yerleşik din anlayışını eleştirirken ahlâkî değerleri de tahrip etmişlerdir. Bunun üzerine Batılı toplumların kökten sarsıldığını gören bir kısım düşünürler, tabii din diye yeni bir mânevî değerler sistemi ortaya atıp insanlığın mutluluğunun yine dinde olduğunu itiraf etmek zorunda kalmışlardır. Müslümanlar Batılı felsefî ekollerin ahlâkî prensiplerini benimsediği takdirde milletin ahlâkında farklılıklar ortaya çıkar ve birlik bozulur.

Aslında ahlâk ve terbiye şuurlu olarak yapılan şeyleri şuur altına geçirme sanatıdır. Çocuklara güzel davranışları âdet haline gelecek şekilde devamlı yaptırmak gerekir. Ancak bu şuursuz bir otomat yetiştirme amacı taşımamalı, çocukların hiçbir meyil ve hevese esir olmadan kendi fiil ve hareketlerini kontrol etmeleri sağlanmalıdır. Çünkü kişi ne kadar zeki ve akıllı olursa olsun nefsinin arzularına mağlûp olunca aklını hep o yolda kullanır. Terbiyenin bir mânası da başkalarını mutlu kılmak için bazı fedakârlıklara katlanmaktır. Birinden iyilik bekleyen kişi kalbinin anahtarını ona teslim etmeye hazırlanmış demektir. Dolayısıyla insanları kazanmanın yolu sevgiye ve yardım etmeye dayalı bir eğitimden geçer.

İsmail Fenni insanı ilâhî sıfatların tecelli ettiği, bütün mânevî mertebeleri kendinde toplayan bir varlık olarak değerlendirir. Hz. Îsâ'nın Allah'ın

izniyle ölüleri diriltmesi vb. olaylar bunun delilleri arasında yer alır. İlâhî sıfatlar tam olarak insân-ı kâmilde tecelli eder. Çünkü Allah insana kendi ruhundan üflemiş (Sâd 38/72) ve onun yaptığı bazı fiilleri kendisine nisbet etmiştir (el-Enfâl 8/17). İnsan bazı fiilleri işlemeye muktedir olmaktadır, bu da onun irade sahibi olduğunu gösterir. Aksini düşünmek, şimdiye kadar akıllı ve bilgili insanların aldanarak boş yere kanunlar ve ahlâk kuralları koyduklarını kabul etmek demektir.

Çocuğun zihnini boş bir levha olarak gören İsmail Fenni'ye göre çocukta önceleri iyi, kötü, fayda, zarar fikirleri yoktur; bir süre içgüdüye tâbi olduktan sonra yavaş yavaş aklın idaresine girer, fikir ve eğilimleri yaşayacağı tecrübelerle gelişir. Terbiye bu tecrübelerin faydalı olanlarını geliştirmeye, zararlı olanlarını da önlemeye çalışmaktır. Bunun için çocuğun iradesini kullanmayı öğrenmesi gerekir. Zihnî, ruhî ve nefsî olarak üçe ayrılan insanî kabiliyetlerin gelişmesi ayrı ayrı olup belli bir sınırda durmaktadır. Her birinin bu sınıra varmasını sağlayan ise tecrübedir. Bu kabiliyetlerden zihin güçlerini geliştirebilmek için ilim tahsil etmek, bedenî organların gelişmesi için iyi beslenip spor yapmak, ayrıca ruhî eğilimleri geliştirmeye çalışmak ve nefsânî arzularla mücadele etmek gerekir.

İsmail Fenni'ye göre pratik yönü teorik yönüne galip geldiği için mûsiki bir sanattır. Türk mûsikisindeki makamların ve usullerin çokluğu ve çeşitliliği, mûsikide bulunması gereken değişikliği mükemmel surette temin etmeye yeterlidir. İsmail Fenni, kendi mûsiki zevkimize aykırı olan Batı müziği parçalarının sevdirilmesi için sık sık halka dinletilmesine de karşı çıkar ve mûsikinin dinle çok kuvvetli bir bağının bulunduğunu vurgular. Aydınların bile güzelliğini ve zenginliğini anlayacak kültürden mahrum olmalarının acı sonucu olarak millî mûsikimizin itibarını yitirdiğinden yakınan İsmail Fenni, halkın bu yüzden âdi nağmeleri mûsiki şaheserlerine tercih ettiğini söyler.

Eserleri. 1. Lugatçe-i Felsefe (İstanbul 1341). André Lalande'ın Vocabulaire technique et critique de la philosophie adlı eserinden faydalanılarak hazırlanmış olmakla birlikte müellifin kendi yorumlarını ve İslâm düşüncesiyle ilgili katkılarını da içerir. Eserde felsefî terimlerin alfabetik sırası Fransızca terminolojiye göre düzenlenmiştir. 2. Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli* (İstanbul 1928). Ludwig Büchner'in 1855'te

yayımladığı Kraft und Stoff adlı eserindeki materyalist iddiaların tenkidine dairdir. Abdülhalim Kılıçsoy tarafından Materyalizmin İflası ve İslâm adıyla sadeleştirilerek iki cilt halinde tekrar basılmıştır (İstanbul 1996). 3. Kitâb-ı İzâle-i Şükûk (İstanbul 1928).

Reinhart Pieter Anne Dozy'nin Abdullah Cevdet tarafından Târîh-i İslâmiyyet (Kahire 1908) adıyla tercüme edilen eserinde yer alan İslâm, Kur'an ve Hz. Muhammed hakkındaki ithamlara cevap olarak yazılmıştır. Kitapta Dozy'nin özellikle Hz. Peygamber'in bazı şahsî tasarrufları, Bahîrâ ve Nestûrâ ile görüşmesi ve İslâm'ın yayılışıyla ilgili tenkitleriyle Kur'an üslûbunun düzensizliği hakkındaki iddiaları cevaplandırılmış, bu arada küfür ifadelerinin yer aldığı konularda mütercimin suskunluğu da eleştirilmiştir. 4. Vahdeti Vücûd ve Muhyiddîn-i Arabî (İstanbul 1928). Vahdeti vücûdun İslâmî karakteri ve panteizmden farkı konusunun ele alınıp aksi yöndeki görüşlerin cevaplandırıldığı eser Mustafa Kara tarafından kısmen sadeleştirilerek Vahdeti Vücûd ve İbn Arabi adıyla tekrar yayımlanmıştır (İstanbul 1991). 5. Küçük Kitapta Büyük Mevzular (İstanbul 1934). Eserde din ve tasavvuf meselelerine dair bazı önemli fikirler sade bir dille ve soru cevap şekilde açıklanmaktadır. Kâmil Yılmaz eseri sadeleştirerek İman Hakikatleri Etrafında Suallere Cevaplar adıyla neşretmiştir (İstanbul 1976). 6. Hakikat Nurları (İstanbul 1949, 1979). Asıl adı Envâr-ı Hakîkat olup müellifin hayatında basılmayan eseri Osman Nuri Ergin sadeleştirip önemli notlar eklemek suretiyle yayımlamıştır. H. Hirschfeld'in New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran (London 1902) ve W. Clair Tisdall'ın Original Sources of the Quran (London 1905) adlı eserlerindeki iddialara reddiye olarak kaleme alınmıştır. Eserde bu müelliflerin Hz. Peygamber'in ruhî dengesi, çok evliliği, Kur'ân-ı Kerîm'in kaynakları, Sâbiîlik ve Yahudiliğin İslâm dinine etkisiyle ilgili görüşlerine cevap verilmektedir. Ayrıca İslâm'ın ulûhiyyet anlayışı bakımından diğer ilâhî dinlerden farkı üzerinde durulmakta ve Resûl-i Ekrem'in nübüvvetinin ispatına yer verilmektedir.

Müellifin bunların dışında, Türkiye Yayınevi'nce Canlı Tarihler adıyla yayımlanan seri içinde bir hâtırası ile (İstanbul 1946, 18 sayfa), kendisinin telif haklarıyla birlikte Dârüşşafaka Kütüphanesi'ne bağışladığı Büyük Filozoflar, Hürriyet (J. Stuart Mill'den), Asr-ı Hâzır Maddiyyûn Mezhebi (Paul Janet'ten), Hayat ve Madde (Olivier Lodge'dan) gibi çoğunluğu

Fransızca, İngilizce ve Arapça'dan tercüme olan on beş kadar basılmamış eseri bulunmaktadır (Bolay, Felsefe Dünyası, sy. 7 [1993], s. 14-15).

BİBLİYOGRAFYA

İsmail Fenni Ertuğrul, Hakikat Nurları, İstanbul 1949, Osman Ergin'in önsözü ve girişi, s. III-XV; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 205-206; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1966, II, 475-485; Süleyman Hayri Bolay, Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi, İstanbul 1966, s. 167-266; a.mlf., "İsmail Fenni Ertuğrul", Felsefe Dünyası, sy. 7, Ankara 1993, s. 11-25; İsmail Kara, Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, İstanbul 1987, II, 137-183; Neşet Toku, Türkiye'de Anti Materyalist Felsefe (Spiritüalizm): İlk Temsilciler, İstanbul 1996, s. 107-152; Süheyl Ünver, "Büyük Üstad İsmail Fenni: Kendi Kalemiyle Hal Tercümesi", İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası, II/73, İstanbul 1947, s. 14-16; II/74, s. 9-10; II/80, s. 10; Osman Özkul, "Mütevazi Bir Türk Düşünürü: İsmail Fennî Ertuğrul (1855-1946)", Toplumbilim, sy. 2, İstanbul 1993, s. 153-160.

Süleyman Hayri Bolay

İSMÂİL GALİB

(1847-1895)

Osmanlı nümismatı.

11 Kasım 1847'de İstanbul'da doğdu. Sadrazam Sakızlı İbrâhim Edhem Paşa'nın oğlu, ressam Osman Hamdi ile epigrafi uzmanı Halil Ethem (Eldem) beylerin kardeşidir. Hayatının ilk yılları hakkında fazla bilgi yoktur; ancak rüşdiyede okuduğu, kâtiplik eğitimi gördüğü, Fransızca öğrendiği belirtilir (Gövsa, I, 147). Otuz yıl devlet memurluğu yaptığından söz edilirse de bu konudaki tek kayıt, ölümünden bir süre önce Kara Todori Paşa'nın valiliği sırasında Girit vilâyeti müşavirliğine tayin edilmiş olmasıdır. Eserlerindeki bazı bilgilerden, memuriyete babasının himayesinde intisap ettiği ve Şûrâ-yı Devlet'te önce mülâzım ve muavin, ardından üye olarak bulunduğu anlaşılmaktadır. 1895'te getirildiği Girit vali müşavirliği görevi de uzun sürmemiş, İstanbul'a döndükten kısa bir süre sonra 15 Aralık 1895'te ölmüş, babasının Üsküdar İskele Camii hazîresinde bulunan türbesine defnedilmiştir.

İsmâil Galib Bey, Abdüllatif Subhî Paşa'dan sonra Türkiye'nin yetiştirdiği en büyük meskûkâtçıdır. Oluşturduğu meskûkât koleksiyonu, geçici bir tutku olmaktan çıkarak bu ilmin ülkemizde tanınmasına ve tarihçiler için bir kaynak teşkil etmesine yol açmıştır. Antikite alanında derin bilgi sahibi olup bu konudaki Batı literatürünü de inceleyen İsmâil Galib, topladığı sikkelerle ilgili mâlûmatı yakın ilişki kurduğu Batılı meskûkâtçılardan edindiği bilgilerle karşılaştırarak yeni sonuçlar elde etmiş, bu arada devrinin çeşitli kültür ve nümismatik kuruluşlarına üye seçilmiştir. Yayımladığı eserlerle, İslâmî-Türk sikkelerinin Batılı araştırmacılar tarafından bilinmesi ve mutlaka izlenmesi gereğini ortaya koymuştur. Hazırladığı koleksiyonlar, hem devrinde hem daha sonraki dönemlerde büyük önem kazandığından tıpkıbasımları yapılmıştır. Kardeşi Halil Ethem, oğlu Mübarek Galib, Ahmed Tevhid ve Ahmed Ziyâ beyler gibi Türk nümismatlarının yazdıkları eserler onun araştırmalarına dayanır. Araştırmaları sadece Osmanlı sikkeleriyle sınırlı kalmayıp eski devirleri de içine alan pek çok konuya

temas etmiştir. Erken ölümü İslâm meskûkâtçılığı için büyük bir kayıptır. Eserleri meskûkât ilmine ilgi duyanların rehberi olmuş ve bir İsmâil Galib geleneği oluşmuştur. Ölümünden sonra koleksiyonları Darphâne-i Âmire için satın alınmıştır.

Eserleri. 1. Yeni Mikyaslara Dair Risâledir (İstanbul 1287). Şûra-yı Devlet mülâzımlığı sırasında kaleme alınmıştır. Galib Bey, dört kısma ayırdığı bu risâlenin önsözünde 1290 Martından (Mart 1874) itibaren eski ölçülerin kaldırılıp metre usulüne geçilmesine dair iradenin çıkması üzerine yeni sistemi ve ölçü birimlerini tanıtmak istediğini belirtir. Risâlede çeşitli ölçü aletlerinin şekilleri yer aldığı gibi soru-cevaplarla çeşitli meselelere de açıklık getirilmiştir. 2. Takvîm-i Meskûkât-ı Osmâniyye: Devleti Aliyye-i Osmâniyye'nin Bidâyet-i Teessüsünden Beri Darb ve İhraç Olunan Meskûkât ve Madalyaların Nevi ve Cins ve Târîfatıyle Ma'lûmât-ı Târîhiyyesini Mütazammındır (Konstantiniye 1307). Eserde Sultan Abdülaziz'e kadar bütün padişahların darbettikleri paralar, bazı padişahlara ait kurşun mühürler ve damgalar, Osmanlı Devleti'ne ait madalyalar ve ölçüler hakkında bilgi verilmektedir. Bu esere dair Journal Asiatique'te bir tanıtma yazısı çıkmıştır (XVII [1891], s. 349-353). 3. Takvîm-i Meskûkât-ı Selçûkiyye: Selâçika-i Rum Tarafından Darb ve İhraç Olunan Meskûkât ile Diğer Bazı Hükûmât-ı Sagīre Sikkelerinin Envâıyle Târîfâtını ve Ma'lûmât-ı Târîhiyyesini Mütazammındır (Konstantiniye 1309). Eser, "Ouvrages rare ou inédìts sur l'histoire de la Turquie et des turcs I" başlığını taşıyan bir dizide tıpkıbasım olarak yayımlanmıştır (Ankara 1971). Bu eser hakkında da Journal Asiatique'te bir makale yayımlanmıştır (XX [1892], s. 292-295).

4. Müze-i Hümâyûn Meskûkât-ı İslâmiyye Kısmından Meskûkât-ı Türkmâniyye Kataloğu: Benî Artuk, Benî Zengî, Fürû-ı Atabekiyye, Mülûk-i Eyyûbiyye-i Meyyâfarikîn (Konstantiniye 1311). Müze-i Hümâyun müdürü olan kardeşi Osman Hamdi Bey'in bir mukaddime yazdığı eserde Doğu Anadolu ve Suriye'de hüküm süren Türkmen beylerinin darbettikleri sikkeler hakkında bilgi verilmektedir. Eserin Fransızca'sının da basıldığı (Constantinople 1894) Türkçe nüshasının iç kapağında kaydedilmiştir. Ayrıca İtalya'nın Bologna şehrindeki Forni Yayınevi tarafından tıpkıbasımı yapılmıştır. Eser hakkında Journal Asiatique'te bir tanıtma yazısı bulunmaktadır (XXIII [1895], s. 364-371). 5. Müze-i Hümâyûn Meskûkât-ı Kadîme-i İslâmiyye Kataloğu: Sâsâniyân ve Bizantin Tarzındaki Sikkeler,

Hulefây-ı Emeviyye ve Abbâsiyye Meskûkâtı, Fürû-ı Abbâsiyye'den Benî Tolun, Benî İhşîd, Âl-i Sâmân, Benî Hamdân, Âl-i Büveyh, Benî Mervân Meskûkâtı (Konstantiniye 1312). Emevî ve Abbâsî hükümdarlarıyla onların yerine geçen hükümdarlara ait sikkeler hakkında bilgilerin verildiği eserde Osman Hamdi Bey'in kısa mukaddimesinden sonra uzun bir giriş bölümü de yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

G. Gabrieli, Manuale di bibliografia musulmane, Roma 1916, s. 318-319; Osmanlı Müellifleri, III, 114-115; Halil Edhem [Eldem], İslâmî Nümizmatik İçin Bir Bibliyografi Tecrübesi, Ankara 1933; Zeki Velidî Togan, Tarihte Usûl, İstanbul 1946, s. 25, 313; İ. Hakkı Uzunçarşılı, "İbrahim Edhem Paşa ve Ailesi ve Halil Edhem Eldem (1861-1938)", Halil Edhem Hâtıra Kitabı, Ankara 1948, II, 68, 71-72; a.mlf., "Gazi Orhan Bey'in Hükümdar Olduğu Tarih ve İlk Sikkesi", TTK Belleten, IX/34 (1945), s. 207-211; L. A. Mayer, Bibliography of Muslim Numismatics, London 1954, s. 40; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, I, s. XXX-LVI; Babinger (Üçok), s. 413-414; "Galib Bey", SF, sy. 249 (7 Kânunuevvel 1311), s. 231-234; A. de Witte, "Nécrologie pour Ghalib Edhem Bey", Revue numistamique, sy. 52 (1898), s. 218; T. M. Yaman, "Osmanlı Sikkelerine Dair Bir Bibliyografya Denemesi", Varlık, sy. 147, İstanbul 1939, s. 80-83; Gövsa, Türk Meşhurları, I, 147; J. H. Mordtmann, "Gâlib, İsmâil", İA, IV, 710; G. C. Miles, "Ismāʿīl G͟hālib", EI² (İng.), IV, 190-191.

Mahmut H. Şakiroğlu

İSMAİL HAKKI, İhrâmîzâde

(bk. TOPRAK, İsmail Hakkı).

İSMÂİL HAKKI, Manastırlı

(bk. MANASTIRLI İSMÂİL HAKKI).

İSMAİL HAKKI ÂLİŞAN

(bk. ELDEM, İsmail Hakkı).

İSMAİL HAKKI ALTUNBEZER

(bk. ALTUNBEZER, İsmail Hakkı).

İSMÂİL HAKKI BEY

(1866-1927)

Türk mûsikisi bestekârı ve hocası.

İstanbul Balat'taki Molla Aşkî mahallesinde doğdu. İdâre-i Mahsûsa memurlarından hânende Râşid Efendi'nin oğludur. İlk öğreniminden sonra örücü çırağı olarak çalışmaya başladı. On üç yaşlarında iken mahalle camisinde okuduğu ezanı dinleyen bir hünkâr müezzininin tavsiyesiyle saraya alındı. Burada Muzıka-i Hümâyun'da Suyolcu Latif Ağa'dan Türk mûsikisi nazariyatı ve usul, Zâti Bey (Arca) ve Guatelli Paşa'dan Batı müziği dersleri alarak kendini yetiştirdi. Kısa zamanda müezzin-i şehriyârîler arasına girdi. Ardından kolağası rütbesiyle sermüezzinliğe tayin edildi. Muzıka-i Hümâyun'un fasl-ı cedîd ve fasl-ı atîk heyetlerinde de görev alan İsmâil Hakkı Bey serhânende sıfatıyla fasl-ı cedîdin başına getirildi ve burada kaymakamlığa kadar yükseldi.

II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Şehzadebaşı'ndaki Fevziye Kıraathanesi'nin üst katında İzzettin Hümâyî (Elçioğlu) ile birlikte Mûsikī-i Osmânî Cemiyeti (Mektebi) adıyla bir öğretim kurumu açtı. Dârülelhan Şark Mûsikisi Bölümü'nde gerek ilk kuruluşunda (1917) gerekse 1923 yılında yeniden açılışındaki öğretim kadrosunda nazariyat, solfej ve fasl-ı umûmî dersleri okuttu. Bir ara bölümün müdürlüğü yanında icra heyeti yöneticiliğinde de bulundu. Tâlim ve Terbiye Dairesi Sanâyî-i Nefîse Encümeni'nin 9 Aralık 1926 tarihli kararıyla Dârülelhan Şark Mûsikisi Bölümü'nün lağvedilmesi üzerine kurulan Tarihî Türk Mûsikisi Eserlerini Tasnif ve Tesbit Heyeti üyeliğine tayin edildi. 30 Aralık 1927'de Karaköy'de tramvayda kalp sektesi sonucu öldü. Naaşı, Chopin'in cenaze marşı eşliğinde hâfız okuyuşları ve haham mersiyelerinin birbirine karıştığı büyük bir kalabalıkla Eğrikapı Mezarlığı'na defnedildi. Mahmut Ragıp Gazimihal onun, mezarına bando ile götürülen ilk Türk mûsikisi müntesibi olduğunu ifade eder (Millî Mecmua, sy. 101 [1928], s. 1632).

İsmâil Hakkı Bey özellikle bestekârlığı ve hocalığı ile tanınmıştır. Saz

semâisi, peşrev, longa, oyun havası, zeybek, kâr, kâr-nâtık, beste, semâi, şarkı, köçekçe, marş, tevşîh, durak, ilâhi, şuğul, nefes gibi Türk mûsikisinin hemen her formda 2000 civarında eser vermiş nâdir sanatkârlarındandır. Çok kolay beste yaptığı, ders verirken bir taraftan da eser bestelediği söylenir. Canlı, yumuşak ve lirik bir üslûbun hâkim olduğu eserlerinde zengin ifade gücünden doğan melodik yapının yanında geniş bir ufuk gözlenir. Yılmaz Öztuna'nın listesini verdiği toplam 940 eserin yarısından fazlası şarkı formundadır. Eserleri arasında, "Gülşende yine âh u enîn eyledi bülbül" mısraıyla başlayan rast ve, "Seni hükm-i ezel âşûb-i devrân etmek istermiş" mısraıyla başlayan nihâvend şarkılarıyla, "Dü cihânın mefhari" mısraıyla başlayan uşşak ve "Kullarında yok sana lâyık metâ" mısraıyla başlayan eviç ramazan ilâhisi günümüzde okunan eserlerinden birkaçıdır. Mehmed Âkif Ersoy'un İstiklâl Marşı'nı rast makamında besteleyen (1922) İsmâil Hakkı Bey'in aynı makamda bestelediği, "Ordumuz etti yemin" mısraıyla başlayan Ordu Marşı ve "Ey şanlı ordu ey şanlı asker" mısraıyla başlayan Tekbir ve Cenk Marşı ile mâhur makamındaki, "Gāfil ne bilir neşve-i pürşevk-i vegāyı" mısraıyla başlayan Mehterhâne-i Hâkânî Marşı da günümüze çok az eserle intikal etmiş mehter repertuvarının sevilen örnekleri arasındadır.

"Muallim" lakabıyla tanınan İsmâil Hakkı Bey, kurduğu Mûsikī-i Osmânî Cemiyeti (Mektebi) ile dönemin mûsiki eğitim ve öğretim çalışmalarını önemli ölçüde desteklemiş, önceleri birkaç kişiden ibaret olan incesaz takımlarındaki geleneksel yapının dışına çıkarak otuz kırk kişilik ses ve saz

topluluğu ile halka açık icraların ilk örneklerini vermiş, ayrıca Şehzadebaşı'ndaki Yeni Ferah Tiyatrosu'nda kurduğu İstanbul Opereti'nin orkestrasını bizzat yönetmiştir. Öte yandan Mûsikī-i Osmânî Mektebi adına yapmış olduğu fasıl defteri ve yaprak biçimindeki nota yayınları devrin mûsiki repertuvarı için önemli bir katkıdır. İsmâil Hakkı Bey'in yetiştirdiği talebeler arasında Âmâ Nâzım, Yaşar Okur, Hayri Yenigün, Fahri Kopuz, Nuri Halil Poyraz, Fâize Ergin, İzzettin Hümâyî Elçioğlu, Ali Rıza Şengel, Zeki Ârif Ataergin, Mustafa Sunar ve Ali Rıza Sağman sayılabilir.

İsmâil Hakkı Bey'in el yazısı ile derlediği, defterlerden oluşan nota koleksiyonu ölümünden sonra Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu tarafından satın alınmış olup günümüz Türk mûsikisi repertuvarının önemli

kaynakları arasında yer almaktadır. Yayımlamaya başladığı eserlerinden ise ancak dört fasikül çıkarabilmiştir.

Mâhurhan adlı bir makam icat etmesinin yanı sıra bazı telifleri de bulunan İsmâil Hakkı Bey’in bu eserleri zaman zaman araştırma yönünden eksiklikler taşıdığı ileri sürülerek tenkit edilmiştir. Yayımlanan eserleri şunlardır: Mahzeni Esrâr-ı Mûsikī yahut Teganniyât-ı Osmânî (İstanbul 1313); Solfej Nota Dersleri, Usûlât, Solfej, Makāmât ve İlâveli Nota Dersleri (İstanbul 1335, 1341); Mûsikī Tekâmül Dersleri (İstanbul 1926); Zeybek Oyun Havaları (İstanbul, ts.).

BİBLİYOGRAFYA

Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1953, V, 494-495; Mahmut R. Gazimihal, Türk Askerî Muzıkaları Tarihi, İstanbul 1955, s. 100, 104; a.mlf., “İsmâil Hakkı Bey”, Millî Mecmua, sy. 101, İstanbul 1928, s. 1631-1632; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 207-208; Muhiddin Nalbandoğlu, İstiklâl Marşımızın Tarihi, İstanbul 1964, s. 9-10, 162; Mustafa Rona, Yirminci Yüzyıl Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 89-98; Özalp, Türk Musikisi Tarihi, II, 34-36; Sadun Aksüt, Türk Musikîsinin 100 Bestekârı, İstanbul 1993, s. 278-281; Hayri Yenigün, “İsmail Hakkı Bey (Muallim)”, Musiki ve Nota, sy. 15, İstanbul 1971, s. 13; Münir Mazhar Kamsoy, “İsmail Hakkı Bey’e Dâir”, a.e., sy. 19 (1971), s. 24-25; Etem Ruhi Üngör, “Türk Musikisinde Nota Yayımcılığı, Yayımlar-Yayımcılar-Nota Basımında 100. Yıl”, MM, sy. 337 (1977), s. 7-9; Öztuna, BTMA, I, 402-412; Nuri Özcan, “Dârülmûsikī-i Osmânî”, DİA, VIII, 553; Mehmet Güntekin, “İsmail Hakkı Bey (Muallim)”, DBİst.A., IV, 214.

Nuri Özcan

İSMÂİL HAKKI BURSEVÎ

(ö. 1137/1725)

Celvetî şeyhi, müfessir, şair.

1063 Zilkadesinde (Ekim 1653) bugün Bulgaristan sınırları içinde bulunan Aydos'ta doğdu. Uzun süre Bursa'da yaşadığı için Bursevî, bir süre Üsküdar'da ikamet ettiğinden Üsküdârî, Celvetiyye tarikatına mensup olduğu için Celvetî nisbelerini kullanmış, özellikle Bursevî nisbesiyle meşhur olmuştur. Tamâmü'l-feyż ve Silsilenâme-i Celvetî başta olmak üzere bazı eserlerinde hayatı hakkında bilgi veren İsmâil Hakkı'ya dair çalışmalar esas itibariyle bu bilgilere dayanır. Ancak oldukça hareketli bir hayat geçirdiğinden bu çalışmalarda yer yer eksiklik ve yanlışlıklara rastlanmaktadır. İstanbul'un Aksaray semtinde doğup büyüyen babası Mustafa Efendi, İsmâil Hakkı'nın doğumundan bir yıl evvel evi yanınca Aydos'a gidip yerleşmişti. Daha önce İstanbul'da tasavvufî çevrelerle irtibatı olduğu anlaşılan Mustafa Efendi, Aydos'ta da bu ilgisini sürdürerek Zâkirzâde Abdullah Efendi'nin halifesi sıfatıyla o sıralarda Aydos'ta irşad faaliyetinde bulunan Celvetî şeyhi Atpazarî Osman Fazlı ile yakınlık kurmuştu. Yedi yaşında annesini kaybeden İsmâil Hakkı'ya büyükannesi bakmaya başladı. Osman Fazlı Efendi'nin halifesi Ahmed Efendi'den Arapça dersleri alan İsmâil Hakkı, Osman Fazlı'nın Aydos'a uğrayan Edirne halifesi Seyyid Abdülbâki Efendi ile birlikte Edirne'ye gitti (1074/1664). Burada din ilimlerini öğrenirken bir yandan da hüsn-i hatla meşgul oldu. Osman Fazlı'nın bir halifesinden fıkıh ve kelâmla ilgili kitaplar okudu. Tahsilini tamamlayınca Abdülbâki Efendi onu İstanbul'da bulunan Osman Fazlı'nın yanına gönderdi. İsmâil Hakkı 1083 Rebîülevvelinde (Temmuz 1672) bu şeyhe intisap etti. Kendisinden kelâm ve ferâiz ilimlerini, el-Muṭavvel hâşiyesini hazırladığı sırada el-Muṭavvel'i, fıkıh usulüne dair Tenḳīḥu'l-uṣûl adlı eseri okudu. Mehmed Efendi'den tecvid ve diğer bazı hocalardan Farsça dersleri aldı. Meşhur şairlerin Farsça divanlarını ve ayrıca bazı eserleri inceledi (Tamâmü'l-feyzII, s. 80-81). Hâfız Osman'dan hüsn-i hat meşketti. Üç yıl sonra şeyhinin izniyle Zeyrek Camii'nde halvete giren İsmâil Hakkı doksan gün süren halvetten çıkınca

dervişlere hizmetle görevlendirildi. Bir süre sonra şeyhi ona kendi yerine vaaz etmesini söyledi, 1086’da da (1675) halife tayin ederek Üsküp’e gönderdi.

Beraberindeki üç dervişle birlikte Üsküp’e giden İsmâil Hakkı (Rebîülâhir 1086/ Temmuz 1675) muhtelif camilerde vaaz etmeye, isteyenlere zâhirî ilimlere dair dersler vermeye başladı. Harap bir tekke onarılarak kendisine tahsis edildi. Bir süre burada kaldıktan sonra yeni bir zâviyede irşad faaliyetlerini sürdürdü. 1087’de (1676) Şeyh Mustafa Uşşâkī’nin kızı ile evlendi. İsmâil Hakkı vaazlarında, dine aykırı davranışlarını gördüğü Üsküp müftüsünü ve şehrin bazı ileri gelenlerini eleştirmeye devam edince muhalifleri tarafından mahkemeye verildi. İsmâil Hakkı ve davacıları İstanbul’a giderek Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi, Sadrazam Merzifonlu Kara Mustafa Paşa ve Rumeli kazaskeri Beyâzîzâde Ahmed Efendi ile görüştüler. Aralarını bulması için görevlendirilen Osman Fazlı Efendi tarafları barıştırdı. Altı yıl süren bu çekişme ortadan kalkar gibi olduysa da muhalifleri İsmâil Hakkı’yı Üsküp’ten sürdürmek için tekrar faaliyete başlayınca Osman Fazlı ona Köprülü’ye gitmesini tavsiye etti. Köprülü’de on dört ay kalan İsmâil Hakkı, Usturumca halkının Osman Fazlı’dan kendisini kasabalarına göndermesini istemeleri üzerine oraya gitti (1093/1682).

İsmâil Hakkı 1096’da (1685), IV. Mehmed’e nasihatte bulunmak üzere Edirne’de bulunan Osman Fazlı tarafından

Edirne’ye çağrıldı. Şeyhinin evinde üç aya yakın bir süre misafir kaldı ve onun gözetiminde Fuṣûṣü’l-ḥikem’i okuma imkânı buldu. Osman Fazlı, Bursa halifesi Sun‘ullah Efendi’nin vefat etmesi üzerine İsmâil Hakkı’yı Bursa’ya halife olarak tayin etti (Cemâziyelâhir 1096 / Mayıs 1685). Şeyhinin tavsiyesine uyarak Ulucami’de ve diğer bazı camilerde vaaz vermeye 1096 Şâbanından (Temmuz 1685) itibaren vaazlarında Kur’ân-ı Kerîm’i Fâtiha’dan başlayarak tefsir etmeye, vaazda söylediklerine tasavvufî yorumlar ekleyip şiirler zikrederek ve Arapça olarak yazıya geçirmeye başladı. Bu şekilde meydana getirdiği Rûḥu’l-beyân adlı tefsirini Cemâziyelevvel 1117’de (Eylül 1705) tamamladı. Bu arada başka eserler de kaleme aldı. Bursa’da ikametinin ilk zamanlarında kendini riyâzete verdiğinden oturacak ev ve geçimini temin hususunda sıkıntılar çekti.

Bursa’ya halife tayin edildikten bir buçuk yıl sonra İstanbul’a şeyhini ziyarete gitti. Ardından dört defa daha aynı amaçla İstanbul’a giden İsmâil Hakkı şeyhini son olarak sürgünde olduğu Kıbrıs’ta ziyaret etti (1102/1690-91). Şeyhi bu ziyaret sırasında yerine onu tayin etti.

1107-1108 (1695-1696) yıllarında İsmâil Hakkı, askerin moral gücünü arttırmak için II. Mustafa’nın daveti üzerine katıldığı I ve II. Avusturya seferlerinde yaralanarak Bursa’ya döndü. 1111’de (1700) hacca gitti, yedi ay kadar Mekke ve Medine’de kaldı. Hac dönüşünde Medine ile Tebük arasındaki Ulâ yakınlarında eşkıyanın baskınına uğradı, canını zor kurtardı. Esrârü’l-hac adlı eseri bu sırada kayboldu. Muharrem 1122’de (Mart 1710) ikinci defa hac niyetiyle yola çıktı. Bir ay kadar İstanbul’da kaldıktan sonra deniz yoluyla İskenderiye’ye, oradan da Kahire’ye ulaştı. Kahire’de Şeyhûniyye Medresesi bitişiğindeki Kādirî Dergâhı’na yerleşti. İki aydan fazla kaldığı Mısır’da ulemâ, tasavvuf erbabı ve halkla irtibat kurdu; aralarında Ezher müderrislerinin bulunduğu bazı kişilere icâzetnâme verdi. Hac dönüşü İstanbul’da iki buçuk ay kalıp Bursa’ya gitti. Cemâziyelâhir 1126’da (Haziran 1714) Tekirdağ’a geçerek irşad faaliyetini burada sürdürdü. Âişe Hanım ve muhtemelen şeyhinin kızı Hanîfe Hanım’la burada evlendi. 1129’da (1717) tekrar Bursa’ya döndü. Aynı yıl Muhyiddin İbnü’l-Arabî’ye duyduğu sevgi sebebiyle Şam’a gitti. Şam’da on kadar eser kaleme alan İsmâil Hakkı, Tuhfe-i Recebiyye adlı eserini Şam Valisi Receb Paşa’ya takdim etti. Bu sırada Şam’da bulunan Abdülganî en-Nablusî ile, sigara içmenin câiz olup olmadığına dair tartışmalar yüzünden aralarının açık olduğu anlaşılmaktadır.

Şâban 1132’de (Haziran 1720) Şam dönüşü Üsküdar’a yerleşen İsmâil Hakkı’ya Damad İbrâhim Paşa bir ev hediye etti ve çeşitli ihsanlarda bulundu. Ancak İstanbul’da devlet ricâli üzerinde şeyhi ve Aziz Mahmud Hüdâyî kadar etkili olamadı. Kendisi bunu daha ziyade zamanındaki ricâlin kabiliyet noksanlığına bağlar. Üsküdar Ahmediye Camii’nde cuma vâizi olarak görev yaparken hakkında vaazlarında vahdeti vücûd meselesinden bahsettiği, İslâm akîdesine aykırı sözler sarfettiği iddiasıyla takibat açıldı. Pek çok kişinin şahitliğiyle suçlamanın asılsız olduğu anlaşıldı. Bu olayın ardından 1135’te (1723) İstanbul’dan ayrılıp Bursa’ya döndü. Kendi imkânlarıyla bir cami inşa ettirdi. Son yıllarını da irşad faaliyeti ve eser telifiyle geçiren İsmâil Hakkı 9 Zilkade 1137’de (20 Temmuz 1725) vefat

etti. Kabri Tuzpazarı'nda yaptırdığı caminin kıble tarafındadır. Ölümünden üç yıl evvel yazdığı Kitâbü Nakdi'l-hâl adlı eserinde yer alan (vr. 236a) bir manzumesinin son beytindeki, "Hakkıyâ envâr-ı Hak'la pür oldu merkadi" mısraında vefatını önceden haber verdiği kabul edilir.

Şeyhi Osman Fazlı'nın yanı sıra başta Muhyiddin İbnü'l-Arabî olmak üzere Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Sadreddin Konevî, Üftâde ve Aziz Mahmud Hüdâyî'nin İsmâil Hakkı'nın üzerinde büyük tesirleri olduğu görülmektedir. Vahdetî Osman Efendi, oğlu Mehmed Bahâeddin, Zâtî Süleyman Efendi, Hikmetî Mehmed Efendi, Derûnîzâde Mehmed Hulûsî Efendi ve Şeyh Yahyâ Efendi yetiştirdiği halifeler arasında zikredilebilir.

Vahdeti vücûd anlayışına sıkı sıkıya bağlı olan İsmâil Hakkı, hakîkat-i Muhammediyye'nin zuhurunu ayın bir aylık hareketine benzeterek anlatır. Ona göre hakîkat-i Muhammediyye mutlak nübüvvet ve velâyeti içerir. Her nebî ve velînin nübüvvet ve velâyetten belli bir payı vardır. İlâhî bir nur olan nübüvvetin Hz. Âdem'de hilâl kadar olan zuhuru Hz. İbrâhim'de ayın on dördü gibidir. Hz. Muhammed'de bu zuhur kemale ererek ayın on beşinci gecesindeki dolunayın zuhuru gibi olmuş ve bu hakikat en kâmil anlamıyla tecelli etmiştir. Zira Hz. Peygamber insanları Hakk'ın zât, sıfat ve ef'âline davet etmiş, davet onunla zâhirde ve bâtında tamamlanmış, kendisinden sonra başka bir peygambere ihtiyaç kalmamıştır. Bu sebeple o hatmü'l-enbiyâdır. Hz. Muhammed'den sonra bu zuhur yavaş yavaş azalmaya, dolunaydan hilâle doğru gitmeye başlamıştır. Ancak ondan sonra peygamber gelmeyeceğinden nübüvvet nuru onun şeriatının aynasında parlamaya devam edecektir. Velâyet mertebesi nübüvvetin özü gibidir ve nübüvvetten öncedir. Velâyet derecelerinin sonu nübüvvet makamlarının başıdır. Nübüvvet velâyete dayanır; her nebî velîdir, ancak her velî nebî değildir. Velâyetin peygamberlerde zuhuru asalet yoluyla, onların ümmetlerinden olan velîlerde ise tebaiyyet ve veraset yoluyladır. Bu ümmette velâyete vâris olmak bakımından velâyetin ilk zuhûru Hz. Ali'de hilâl, İbnü'l-Arabî'de dolunay gibidir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî hatmü'l-evliyâdır. Ondan sonra velâyet nuru kıyamete kadar kutubların ve onlara tâbi olanların kalplerindedir. İsmâil Hakkı'ya göre zuhur bakımından "hatm" olması İbnü'l-Arabî'nin Hz. Ali'den veya Hz. Ali'nin diğer sahâbîlerden üstün olduğu anlamına gelmez. Mârifetullahtan, zâhirî ve bâtınî ilimlerden ibaret gördüğü ilmî kerâmetleri kevnî kerâmetlerden üstün

tutan İsmâil Hakkı'ya göre mârifetullah keşif ve kerâmetten üstündür. Bir velîden hârikulâde bir şey sâdır olsun veya olmasın mârifetullah şeref olarak ona yeter. Çünkü kerâmet velâyet için şart değildir.

İsmâil Hakkı sekr yerine sahvı, şathiyyât yerine temkini ve bulunulan mertebeye uygun davranmayı benimsemiş, "ene'l-hak" diyen Hallâc-ı Mansûr'u, "sırr"ı fâş ettiğine inandığı Niyâzî-i Mısrî'yi, Şeyh Bedreddin'i, birtakım Mevlevî, Kalenderî, Bektaşîler'i ve eksik taraflarını gördüğü diğer kişi ve zümreleri tenkit etmekten geri durmamıştır. Tasavvuf ehlinin ve özellikle vahdeti vücûdun aleyhinde söz söyleyen ulemâyı da tarikat adına şeriatta ihmal ve gevşeklik gösterenleri de şiddetle eleştirmiştir. Ona göre Hz. Peygamber'in nübüvvet ve velâyet nuru olmak üzere iki nuru vardır. Nübüvvet nuru şeriat nuru, velâyet nuru ise hakikat nurudur. Resûl-i Ekrem kıyamete kadar biri zâhir, diğeri bâtınla alâkalı bu iki nurla aramızdadır. Bu iki nura tâbi olmayan ve onlarla hidayet bulmaya çalışmayan kimse Peygamber'e uymayı terketmiştir.

İsmâil Hakkı Bursevî, Mevlevîliğin Şems kolu ve Bayramî Melâmîleri dışında bütün tasavvufî çevrelerde geniş kabul görmüş,

birçok eseri basılmış ve yaygın biçimde okunmuştur. Ancak Mevlevîler'in Şems kolu ve Bayramî Melâmîleri, Silsilenâme-i Celvetî adlı eserinde Hz. Peygamber'in anne ve babasının kâfir olduğuna dair rivayete yer vermesi, amcası Ebû Tâlib'in küfür üzere öldüğünü söylemesi yüzünden onu şiddetle eleştirmiş, mezarını ziyaret etmeyi dahi uygun görmemiştir. İsmâil Hakkı'nın Celvetiyye'nin Hakkıyye şubesinin kurucusu olduğu kaydedilmişse de (Bandırmalızâde, s. 38) böyle bir tarikat fiilen teşekkül etmemiştir.

Eserleri. 100'den fazla eser yazdığını belirten İsmâil Hakkı bunların bir kısmının adını da zikretmiştir. Bazı eserlerinin birden fazla ismi olması, mecmua ve vâridât türü kitaplarının birbirine karıştırılması gibi sebeplerle eserlerinin sayısı çok farklı gösterilmiştir. Hadîkatü'l-cevâmi'de altmış sekiz, Ziyâret-i Evliyâ'da elli, Yâdigâr-ı Şemsî'de 115, Osmanlı Müellifleri'nde 105, Sefîne-i Evliyâ'da 120, Kemâlnâme-i Hakkī'de 132, Türk Azizleri'nde 134 eserinin adı zikredilmektedir. İsmâil Hakkı'nın çalışmalarıyla ilgili en geniş araştırmayı yapan Sakıp Yıldız bunların

sayısını 127 olarak belirlemiştir. Ancak Sakıp Yıldız'ın listesinde de eksiklik ve tekrarlar vardır. Eserlerinin çoğu Türkçe, kırk kadarı Arapça'dır. Türkçe ve Arapça'nın karışık olarak kullanıldığı çalışmaları da vardır. Onun manzum eserlerinin yanı sıra mensur eserlerinin içinde de çok sayıda şiiri yer almaktadır. Kendisi manzumelerinin 10.000'den fazla olduğunu söyler. Hüseyin Vassâf ise bir eserinde İsmâil Hakkı'nın şiirlerinin 70.000 beyitten (Sefîne, III, 50), diğer eserinde 100.000 beyitten fazla olduğunu belirtir (Kemâlnâme-i Hakkı, s. 31). Aynı zamanda bestekâr olan İsmâil Hakkı kendisinin ve Aziz Mahmud Hüdâyî'nin bazı ilâhilerini bestelemiştir. Çalışmalarında değişik ilimlerle ilgili konular iç içe ele alındığından eserlerinin konulara göre tam bir tasnifini yapmak oldukça güçtür.

A) Tefsir. 1. Rûḥu'l-beyân* fî tefsîri'l-Ḳurʾân. 1117'de (1705) tamamlanan eserde önce vaaz olarak takrir edildiğinden mev'izaya ağırlık verilmiş, sonraki dönemlerde de mev'iza türü için önemli bir kaynak olmuştur. Müellif nüshası Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi'nde bulunan Rûḥu'l-beyân'ın (Genel, nr. 12-27) çeşitli baskıları yapılmıştır (İstanbul 1255, 1285, 1286, 1306, 1330, 1333; Bulak 1255, 1264, 1276, 1278, 1287). Eserin M. Ali Sâbûnî tarafından Tenvîrü'l-eẕhân min tefsîri Rûḥi'l-beyân adıyla yapılan özetini (Dımaşk 1988) Abdullah Öz'ün içinde bulunduğu bir heyet Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1995-1996). 2. Ta'lîka alâ evâili Tefsîri'l-Beyzâvî (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 31 [müellif hattı]). 3. Şerḥ ʿalâ tefsîri cüzʾi'l-aḫîr li'l-Ḳāḍi'l-Beyżâvî (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 28-30 [müellif hattı]). 4. Tefsîr-i Sûreti'l-Fâtiha (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 83, vr. 32b-57a). 5. Tefsîru Âmene'r-Resûl (Beyazıt Devlet Ktp., Genel, nr. 3507, vr. 44a-56b; Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 414, vr. 153b-157b). 6. Tefsîru Sûreti'l-ʿAṣr (Beyazıt Devlet Ktp., Genel, nr. 3507, vr. 63a-64b). 7. Tefsîru Sûreti'z-Zelzele (Beyazıt Devlet Ktp., Genel, nr. 3507, vr. 116a-121a). Müellif son üç risâleyi, ikinci defa hacca giderken uğradığı Mısır'da bazı âlimlerin ve meşâyihin talebi üzerine kaleme almıştır. Aynı sebeple birkaç âyeti de (el-Bakara 2/21-22; eş-Şûrâ 42/28) tefsir etmiştir (Beyazıt Devlet Ktp., Genel, nr. 3507, vr. 78a-96a). 8. Levâʾiḥ teteʿallaḳ bi-baʿżi'l-âyât ve'l-eḥâdîs̱ (Makālât-ı İsmâil Hakkı [İstanbul 1288] içinde). 9. Kitâbü'l-Mirʾât li-ḥaḳāʾiḳı baʿżi'l-eḥâdîs̱ ve'l-âyât (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 40 [müellif hattı]). İsmâil Hakkı ayrıca bazı âyetlerin kısa tefsirlerini, yer yer de bazı

hadislerin şerhlerini yapmıştır. Bu şekilde hazırlanmış müellif hattıyla birkaç mecmua vardır (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 32, 33; İÜ Ktp., AY, nr. 1363; TY, nr. 3706).

B) Tasavvuf. 1. Rûhu'lMesnevî (Şerhu'lMesnevî). Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Meṡnevî'sinin ilk 738 beytinin şerhidir (I-II, İstanbul 1285, 1287). 2. Şerhu'l - Muhammediyye (Ferâhu'r - rûh). Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin Muhammediyye'sinin şerhi olup çeşitli baskıları yapılmıştır (Bulak 1252, 1255, 1256, 1258; İstanbul 1274, 1294). 3. Tamâmü'l-feyż fî bâbi'r-ricâl. Baş tarafında tarikatların menşei, amacı, biat ve intisap, evrâd, mürşidin vasıfları, Celvetî silsilesi gibi konuların ele alındığı eserin büyük bir kısmını Osman Fazlı'nın hayatı, kerâmetleri, eserleri, değişik konuşmalarından derlenen notlar teşkil eder. Ayrıca müellifin kendisiyle ilgili bilgiler verdiği eserin edisyon kritiği Ramazan Muslu ve Ali Namlı tarafından yapılmıştır (bk. bibl.). 4. Silsilenâme-i Celvetiyye (Kitâbü's-Silsileti'l-Celvetiyye). Celvetiyye meşâyihi hakkında bilgilerin yer aldığı eserin son tarafında tarikat âdâb ve erkânından söz edilmektedir. Silsilenâme 1291'de (1874) İstanbul'da basılmış ve İlyas Efendi tarafından Latin harflerine çevrilmiştir (İsmâil Hakkı Bursevî'nin Kitâbü's-Silsileti'l-Celvetiyyesi, 1994, yüksek lisans tezi, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 5. Kitâbü'l-Hitâb. İtikad ve ibadet konularının yanı sıra çeşitli tasavvufî meseleleri ve kavramları ihtiva eder. İstanbul'da basılan eser (1256, 1292) İ. Turgut Ulusoy (İstanbul 1975) ve Bedia Dikel (İstanbul 1976) tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır. 6. Kitâbü'n-Necât. Şam'da kaleme alınan eserde tarikat, mârifet, hakikat, vahdet, Allah'ın sübûtî sıfatları, dört büyük melek, bazı büyük peygamberler, Hulefâ-yi Râşidîn, dört mezhep imamı, kerâmet, kabir ve kıyamet ahvâli, cennet ve cehennem gibi konular üzerinde durulmuştur (İstanbul 1290). 7. Şerh-i Usûlü'l-aşere. Necmeddîn-i Kübrâ'nın Uṣûlü'l-ʿaşere adlı eserinin tercüme ve şerhi olup (İstanbul 1256, 1291) Mustafa Kara tarafından sadeleştirilerek Necmeddîn-i Kübrâ'nın diğer iki eseriyle birlikte neşredilmiştir (Necmüddîn Kübrâ, Tasavvufî Hayat, İstanbul 1980, s. 33-70). 8. Tuhfe-i Recebiyye. Esmâ-i hüsnâdan

bazı isimlerin şerhi olan eser Şam Valisi Receb Paşa'ya takdim edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1374 [müellif hattı]). 9. Risâle-i Şerh-i Esmâ-i Sebʿa (Şerh-i Kelime-i Tevhîd, Kitâbü Şecereti't-tevhîd, Kitâbü't-Tevhîd). Risâlede Halvetiyye ve Celvetiyye tarikatlarında sülûkte esas

alınan lâ ilâhe illallah, Allah, hû, hak, hay, kayyûm ve kahhâr isimleri şerhedilmiştir (Millet Ktp., Şer‘iye, nr. 1252). 10. Risâletü’l-Hazarât. Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin et-Taʿrîfât’ındaki “el-Hazarâtü’l-hamsü’l-ilâhiyye” ve “el-İnsânü’l-kâmil” maddelerinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 189, vr. 136a-164b). 11. Kenz-i Mahfî. Eserde, “Küntü kenzen mahfiyyen” hadisi ele alınmış, müellifin vâridâtı ve bunların şerhlerine de yer verilmiştir (İstanbul 1290, 1307). Abdülkadir Akçiçek kitabı Gizli Hazine adıyla sadeleştirmiştir (İstanbul 1967, 1980). 12. Kitâbü Hücceti’l-bâliğa. İnsanın vasıfları, ism-i hû, vücûd-i mutlak, ruh, fenâ fillâh, esmâ-i ilâhî, erbâb-ı zâhir, sâlikin vasıfları ve sülûkün mertebeleri gibi bazı konuların yer aldığı eser Reşeḥât’ın kenarında basılmıştır (İstanbul 1291, s. 2-123). 13. Tuhfe-i İsmâiliyye. İman ve amel konularının yanı sıra bazı tasavvufî öğütleri ihtiva etmekte olup müellifin katıldığı Nemçe ve Erdel seferlerinde yol arkadaşı Lefkevîzâde Hacı İsmâil Piyâde’nin isteği üzerine yazılmıştır (İstanbul 1292, 1303). 14. Tuhfe-i Halîliyye. İman hakkındadır (İstanbul 1256, 1293). 15. Tuhfe-i Bahriyye. İsmâil Hakkı’nın zikir meclislerine katılan Has bahçeler müfettişi Bahri Hüseyin Efendi’ye ithaf edilmiştir. Hû ismi, tevhid, cem‘, fark, kara ve denizin bazı esrarı gibi konulardan bahseder (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 637/9). 16. Risâle-i Hüseyniyye. Aynı kişiye ithaf edilmiş olup Hüseyin isminin tasavvufî yorumu hakkındadır (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 637/10). Yer ve zaman belirtilmeyen bir baskısı yapılmıştır. 17. Sülûkü’l-mülûk (Tuhfe-i Aliyye). Sırât-ı müstakîm, vezirlik mertebesi, Hz. Ali’nin duası ve ibadet şekilleri gibi konuların ele alındığı eser Ali Paşa’ya sunulmuştur (Âtıf Efendi Ktp., nr. 1412/1). 18. Tuhfe-i Hasekiyye. Serhasekiyan Tûbâzâde Mehmed Ağa’ya ithaf edilen bir eserdir (DTCF Ktp., İsmail Saib Sencer, nr. 2029 [müellif hattı]). 19. Kitâbü’s-Sülûk (Tuhfe-i Vesîmiyye). Enderun ağalarından Seyyid Ahmed Vesîm için yazılmıştır (İstanbul 1240). 20. Şerh-i Ebyât-ı Fusûs. Fuṣûṣü’l-ḥikem’in “Kelime-i İshâkıyye Fassı”nın sonunda yer alan beyitlerin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1474/3). 21. Tuhfe-i Atâiyye. İnsân-ı kâmil, vahdeti vücûd, Celvetiyye tarikatı, kutub, şeriat ve tarikat ilişkisi gibi konulara dairdir (İstanbul 1304). 22. Tuhfe-i Ömeriyye. Tevhid, vahdeti vücûd, tevhidin kısımları, esmâ-i seb‘a, iman, ihsan, velâyet, nübüvvet, zikir gibi konuları ihtiva eder (İstanbul 1240). 23. Risâle-i Bahâiyye. İsmâil Hakkı’nın, oğlu Mehmed Bahâeddin için yazdığı küçük bir eserdir (Hacı Selim Ağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 476, vr. 70-75). 24. Kitâbü’ş-Şecv. Belâ, belânın sebebi ve hüzün hakkındadır

(Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 789/1 [müellif hattı]). 25. Mecîü'l-beşîr li-ecli't-tebşîr. Hz. Muhammed'in müjdeci olarak gelmesi hakkında Arapça bir eserdir (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 789/2 [müellif hattı]). 26. Vesîletü'l-merâm. Cüneyd-i Bağdâdî'nin, sahih bir sülûk ve halvetten faydalanmak için gerekli olduğunu söylediği sekiz şart ve bunların izahı, nebîler ve velîler arasındaki farklar, şeriat ve tarikata göre amel edenlerin tabakaları, ilâhî sıfatlar gibi konuları ele alır (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2260, vr. 58-97). Aynı kütüphanede Risâle fi't-tasavvuf adıyla kayıtlı eser (Lâleli, 1372/1) Vesîletü'l-merâm'ın eksik bir nüshasından ibarettir. 27. Risâle-i Nefesü'r-Rahmân. Seyyid Abdurrahman adlı bir kişiye ithaf edilen ve konuları çok dağınık olan kitap İsmâil Hakkı'nın en son çalışmalarındandır (Âtıf Efendi Ktp., nr. 1405/2). 28. Şerh-i Salavât-ı İbn Meşîş. Abdüsselâm b. Meşîş el-Hasenî'nin çeşitli müellifler tarafından defalarca şerhedilen salavatının tercüme ve şerhidir (İstanbul 1256; Bulak 1279). 29. Nuḫbetü'l-leṭâʾif. Müellifin Üsküp'te bulunduğu sırada yazdığı bu Arapça eser Zemahşerî'nin Nevâbiġu'l-kelim'inden seçmeleri, Harîrî'nin Mirʾâtü'ş-şeyyib'inin şerhini ve vâridâtını ihtiva eder (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 138 [müellif hattı]). 30. Mecmûʿatü'l-esrâr. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî, Abdullah Bosnevî Osman Fazlı Efendi'nin bazı eserlerinden seçmeleri ve İsmâil Hakkı'nın halife olarak tayin edildikten sonra Osman Fazlı'yı ziyaretleri esnasında tuttuğu Arapça notları ihtiva eder (Âtıf Efendi Ktp., nr. 1500 [müellif hattı]). Bu notlar Tamâmü'l-feyż'deki notların aynıdır. 31. Risâle-i Şem'iyye. "Âdem bir demdir" diye başlayan şiirin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 217/2). 32. Es'iletü's-Sahafiyye ve ecvibetü'l-Hakkıyye. İsmâil Hakkı'nın, Şeyh Mehmed Sahafî'nin manzum sorularına verdiği cevaplardan meydana gelen eserde zât-ı ilâhiyye ve ahadiyyet gibi konular ele alınmıştır. Nüshalarından birinin başında (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 250) sonradan yazıldığı anlaşılan "Keşfü'l-gıtâ li-ehli'l-atâ" ibaresi bulunduğundan bazı araştırmacılar bu nüshayı yanlışlıkla başka bir eser olarak göstermişlerdir. İsmâil Hakkı'nın manzum sorularına da Mehmed Sahafî Ecvibetü's-Sahafî an es'ileti'ş-şeyh İsmâil Hakkī adıyla cevap vermiştir (İÜ Ktp., TY, nr. 2208/1). 33. Es'ile-i Şeyh Mısrî'ye Ecvibe-i İsmâil Hakkı. Niyâzî-i Mısrî'nin, "Müşkilim var size ey Hak dostları eylen küşâd" mısraıyla başlayan şiirinin şerhi olup Makālât-ı İsmâil Hakkı içinde basılmıştır (İstanbul 1288, s. 3-8). 34. Kitâbü'l-Fasl fi'l-esrâr. Bazı tasavvuf

terimlerinin izahına dair küçük bir risâledir (Âtıf Efendi Ktp., nr. 1501/2). 35. Esrārü'l-hurûf (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 2537, vr. 21b-30b). 36. Risâle et-Teḥaccî fî ḥurûfi't-teheccî (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 162 [müellif hattı]). 37. Ḥaḳāʾiḳu'l-ḥurûf (Millet Ktp., Şer'iyye, nr. 1182, vr. 73b-79b). 38. Kitâbü Zübdeti'l-makāl (Hacı Selim Ağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 449). 39. Maḳālât-ı Şeyẖ İsmâʾîl Ḥaḳḳı (Mecmûʿatü'l-ẖuṭab ve'l-vâridât). 1118-1124 (1706-1712) yılları arasındaki vâridâtını ve şerhlerini ihtiva eder. Bir hâtıra defteri niteliğindeki bu Arapça eserde müellifin şiirleri, düşünceleri, bazı âyet ve hadislerin açıklamaları, hayatıyla ilgili bilgiler ve mektuplaşmaları da yer alır (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 85/2). 40. Mecmûʿa. 1122 (1710) yılındaki hac yolculuğunu da anlattığı eser, Mısır ve Hicaz'da bulunduğu sıradaki vâridâtı ve şerhleridir. Bu Arapça mecmuada Mısır ulemâsı ve meşâyihinden bir kısmına hediye ettiği risâleler de yer almaktadır (Beyazıt Devlet Ktp., Genel., nr. 3507 [müellif hattı]). 41. Kitâbü'n-Netîce. Safer-Şevval 1136 (Kasım 1723 - Temmuz 1724) tarihleri arasındaki vâridâtı ve şerhlerine dair olan eser Ali Namlı ve İmdat Yavaş tarafından Latin harfleriyle yayımlanmıştır (İstanbul 1997). İsmâil Hakkı'nın Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi'yle (Genel, nr. 66, 71, 79, 84, 86, 87) diğer bazı kütüphanelerde (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 645, Hâlet Efendi, nr. 789/3, Mihrişah Sultan, nr. 93, Esad Efendi, nr. 1667; İÜ Ktp., TY, nr. 2153, 4019, 9793; Hacı Selim Ağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdayi, nr. 468;

Âtıf Efendi Ktp., nr. 1420/2) çok sayıda vâridât türü eseri bulunmaktadır.

C) Hadis. 1. Şerḥu Nuẖbeti'l-fiker (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 35-37 [müellif hattı]). 2. Şerḥu'l-Ḥadîs̱i'l-erbaʿîn (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 38, vr. 1a-14a [müellif hattı]). 3. Şerhu'l-Erbaîne hadîsen. İmam Nevevî'nin kırk hadisinin Türkçe tercüme ve şerhidir (İstanbul 1253, 1313, 1317). Müellifin bazı hadis şerhlerini ihtiva eden risâleleri de vardır (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 41-42).

D) Fıkıh ve Kelâm. Şerḥu Fıḳhi'l-Keydânî (Âtıf Efendi Ktp., nr. 873 [müellif hattı]); Risâle-i Mesâili'l-fıkhiyye (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 161, vr. 34a-48a [müellif hattı]); Risâletü'l-Câmia

li-mesâili'n-nâfia (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 2902); Kitâbü'l-Fazl ve'n-nevâl (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 83 [müellif hattı]); İhtiyârât (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 414, vr. 134b-148b); Ecvibetü'l-Hakkıyye an es'ileti'ş-Şeyh Abdirrahmân (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, 1521/3 [müellif hattı]); Şerhu Şuabi'l-îmân (İstanbul 1304); Şerhu'l-kebâir (Rumûzü'l-künûz) (İstanbul 1257).

E) Diğer Eserleri. 1. Şerhu Mukaddimeti'l-Cezerî (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 38/7 [müellif hattı]). 2. Kitâbü'l-Furûḳ. Çeşitli ilimlere dair bazı kavram ve terimlerin açıklamasını ihtiva eder (İstanbul 1251, 1291, 1310). 3. Şerḥu Risâle fi'l-âdâbi'l-münâẓara li-Taşköbrîzâde (İstanbul 1273). 4. Mecâlisü'l-vaʿẓ ve't-teẕkîr. Üsküp'te bulunduğu sırada yaptığı vaaz ve nasihatlerini ihtiva eden Arapça bir eserdir (İstanbul 1266, 1303). 5. Kitâbü'l-Ḫuṭabâʾ (Ḫaṭîbü'l-ḫuṭabâʾ) (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 85/1 [müellif hattı]). 6. Risâle-i Gül (Risâle-i Verdiyye) (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 975/7). İsmâil Hakkı'ya ait birkaç mecmua daha mevcut olup (İÜ Ktp., TY, nr. 482; TY, nr. 1999; Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 41) bunlar genellikle şiirlerini, mektuplarını, istinsah ettiği bazı eserleri, notlarını, yer yer yaptığı tefsirleri, hadis şerhlerini ve bir kısım vâridâtını ihtiva eder (edebî eserleri için aş. bk.).

İsmâil Hakkı'ya bazı eserler nisbet edilmektedir. Bunlardan Abdülkadir Akçiçek tarafından Özün Özü adıyla sadeleştirilen (İstanbul 1963) Lübbü'l-lüb ve sırru's-sır (İstanbul 1289, 1328) üslûp olarak İsmâil Hakkı'nın eserlerinden farklıdır. Ayrıca müellif bazı kitaplarında eserlerinin isimlerini verirken böyle bir risâleyi zikretmemektedir. Kütüphane kayıtlarında Niyâzî-i Mısrî'ye de isnat edilen bu eserin Erzurumlu İbrâhim Hakkı'ya ait olması daha kuvvetli bir ihtimaldir. İsmâil Hakkı'ya nisbet edilen Risâletü Cilâʾi'l-ḳulûb da (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 82) Erzurumlu İbrâhim Hakkı'ya aittir. Şerḥu Risâleti's-Sühreverdiyye (er-Raḳīmü'l-evvel), Sühreverdî'nin eserine yazılan bir şerhin İsmâil Hakkı tarafından yapılmış istinsahıdır (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 86/1). Şerḥu Risâleti Vaḥdeti'l-vücûd li-Mevlâ Câmî, Molla Câmî'nin eserinin eksik bir istinsahı olup kenarında bazı hâşiyeler vardır (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 161/2). el-İksîrü'l-muʿaẓẓam ve'l-ḥacerü'l-mükerrem, Muhammed el-Gamrî el-Mısrî'nin (ö.

1049/1639) eserinin İsmâil Hakkı tarafından yapılmış bir istinsahı olup baş tarafında yer yer hâşiyeler mevcuttur (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 114). Yine ona nisbet edilen Münteḫabât min Minhâci'l-ʿâbidîn, Gazzâlî'nin Minhâcü'l-ʿâbidîn adlı eserinin mukaddimesinin İlyâs b. Abdullah el-İstanbûlî tarafından yapılan istinsahından ibarettir (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 88). Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi'nin mürşidin vasıfları ve riayet edeceği hususlarla ilgili eseri yanlışlıkla İsmâil Hakkı'ya nisbet edilerek Ahidnâme-i İsmâil Hakkı adıyla basılmıştır (İstanbul 1329). Abdullah Bosnevî'nin Tecelliyâtü ʿarâʾisi'n-nüṣûṣ adlı Fuṣûṣ şerhinin İngilizce tercümesi de İsmâil Hakkı'nın adıyla yayımlanmıştır (İsmail Hakkı Bursevi's Translation of and Commentary on Fusus al-Hikam, trc. Bülent Rauf, I-IV, Oxford 1986-1991). İsmâil Hakkı'ya nisbet edilen Muḫtaṣar li-Târîḫi İbn Hallikân, müridlerinden Muhammed Kalbî tarafından şeyhinin istifadesi için hazırlanmış ve ona ait bir mecmuaya yazılmıştır (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 161/1). Mecmûʿatü'l-edʿiye'nin de (Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 519) İsmâil Hakkı'ya ait olması uzak bir ihtimaldir. Tek nüshası bilinen eserin baş tarafında duaların İsmâil Hakkı tarafından seçildiğine dair ibareden başka ona aidiyetini gösteren bir işaret bulunmamaktadır. Şerḥu Kitâbi'd-Dürreti'l-fâḫire fî keşfî ʿulûmi'l-âḫire Gazzâlî'nin ölüm, kabir hayatı ve âhiret hallerine dair ed-Dürretü'l-fâḫire fî keşfî ʿulûmi'l-âḫire adlı eserinin eksik bir şerhi olup kenarında İsmâil Hakkı tarafından eklendiği anlaşılan hâşiyeler vardır (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 86, vr. 265-297). Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi'nde bulunan (nr. 17709) ve İsmâil Hakkı'ya isnat edilen Tefsîru Sûreti Yûsuf adlı eser Yâkub Afvî'ye (ö. 1149/1736) aittir. Manastırlı İsmâil Hakkı'nın Türkçe Tefsîr-i Sûre-i Yâsîn'i de (İstanbul 1316) yanlışlıkla ona nisbet edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İsmâil Hakkı Bursevî, Tamâmü'l-feyz-I (haz. Ramazan Muslu, yüksek lisans tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 66, 116-118, 121, 127, 194; a.mlf., a.e-II (haz. Ali Namlı, yüksek lisans tezi, 1994), MÜ Sosyal

Bilimler Enstitüsü, s. 10-36, 78-109, 113, 133, 137, 152, 160, 171, 194; a.mlf., Rûhu'lMesnevî, İstanbul 1287, I, 2, 83; II, 580-581; a.mlf., Mecmûa, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 41, vr. 49a, 55a, 68b; nr. 161, vr. 52a; nr. 745, vr. 162b; Beyazıt Devlet Ktp., Genel, nr. 3507; a.mlf., Nakdü'l-hâl, İÜ Ktp., TY, nr. 2153, vr. 236a; a.mlf., Tuhfe-i İsmâiliyye, İstanbul 1292, s. 2; a.mlf., Kitâbü'n-Netîce (nşr. Ali Namlı - İmdat Yavaş), İstanbul 1997, I, 26, 98-99, 102, 254, 288, 412, 444-446; II, 37, 71, 244, 338-340, 344, 345, 429-430; a.mlf., Vesîletü'l-merâm, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 243, vr. 10b; a.mlf., Kitâbü's-Silsile, İstanbul 1291, s. 100-108; Bandırmalızade, Mir'âtü't-turuk, İstanbul 1306, s. 30, 38; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 206-208; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 126-127; Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Tercüme-i Hâl-i İsmâil Hakkı (Pend-i Attâr Şerhi içinde), İstanbul 1287; Muallim Nâci, Esâmî, İstanbul 1308, s. 58 vd.; Hocazâde Ahmed Hilmi, Ziyâret-i Evliyâ, İstanbul 1325, s. 141; Mehmed Şemseddin, Yâdigâr-ı Şemsî, Bursa 1332, s. 126-135; Hüseyin Vassâf, Sefîne, III, 37-56; a.mlf., Kemâlnâme-i Hakkı, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 129; Bursalı Mehmed Tahir, Mevlânâ eş-Şeyh İsmâil Hakkı el-Celvetî, İstanbul 1329; a.mlf., Osmanlı Müellifleri, I, 28-32; Dâvûd el-Çelebî, Maḫṭûṭâtü'l-Mevṣıl, Bağdad 1927, s. 89, 231; Mehmet Ali Ayni, Türk Azizleri I: İsmâil Hakkı, İstanbul 1944; a.mlf., "İsmail Hakkı'ya Dâir Bir Tetkik Hülâsası", DİFM, II/9 (1928), s. 108-131; Abdülbâki Gölpınarlı, Yunus Emre ve Tasavvuf, İstanbul 1961 s. 229-230; a.mlf., Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1983, s. 144; Sâkıb Yıldız, L'exégète turc Ismāʿil Hakkī Burūsawī, sa vie, ses oeuvres et la méthode dans son tafsīr Rūh al-Bayān (doktora tezi, 1972), Sorbonne Üniversitesi, s. 1-315; a.mlf., "Türk Müfessiri İsmail Hakkı Burûsevî'nin Hayatı", İİFD, sy. 1 (1976), s. 103-126; H. Kâmil Yılmaz, Azîz Mahmud Hüdâyî ve Celvetiyye Tarîkatı, İstanbul 1982, s. 240-241; Hayrani Altıntaş, Erzurumlu İbrahim Hakkı, İstanbul 1992, s. 38; Mustafa Kara, Bursa'da Tarîkatlar ve Tekkeler, Bursa 1993, II, 143-149, 152-161; Günay Kut, "Ismāʿīl Ḥaḳḳī", EI² (İng.), IV, 191-192.

Ali Namlı

Edebî Yönü.

Dinî ve tasavvufî kültürünü ortaya koyan eserlerine istisnasız denecek derecede katmış olduğu çok sayıdaki manzumesinden başka mürettep bir divan sahibi oluşu, İsmâil Hakkı'nın esas şöhretini sağlayan âlim ve mutasavvıf şahsiyetine edebî bir kimlik de ilâve etmiştir. Altmış yılı aşan telif hayatı boyunca nazım ve şiir onun bütün yazı hayatını kuşatmış, dinî, tasavvufî zemindeki pek çok eserinin ayrılmaz bir unsuru olmuştur. Kendisi manzumelerinin 10.000'den fazla olduğunu haber vermektedir (Kitâbü's-Silsile, s. 103). Bu yönü dolayısıyla çağdaşı Safâî ve Sâlim'den başlayarak Fatîn Efendi'ye kadar şuarâ tezkirelerinde kendisine değişik ölçülerde yer verilmiştir.

İsmâil Hakkı, şiir ve şairlik konusunu tek başına bir mesele olarak ele almamakla beraber bu husustaki bazı görüşlerini Rûḥu'l-beyân'ında (IV, 314, 318, 429) Kur'ân-ı Kerîm'in buna dair âyetlerini tefsir ederken açıklamaktadır. Doğrudan doğruya dinî bir bakışla şiirin Allah'a itaate, zühde ve âhiret hayatına teşvik etmesi gerektiğini belirterek yalnız başına bir amaç haline gelmedikçe ve Allah'ı zikretmekten alıkoymadıkça şiirle ilgilenmenin faydalı olacağını söylemektedir. Bu vasıftaki şiirin cehalet ve sefahete engel olacağını, dolayısıyla tavsiye edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Mümin şairlerin şiirleri Allah'ın birliği ve övgüsüne yöneliktir, mânevî huzur sağlayıcıdır. Mümin olmayan şairler ise kulaklarını şeytana verir, ondan aldıkları evham ve ilhamlara kendilerinin gerçek dışı tahayyüllerini yüklerler. Bu türden olan şiir Kur'an ahkâmınca menedilmiştir. İsmâil Hakkı, mutasavvıf şairin kaleminden şiirin bir fütuhat veya bir vâridât olarak çıktığını söyleyerek mânanın şekilden daha önemli olduğunu belirtmektedir. Bu sebeple divanına Fütûhât-ı Burûseviyye adını vermiş, manzumelerinde lafızdan ziyade mânanın ifadesine özen göstermiştir.

Nazmı nesrinden daha sade olan İsmâil Hakkı'nın dili ne halk şiirindeki kadar sade, ne de klasik şiirdeki kadar yabancı terkiplerle yüklü ve külfetlidir. Divanında yer alan şiirlerinde daha çok âyet ve hadislerden yapılan iktibaslara, ifadece değişik bir şekle soktuğu bazı atasözlerinden

getirdiği irsâl-i mesellere, kısas-ı en-biyâ ve kerâmet-i evliyâya atıfla yapılan telmihlere rastlanmaktadır. Mütevazi mizacı şiirlerine mahzun ve kırgın bir ruh haliyle yansımıştır. İrşad ve tedrîs faaliyetleri esnasında gittiği bazı bölgelerde yöre halkının gösterdiği duyarsızlıktan mustarip olmuş, bu duygularını şiirlerinde çok defa zamaneden şikâyetle dile getirmiştir.

İsmâil Hakkı'nın şiirlerinde vahdet-kesret alâkası, vahdet denilen şeyin kesretin zevali olduğu, Allah'ın bütün mahlûkat üzerinde isim ve sıfatlarıyla tecellisi, en güzel ve en mükemmel yaratık olması itibariyle insanda ism-i a'zamın tecelli ettiği dile getirilir. Allah güzel olduğu için kâinatın da güzel olduğu, görünen bütün âlemin O'nun vahdet aynasındaki gölgesinden ibaret bulunduğu, kâinattaki bütün mevcudat Allah'ın varlığı ve birliğinin delili olduğuna göre ilâhî kudreti ve vahdeti hissetmeden sadece varlığı temaşa etmenin putperestlik demek olacağı gibi tasavvufun temel görüşleri etrafında döner. Aynı zamanda tasavvufî terbiye ve tarikatın bu husustaki önemli rolü, mürşid-i kâmil ve mürîd-i sâdıkın vasıfları, sûfîlere ait hal ve makamların tasnifi, tevhid ve zikrullah, Allah'ın isim ve sıfatları, Hz. Muhammed ve diğer bazı peygamberlerin özellikleri, zühd ve irfan arasındaki fark konuları üzerinde durur.

İsmâil Hakkı'nın mûsiki ile de ilgilendiğini, bazı el yazması güfte mecmualarında eserlerine rastlandığını ve özellikle Duhânî Şerif Çelebi'nin İsmâil Hakkı'ya ait çok sayıda güfteyi bestelediğini de zikretmek gerekir.

Edebî Eserleri. 1. Divan. Şeyhi Osman Fazlı'nın oğlunun 1085'te (1674) doğumu için düşürdüğü tarih manzumesiyle ilk defa Hakkî mahlasını kullandığını söyleyen İsmâil Hakkı, eserinin dîbâcesinde belirttiğine göre divanı 1098'den (1687) bu yana yazdığı şiirlerden meydana gelmektedir. Elde mevcut üç yazmasından en zengini diğer eserlerinden bazılarının da yer aldığı mecmua içindedir (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 3504, vr. 8a-94b). Toplam beyit sayısı 3153 olan bu nüshadaki şiir mevcudu 360 gazel, on bir tanesi hece vezniyle altmış altı ilâhi, elli dört rubâi, elli müfred, bir mesnevi, bir tahmis, iki terkibibend, bir terciibend ve değişik şekilli on dokuz manzumeden ibarettir. Divanda ayrıca on yedi Arapça ve iki Farsça şiir bulunmaktadır. Divanın diğer iki yazmasından biri Süleymaniye (Hâşim Paşa, nr. 77), diğeri Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler (Genel, nr. 745) kütüphanelerinde kayıtlı olup ilkindeki beyit sayısı 3034, ikincisinde

2283'tür. Divanın her ikisi de Beyazıt Devlet Kütüphanesi nüshasına dayanan iki baskısı yapılmıştır (Bulak 1257; İstanbul 1288). Bu üç yazma nüshası

üzerinden tenkitli metni Murat Yurtsever tarafından doktora tezi olarak hazırlanmış (İsmâil Hakkî Divânı [İnceleme-Metin], Bursa 1990) ve inceleme kısmı yeniden düzenlenmek suretiyle basılmıştır (bk. bibl.). 2. Mi'râciyye. 1121'de (1709) Bursa'da yazılan 477 beyitlik manzume sanatlı ifadesi, muhteva zenginliği ve dile getirdiği yüksek duygularla edebiyatımızın diğer mi'râciyyeleri arasında seçkin bir yere sahiptir. Çeşitli nüshaları içinde Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi'ndeki (Genel, nr. 124) müellif hattı ile olan tezhipli yazma yanında yine kendi yazısıyla olan bir diğer nüsha (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1790, vr. 66b-82b) özellikle kaydedilmeye değer. Eserin 1267'de (1851) İstanbul'da yapılmış bir baskısı vardır. Mesnevi şeklinde yazılan eserin diğer mi'râciyyelerle birlikte işlediği motifler bakımından karşılaştırmalı olarak tahlil ve değerlendirmesi Metin Akar tarafından yapılmıştır (Türk Edebiyatında Manzum Mi'racnâmeler, s. 171-172; ayrıca bk. İndeks). 3. Manzûmât. İsmâil Hakkı'nın 1117 (1705) yılında kaleme aldığı 150'yi aşkın manzumesini kendi el yazısı ile kaydettiği bu mecmua Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Hâlet Efendi, nr. 789, vr. 222b-252b). Çeşitli eserlerinde dağınık olarak yer alan şiirleri ise Mahmud Nâsıh tarafından bir araya getirilmiştir (Sübhatü's-sâlikîn, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 1700).

Şerhleri. 1. Ferâhu'r-rûh. Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin Muhammediyye adlı eserine yaptığı geniş hacimli şerhtir. 1105'te (1694) kaleme alınan şerh İsmâil Hakkı'nın en çok aranan, yazma nüshaları ve baskıları en fazla olan eseridir. Müellif hattı ile nüshası Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi'nde bulunan şerhin (Genel, nr. 59-61) toplam altı baskısı yapılmıştır (Bulak 1252, 1255, 1256, 1258; İstanbul 1274, 1294). Kitabın Latin harfleriyle sadeleştirilmiş bir yayını da vardır (Ferâhu'r-Rûh, haz. Mustafa Utku, İstanbul 2000). 2. Rûhu'lMesnevî. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin Meṡnevî'sinin ilk 738 beytinin şerhidir. Gördüğü rüyalar ve aldığı mânevî işaretler üzerine yaptığını belirttiği şerhe sık sık kendi şiirlerinden de parçalar katmıştır. Müellif hattı nüshası Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi'nde bulunan (Genel, nr. 72-74) bu hacimli şerhin de

ikişer cilt halinde yapılmış iki baskısı vardır (İstanbul 1285, 1287; eser üzerinde şu çalışmalar yapılmıştır: Muti Akkoyun, Rûhü'lMesnevî'deki Metod ve Mesnevî'nin İlk On Sekiz Beyti, yüksek lisans tezi 1985, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ahmet Sevgi, "İsmail Hakkî Bursevî'nin Mesnevî Şerhi'nde (I. cilt) Müellife Ait Manzum Parçalar", VII. Millî Mevlânâ Kongresi. Tebliğler, Konya 1994, s. 43-48). 3. Kitâbü'l-Envâr. Doksan dokuz beyitlik bu kaside içinde geçen tasavvufî ıstılahların yine kendisi tarafından yapılmış şerhiyle birliktedir. Müellifin 1121'de (1710) kaleme aldığı eserin kendi hattı ile bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Mihrişah Sultan, nr. 189). Nevin (Gümüş) Mete eser üzerinde doktora çalışması hazırlamış (İsmail Hakkî Bursevî'nin Diğer Eserlerine Müracaatla, Kitabü'l-Envar Şerhi ve Şerh Metodu, 1998, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), M. Murat Yurtsever de eseri bir makaleye konu etmiştir ("İsmâîl Hakkî Bursevî'nin Kitâbü'l-Envârı", Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, VII/7 [1998], s. 279-296). 4. Şerḥ-i Naẓmü's-sülûk. İbnü'l-Fârız'ın Naẓmü's-sülûk (et-Tâʾiyye) adlı kasidesinin ilk dört beytinin şerhi olup müellif hattı nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Mihrişah Sultan, nr. 189/1). 5. Şerh-i Pend-i Attâr. Ferîdüddîn-i Attâr'a isnat edilen Pendnâme'ye yaptığı geniş hacimli bir şerhtir. Müellif hattı nüshası Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi'nde bulunan şerh (Genel, nr. 68-69) çok rağbet görmüş olduğundan çeşitli yazma nüshaları bulunduğu gibi iki de baskısı vardır (İstanbul 1250, 1287). Eser üzerinde bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (Rafiye Duru, Bursalı İsmâil Hakkı'nın Şerh-i Pend-i Attar'ı [İnceleme-Metin], Ege Üniversitesi, 1998, Sosyal Bilimler Enstitüsü). 6. Şerh-i Ebyât-ı Hacı Bayrâm-ı Velî. Hacı Bayrâm-ı Velî'nin, "Çalabım bir şar yaratmış" mısraı ile başlayan manzumesinin şerhi olup müellif hattı nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Esad Efendi, nr. 1521/1). 7. Şerh-i Ebyât-ı Yûnus Emre. Yunus Emre'ye atfedilen iki şathiyye ile iki ilâhinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1521/2, 4, 6, 7 [müellif hattı]). 8. Şerh-i Nazm-ı Ahmedî. İsmâil Hakkı'nın, şairinin hangi Ahmedî olduğunu bilmediğini belirterek şerhettiği hece vezniyle yazılmış yedi beyitlik bu şathiye Dukakinzâde Ahmed Bey'e (X./XVI. yüzyıl) aittir. Müellif hattı nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Mihrişah Sultan, nr. 189/1, vr. 103a-106a; Esad Efendi, nr. 1521, vr. 81b-86a). İstanbul'da basılan (1330) şerh, Cemal Kurnaz ve Mustafa Tatçı tarafından da neşredilmiştir (Bitmemiş Ot Dibinde Doğmadıcak Bir Göcen: Şerh-i Nazm-

ı Ahmed, Ankara 2000). 9. Şerh-i Nazm-ı Hayretî. Bu mutasavvıf şairin, “Sînemin bâğında bitmiş bir ağaçta dört dal” mısraı ile başlayan manzumesine şerhtir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 2749/5’tekinden başka Hacı Selim Ağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdâyî’de üç nüshası daha vardır). 10. Şerh-i Ebyât-ı Hasan-ı Kādirî. Çağdaşlarından olduğu anlaşılan bu mutasavvıf şairin, “Bu gönül hem Hak’tadır hem anda Hak” mısraı ile başlayan manzumesinin şerhi olup İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’ndeki (TY, nr. 3339/3) nüshadan başka Süleymaniye Kütüphanesi’nde de iki nüshası mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

İsmâil Hakkı Bursevî, Rûḥu’l-beyân, İstanbul 1333, IV, 314, 318, 429; a.mlf., Kitâbü’s-Silsile, İstanbul 1291, s. 103; Mecmûa, Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 650, vr. 37b; Ahidnâme-i Hakkī, İstanbul 1329, s. 14; Safâî, Tezkiret, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2549, vr. 77a; Belîğ, Nuhbetü’l-âsâr, s. 87; Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, II-III, 683; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 227-229; Râmiz, Âdâb-ı Zurefâ (nşr. Sadık Erdem), Ankara 1994, s. 81; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 126-127; Sahaflar Şeyhizâde Esad, Bağçe-i Safâendûz, İÜ Ktp., TY, nr. 2095, s. 35; Hammer, GOD, IV, 135-137; Fatîn, Tezkire, s. 62-63; Mehmet Ali Ayni, Isma’il Hakkı, philosophe mystique, Paris 1933, s. 89-91; a.mlf., Türk Azizleri I: İsmail Hakkı, İstanbul 1944, s. 223-237; Sadeddin Nüzhet Ergun, Antoloji, İstanbul 1942, I, 148; TYDK, III, 644-645; Vasfi Mahir Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1970, s. 554, 573; Sakıb Yıldız, L’exégète turc İsmaʿil Haḳḳī Burusawī. sa vie, ses oeuvres et la méthode dans son tafsīr Rūh al-Bayān (doktora tezi, 1972), Sorbonne Üniversitesi, tür.yer.; Metin Akar, Türk Edebiyatında Manzum Mi‘râcnâmeler, Ankara 1987, tür.yer.; Abdurrahman Güzel, Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı, Ankara 2000, s. 417-420.

M. Murat Yurtsever

İtikadî Görüşleri.

Akaid konularında genellikle Ehl-i sünnet'e mensup olduğunu söyleyen İsmâil Hakkı Bursevî tasavvufta Muhyiddin İbnü'l-Arabî ekolüne bağlı olduğundan bilgi bahsi, ulûhiyyet, nübüvvet ve âhirete ilişkin meselelerde farklı görüşler benimseyip Sûfiyye akaidinin temsilcileri arasında yer alır. Ona göre "Ehl-i sünnet" kavramı Hz. Peygamber'in, ashabın ve tasavvuf erbabının sünnetine tâbi olanları ifade eder; "ehl-i bid'at" ise bunlara muhalefet edip cüz'î akla uymayı benimseyenleri anlatır. Böylece İsmâil Hakkı sünnetin kapsamına meşâyihin görüş ve davranışlarını da dahil eder

(İsmâil Hakkı Bursevî, Rûḥu'l-beyân, I, 169; IV, 192). Bursevî'nin belli başlı itikadî görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür:

Bilginin zâhirî kaynakları yanında bâtınî kaynakları da mevcut olup bunlar vahiy ve ilhamdan ibarettir. Ledünnî veya keşfî adı verilen bu bilgilere sadece amel-i sâlih işleyen takvâ sahipleri ulaşır. Vahiy ve ilham, doğrudan doğruya Allah'tan alınması bakımından aynı olmakla birlikte edebe riayet etmek amacıyla vahyin peygamberlere, ilhamın ise velîlere mahsus olduğu söylenir. Kişi kemale erince ilâhî feyizleri almaya elverişli hale gelir ve açık bir şekilde Allah'tan bilgi aldığını farkeder. Bunun Allah'tan geldiğini bilmek için başka bir bilgiye de ihtiyaç duymaz. Bu tür bilgiyi reddetmek insanı cehenneme götüren davranışlardan birini oluşturur (a.g.e., II, 285; V, 271, 275; VIII, 344). Keşif ve ilham yoluyla elde edilen bilgiler peygamberlerin tebliğleriyle ilgili tereddütleri ortadan kaldıran bir mahiyet arzeder. Nitekim keşfen sabit olan bir hadis, isnad zincirinin bulunmamasına rağmen hadisçilerin rivayet ettiği hadisten daha sahihtir, zira keşif ehli hadisi doğrudan doğruya Hz. Peygamber'den alır (İsmâil Hakkı Bursevî, Kenz-i Mahfî, s. 10). Keşfî bilgiler naslarda haber verilen gayb âlemiyle ilgili problemlerin çözülmesinde de kullanılabilir (İsmâil Hakkı Bursevî, Rûḥu'l-beyân, IX, 185).

Allah'ın zâtı ve sıfatları konusunda bilgi edinmek için en önemli kaynak Kur'ân-ı Kerîm'dir. Bu alanda kesin bilgiye ulaşmak, ilâhî isimleri sürekli zikredip bütün benliğiyle bu noktada yoğunlaşmak sayesinde mümkün olur. Bunu tam olarak gerçekleştiren kişinin kabiliyetine göre ilâhî isimlerle ruhu arasında bir ilişki meydana gelir, ilâhî ve kevnî sırlara dair bilgilere ulaşır (a.g.e., III, 307). İlâhî feyizlere mazhar olan kişi sonunda Allah'tan başka hiçbir varlığın bulunmadığını, kâinatın ilâhî tecellilerden ve mâsivânın

hayallerden ibaret olduğunu anlar. Tevhidin hakikati olan “lâ mevcûde illallah” derecesinde bulunan kişi öyle bir makama yükselir ki onda kul rab olur ve her şeyi Allah ile aynı görür. Bu noktaya erişen insan kendini yokluk mertebesinde bulur, böylece Allah ile halvet hali gerçekleşir ve kenz-i mahfî adı verilen ilâhî bir makam zuhur eder. Vahdet makamı olan bu halde kulun varlığı ortadan kalkar ve sadece Allah’ın varlığı kalır (a.g.e., VI, 402; İsmâil Hakkı Bursevî, Kitâbü’l-Hitâb, s. 162-163; a.mlf., Kenz-i Mahfî, s. 155).

Tevhidin “lâ ilâhe illâ hû, lâ ilâhe illâ en-te, lâ ilâhe illâ ene” şeklinde üç mertebesi bulunduğu gibi şirkin de açık, gizli ve en gizli üç derecesi vardır. Açık şirk puta tapmaktır. Bundan kurtulmanın tek yolu tevhiddir. Gizli şirk, dünyaya ve nefis arzularına meylederek rubûbiyyetin dışındaki şeylere iltifat etmektir. Bundan kurtulmanın yolu “bir”i “bir” için “bir”le birlemektir (vahdâniyet). Gizli şirk seçkin kullar için söz konusudur. En gizli şirk ise Allah’tan başka varlık görmek ve benliğin mevcudiyetine inanmaktır. En seçkin kullara ait olan bu şirkten kurtulmak nâsûtiyyeti yok edip lâhûtiyyette bekā bulmakla (vahdet) mümkündür (İsmâil Hakkı Bursevî, Rûḥu’l-beyân, II, 219).

İlâhî isim ve sıfatlar, Allah’ın yaratıklarla ilişki kurmasını sağlayan ve zâtıyla yaratıkları arasında bir tür perde fonksiyonu gören vasıtalardır. Esasen Allah için biri ahadiyyet, biri de vâhidiyyet olmak üzere iki mertebe vardır. Birincisinde Allah her türlü nitelikten müstağni olan mutlak varlıktır. İkincisinde ise isim ve sıfatlar alarak kulları tarafından bilinmesi mümkün hale gelir. İsimler ve sıfatlar tevkīfîdir. İlâhî kelâm harf ve seslerden oluşmadığı halde Hz. Mûsâ duyduğu kelâmın Allah’a ait olduğu konusunda zaruri bir bilgiye sahip kılınmış, sanki bütün varlığıyla onu algılamıştır. Âhirette de ilâhî kelâmın duyulması bu şekilde gerçekleşecektir (a.g.e., VI, 322). Haberî sıfatlar mecazi anlam taşır. Allah zâtıyla değil zâtının nurları ve sıfatlarının tecellileriyle her yerde mevcuttur. Allah, zâtını ve sıfatlarını yaratıklara tanıtırken azamet ve kibriyâ konusunda zihinlerinde oluşan kavramları seçmiş ve kibriyâsını anlatırken arştan söz etmiştir. Velî kullarının kalpleri onun arşıdır, bütün sıfatlarıyla onlara istivâ etmiştir (a.g.e., I, 403-404; V, 365; VI, 101; VIII, 166).

Mutlak olarak bütün oluşlardan sıyrılmak anlamında tam bir “insilâh” vuku

bulup beşeriyet halinin yok olmasından sonra insanın Allah'ı dünyada kalp gözüyle (basîret) görmesi mümkündür. Peygamberler, hatta velîler bu dünyada Allah'ı kalp gözüyle görmüşlerdir. Madde âlemini aşan Hz. Peygamber ise cisim sûretine bürünen sırrı ve ruhuyla, yani basar ve basîretiyle keyfiyetsiz olarak rabbini görmüştür. Allah'ın rüyada görülmesi de mümkündür, zira rüyada gören göz değil kalptir. Nitekim seleften pek çok kimsenin Allah'ı rüyada gördüğü nakledilmiştir (a.g.e., III, 77-80, 232; V, 122; IX, 222). Âhirette herkes Allah'ı inandığı gibi, insân-ı kâmil olanlar ise tam olarak göreceklerdir.

Peygamber, ilâhî feyizleri vasıtasız bir şekilde alma kabiliyetine sahip olan kimsedir. İnsanın Allah'ın yeryüzündeki halifesi olmasının mânası da budur. Bütün insanlar Allah'ı bilmek için aklı kullanmakta eşit oldukları halde peygamberler kalplerinde açılan bir yolla vahiy alarak diğer insanlardan ayrılır. Peygamberlerin hepsi insanları inkâr, şirk, bilgisizlik, kötülük ve ahlâksızlıktan kurtarıp Allah'ın varlığını ve birliğini, bilgi üretmeyi, iyilik yapmayı ve erdemli olmayı öğretmek suretiyle onları yüce değerlerle bezemişlerdir. İlâhî kitapların özeti bundan ibarettir (a.g.e., I, 181, 224, 439; IV, 425; V, 257; VI, 323; VIII, 228). Allah'ın peygamberleri göndermesinden maksat Hz. Muhammed'in varlığıdır. Önce gönderilen peygamberler insanlara onun nübüvvetini müjdelemeye yönelik bir hazırlık safhası teşkil etmişlerdir. Zira ilk defa "akl-ı evvel" veya "felek-i a'lâ" diye de bilinen Hz. Muhammed'in ruhu yaratılmıştır. Yaratıkların ilki ve aslı olduğundan ona ümmî denilmiştir. Ölüleri diriltmek gibi pek çok mûcizesi vardır. Çelişki taşımayan Kur'an gibi hacimli bir kitabı getirmesi onun ilmî mûcizesini oluşturur. Ebeveyni diriltilmiş ve ona iman ettikten sonra tekrar âhirete intikal etmiştir.

Resûlullah örfî anlamda son peygamber olmakla birlikte nübüvvetin "Allah'tan haber vermek" şeklindeki asıl anlamı dikkate alınırsa peygamberlik kıyamete kadar devam edecektir. Hâtemü'n-nebiyyîn oluşu nübüvvetinin çocuklarına intikal etmediği anlamına gelir. Allah'tan doğrudan haber alanlara, Cebrâil vasıtasıyla vahye mazhar olanlar tarzındaki örfî anlamıyla nebî değil velî denilir. Şu halde gerçek anlamda nübüvvet sona ermeyip ümmet içindeki velîler aracılığıyla devam etmektedir (a.g.e., I, 217; II, 245; III, 253, 255; VII, 187; IX, 501). Her mümin bir velîdir, ancak velâyetin en yükseği fenâ mertebesine erişip

Allah’la bekā bulmaktır. Hz. Peygamber’in vârisi olan velîler kâinatın mânevî direkleridir. İnsan ruhu bedenini terkedince ceset çürüyüp dağıldığı gibi velâyet sona erip artık velî zuhur etmeyince kâinat dağılacak ve kıyamet kopacaktır. Allah’a ve peygamberlere imanın yanı sıra velîlere de inanmak gerekir. Kesbî olduğu zannedilirse de esasen nübüvvet gibi velâyet de vehbîdir. Vasıtasız bir şekilde Allah’la irtibat kuran velîlerin getirdikleri bilgilere “ilham âyetleri” veya “bâtınî vahiy” denilir. Peygamberler

müstakil bir şeriat getirdikleri halde velîler bu şeriatı açıklayıcı bilgilere mazhar olurlar. Peygamberlere gelen vahiylere iman etmek gerektiği gibi müminlerin bunlara da inanması gerekir. Meleklerle daima irtibatlı olan velîler bu sayede gaybı bilirler, hatadan korunmuş olup bütün varlıklar emirlerine âmâde olur. Kerâmetler hem velâyeti hem de Hz. Peygamber’in nübüvvetini kanıtlar. Kerâmetlerin en önemlisi ilmî olanıdır, zira hârikulâde olaylardan ibaret olan kevnî kerâmetlerin benzerleri Ehl-i kitabın ruhbanları veya doğuştan güçlü bir ruhî yapıya sahip kılınan kişiler tarafından da ortaya konabilir. Mârifetullaha ilişkin bilgilerle insanları irşad edip sâlih birer kul haline getirmek ise en büyük ilmî kerâmettir (a.g.e., III, 316, 333, 355-356; IV, 51, 56, 61-62, 80-81, 205, 225, 447; V, 268, 393; VII, 70, 105, 407; VIII, 39, 264, 470; IX, 12; X, 12-13, 201).

Müstakil bir cevherden ibaret olan ruh ölümden sonra da mevcudiyetini sürdürür. Nasların haber verdiği âhiret âleminin gerçek olabileceğini kabul etmek aklın gereğidir. Allah ölenleri kabirlerinde diriltir ve nimetle azabı hissetmelerini mümkün kılacak şekilde onlara hayat verir, böylece onlar sorulan soruları anlayıp cevap verecek bir hale gelirler. Ölüm insanların aklî melekelerinde bir değişiklik meydana getirmez, çünkü aklî melekeler ruha ait niteliklerdir. Bazı büyük sûfîlerin söylediğine göre cehennem ehli azap görürken zaman zaman Hz. Peygamber’in şefaatinin bereketiyle uyuyarak azaptan kurtulurlar ve bu onlar için büyük bir rahmet olur. Keşfen bilinen bu husus uzak bir ihtimal değildir. Kâfirlerin bedenleri ve ruhları uzun devirler boyunca yandıktan sonra gerçeği görmelerine engel olan perdeler kalkar, böylece âriflerin dünyada gördükleri cemalin izlerini görürler. Bu onların, içinde bulundukları azabın hafiflemesine vesile olur. Zira cemalin izlerini müşâhede ederken yanmak nerede ise hissedilmez. Hz. Yûsuf’un güzelliğini seyreden kadınların ellerini bıçakla kestikleri halde acı hissetmeyişleri bunu kanıtlayan örneklerden birini teşkil eder (a.g.e., I, 258;

II, 94; III, 69, 70; IV, 461; V, 479, 485; VII, 415-416, 457; VIII, 423; IX, 126, 205).

Hakkında had cezası ve açık azap haberi bulunan günahlar büyük günahlardır. Bütün günahlar nefsin arzularına uymak ve dünyayı sevmekten kaynaklanır. Haramlara ve helâllere dair hükümleri reddetmek, Hz. Peygamber'in yanı sıra diğer peygamberlerle alay etmek veya onları küçümsemek, velîleri inkâr etmek ve ilâhî buyrukları meşakkatli bulmak tekfir edilmeyi gerektiren hususlardandır (a.g.e., I, 179; II, 348; III, 394; IV, 68).

Büyük çapta Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin tesirinde kalan İsmâil Hakkı Bursevî'nin, keşfi hemen hemen vahiyle eşdeğer sayması ve bütün dinî meselelerin çözümünde kullanılabilecek kesin bir bilgi kaynağı olarak kabul etmesi, vahdeti vücûd teorisine gerçek tevhid nazarıyla bakması ve bu konuda sahih olmayan bazı rivayetlere dayanması, gerçek anlamıyla nübüvvetin sona ermediğini savunup peygamberle velîleri paralel çizgilerde telakki etmesi, kâfirlerin cehennemde zaman zaman azaptan kurtulabileceklerine ve bir şekilde ilâhî cemali müşâhede edebileceklerine keşfe dayanarak inanması, onun genel çerçevede Ehl-i sünnet akaidinden ayrıldığı noktaları oluşturur. İsmâil Hakkı'nın zâhirî mânadan mecazi mânaya gitmemek gerektiğini savunmasına rağmen görüşlerini kanıtlamak için nasları çok defa uzak te'villere tâbi tuttuğu dikkatten kaçmamaktadır. Döneminden itibaren gerek tasavvuf çevrelerinde gerekse medreselerde eserleri okunduğundan İsmâil Hakkı'nın etkilerinin oldukça yaygın olduğunu söylemek mümkündür. İlâhiyyât konularına ilişkin görüşleri İbrahim Çapak tarafından incelenmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

İsmâil Hakkı Bursevî, Rûḥu'l-beyân, İstanbul 1389, tür.yer.; a.mlf., Kitâbü'l-Ḫitâb, İstanbul 1256, s. 4-20, 37, 43, 47-52, 59-62, 66-67, 72-79, 81, 95-97, 104-105, 111, 115, 121, 127-133, 136, 138, 142, 162-163; a.mlf., Kenz-i Mahfî, İstanbul 1980, s. 10-11, 16-28, 30-36, 43-44, 67-69, 155;

a.mlf., Kitâbü'n-Netîce (nşr. Ali Namlı - İmdat Yavaş), İstanbul 1997, I, 71, 206, 268; II, 225, 294, 382; Mehmet Ali Ayni, Türk Azizleri I: İsmail Hakkı, İstanbul 1944, s. 120, 161, 219-220; el-Muʿcemü'ṣ-ṣûfî, s. 579; Cağfer Karadaş, İbn ʻArabî'nin İtikadi Görüşleri, İstanbul 1997, s. 26, 30, 53-55, 80-81, 91-95; İbrahim Çapak, Bir Din Felsefesi Problemi Olarak Bursalı İsmail Hakkı'da Ulûhiyyet (yüksek lisans tezi 1997), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 123; Ahmed Saîd Süleyman, "Vaḥdetü'l-vücûd ve baʿżu'l-efkâri'l-Bâṭıniyye fi'l-kütübi't-Türkiyye li-İsmâʿîl Ḥaḳḳī el-Bursevî", Câmiʿatü'l-Ḳāhire Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, XXX/1-2, Kahire 1968, s. 1 vd.

Yusuf Şevki Yavuz - Cağfer Karadaş

İSMAİL HAKKI İZMİRLİ

(bk. İZMİRLİ, İsmail Hakkı).

İSMÂİL HAKKI TEKKESİ

Bursa’da XVIII. yüzyıl başlarında kurulmuş tekke.

Bursa’da Tuzpazarı semtinde Tekkemescidi sokağında bulunmaktadır. Hikmetîzâde Dergâhı, Sırrî Zâviyesi, İsmâil Hakkı Âsitânesi ve İsmâil Hakkı Hankahı isimleriyle de anılır. İsmâil Hakkı Bursevî’nin 1096’da (1685) Bursa’ya geldiğinde oturduğu evle evine bitişik çilehâne, misafirhâne, semâhâne ve camisinden oluşan külliyeden bugün sadece çilehâne, türbe, hazîre ve çeşme ayakta kalabilmiştir.

İsmâil Hakkı, Üsküdar’da ikamet ederken serhakîm Derviş Ali Efendi’nin Bursa’daki tedrîs ve irşad görevine bıraktığı yerden devam etmesini rica eden mektubunu alınca Bursa’ya dönerek eski zâviyesine yerleşmiştir (1135/1723). Önce mevcut kitaplarıyla bir kütüphane kurmuş, daha sonra birikmiş parasının bir kısmını sadaka olarak dağıtıp geri kalanıyla zâviyesini genişletmeye ve bir cami inşa etmeye başlamıştır. Tekke ve cami dokuz ay gibi kısa bir zamanda tamamlanmıştır (28 Şevval 1135 / 1 Ağustos 1723). Cümle kapısındaki kitâbede caminin tamamlandığına dair İsmâil Hakkı’nın bir manzumesi yer almaktadır ve tarih beyti şöyledir:

“Kāle li’t-târîhi bânîhü’l-fakīr / Temme beytullāhi sallû va‘büdû” (1135).

Fevkanî tarzda, kâgir, üstü ahşap ve kiremit örtülü, ahşap minareli ve minbersiz olarak inşa edilen caminin çevresindeki oda sayısı 1153’te (1740) Hikmetî Mehmed Efendi’nin meşihati sırasında dokuza çıkarılmış ve burada fukaranın ve tekke dervişlerinin iâşeleriyle barınmalarının sağlanması için görevli tayin edilmiştir. Ancak yiyecek ve içecek kâfi gelmediği ve caminin de vakfı olmadığından Hüdâvendigâr Vakfı ziyadesinden günlük 80 akçe ayrılmıştır.

1843’te Bursa’daki tekkelerin tamiri esnasında onarılan tekke zamanla harap olmuş, 1900 yılında Bursa İdâre-i Vilâyet Meclisi âzası Hacı Ali Paşa’nın başkanlığında kurulan bir heyet tarafından ve devrin valisi Halil Paşa’nın himayesinde yeniden tamir edilmiştir. Ancak yıkılan ahşap minare

yenilenmemiştir. 1910’da Ahmed Rüşdü Efendi tarafından tekrar onarılan cami kıymetli halılarla tefriş edilmiş ve duvarları nefis yazılarla süslenmiştir. Günümüzde bunlardan herhangi bir iz kalmamıştır. Tekkelerin kapatıldığı sırada (1925) yalnız caminin açık tutulduğu külliyeden geri kalan eski binalarla hücreler yenilenmiş, cami avlusunun doğu ve batı yönünde modern ek binalar inşa edilmiş ve dinî tedrîsat yapan öğrencilerin mesken ve dershaneleri olarak hizmete sunulmuştur. Albert Gabriel külliyeyi oluşturan binaların bir sanat değeri bulunmadığına, fakat tekkenin Bursa’nın dinî ve sosyal hayatında önemli bir yeri olduğuna işaret eder.

İnşasından 1843’teki ilk tamirine kadar bir asrı aşkın süreyle cami ve tekkeye herhangi bir vakıf yapılmamıştır. Ancak Vakıflar Genel Müdürlüğü’nde bulunan 17 Cemâziyelâhir 1263 (1 Haziran 1847) tarihli belgeden büyük bir vakfa sahip olduğu öğrenilmektedir. Bu belgede, Bursa’da Tekkemescidi mahallesinde vâki İsmâil Hakkı Hankahı demekle meşhur Hikmetî Sırrî Zâviyesi Vakfı’nın şahsiyeti ve zâviyedarlığı ile türbedarlığının tevcihleri kayıtlı ise de vakfiye bulunmamaktadır. Yine bu belgeden, tekkenin dervişleriyle hâcegân-ı Dîvân-ı Hümâyun’dan Darphâne-i Âmire emini, Hüseyin Hüsnü Bey’in mahdumları Abdullah ve Ahmed Kâmil beylerin tekke için Bursa’da Balıklı karyesi hududu dahilinde vakıflarıyla birlikte 3951 dönüm araziyi vakfettikleri ve vakfiyesinin de bulunduğu anlaşılmaktadır.

1964 yılında eski semâhânenin olduğu yerde yeniden inşa edilen cami bugün yine on altışar basamaklı ve çift taraflı merdivenle çıkılan, son cemaat yeriyle birlikte 13,85 × 21,75 m. ölçüsünde ahşap tavanlı ve kiremit çatılı olan bu yapının mahfili, son cemaat mahallinden başlayarak önde kare kesitli iki ahşap ayak üzerine oturmaktadır. Mahfil kirişindeki çiçek motifli pervaz mâbede ayrıca bir zenginlik katmaktadır.

Çilehâne İsmâil Hakkı’nın oturduğu evin altında penceresiz ve bacasız, mağarayı andıran özellikte dar bir hücreden ibarettir. 4,5 × 3,65 m. ölçüsünde ve üzeri tonozla örtülü bu bölüm kemer alınlıklı bir kapıdan girilen üç adet nişten oluşmaktadır.

Camiye çıkılan iki taraflı taş merdivenin altındaki çeşme, parmaklıkları, ayna taşı, musluğu ve kitâbesiyle İsmâil Hakkı Külliyesi içinde ilk halini

muhafaza eden tek yapıdır. Duvar ve kemeri tuğladandır. Vaktiyle çeşmeye ait bir hazne bulunduğu belirtiliyorsa da bugün hazneye ait bir iz görülmemektedir. Çeşmenin kitâbesinde İsmâil Hakkı tarafından yazdırılan şu beyitler yer almaktadır: “Kāle mücri'l-mâi Hakkī fi's-sebîl / Hâzihî aynün li-mâi's-selsebîl / Pîşgâh-ı ma‘bed-i rûşende bu / Su çemenzâr-ı safânın zeynidir / Nûş eden dilteşneler de Hakkıyâ / Çeşme-i âb-ı hayâtın aynıdır” (1135).

İsmâil Hakkı'nın caminin kıble tarafında bulunan kabri 1900 yılına kadar harap ve bakımsız bir halde iken Hacı Ali Paşa'nın yardımıyla tamir edilmiş, mermerden bir mezar yaptırılarak çevresi demir parmaklıklarla örtülmüştür. Eşi Âişe Hanım ve oğlu Mehmed Bahâeddin Efendi ile birlikte muhiblerinden Mahmud Nâsıh ve postnişinlerinden büyük bir kısmının yer aldığı hazîrede on sekiz kabir bulunmaktadır. Mısrî Âsitânesi şeyhi ve Yâdigâr-ı Şemsî müellifi Mehmed Şemseddin Efendi, İsmâil Hakkı'nın ölümünden üç yıl önce yazdığı Nakdü'l-hâl adlı eserindeki manzumelerden birinin son mısraının onun ölüm tarihini verdiğini tesbit etmiş ve bu manzumeyi bir taşa yazdırarak mezarının ayak ucuna astırmıştır.

İsmâil Hakkı Tekkesi'nde meşihat görevinde bulunan şeyhler şunlardır: Mehmed Bahâeddin Efendi (ö. 1138/1726), Hikmetî Mehmed Efendi (ö. 1165/1752), Mehmed Emin Efendi (ö. 1817), Mehmed Bahâeddin Efendi (ö. 1818), İsmâil Hakkı b. Mehmed Emin Efendi (ö. 1844), Mehmed Hikmet Efendi (ö. 1855), Mehmed Rif‘at Efendi (ö. 1856), İsmâil Hakkı b. Hikmet (ö. 1868), Mehmed Ali Rıfkī Efendi (ö. 1897), Mehmed Fâik Efendi (ö. 1906), Selâmeddin Efendi, Üftâde Dergâhı şeyhi Üftâde Efendi, Hâfız Bahâeddin Efendi, Cemâleddin Efendi, Hacı Ahmed Rüşdü Efendi, Mısrî Dergâhı şeyhi Mehmed Şemseddin (Ulusoy) Efendi (ö. 1936).

BİBLİYOGRAFYA

İsmâil Hakkı Bursevî, Hayâtü'l-Bâl, Süleymaniye Ktp., Âtıf Efendi, nr. 1396, vr. 71b; a.mlf., Vâridât-ı Hakkī, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 86, vr. 264b; a.mlf., Mecmûa-i Hakkī, Bursa Eski Yazma ve

Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 41, vr. 27b; Hüseyin Vassâf, Kemâlnâme-i Hakkī, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 129, s. 18-20; Kepecioğlu, Bursa Kütüğü, II, 350; Muallim Nâci, Esâmî, İstanbul 1308, s. 59; Sicill-i Osmânî, II, 120; Osmanlı Müellifleri, I, 182; Mehmed Şemseddin, Bursa Dergâhları: Yâdigâr-ı Şemsî (haz. Mustafa Kara - Kadir Atlansoy), Bursa 1997, s. 175-199; Mehmed Ali Ayni, Türk Azizleri I: İsmail Hakkı, İstanbul 1944, s. 77; A. Gabriel, Une capitale turque: Brousse, Paris 1958, I, 161; Kazım Baykal, Bursa ve Anıtları, İstanbul 1982, s. 120; Hasan Turyan, Bursa Evliyaları ve Tarihi Eserleri, Bursa 1982, s. 270; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, III, 390; Mustafa Kara, Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler, Bursa 1993, II, 167-172.

M. Murat Yurtsever

İSMÂİL b. HALEF

(bk. SARAKUSTÎ, İsmâil b. Halef).

İSMÂİL b. HAMMÂD b. EBÛ HANÎFE

(إسماعيل بن حمّاد بن أبي حنيفة)

Ebû Abdillâh (Ebû Hayyân) İsmâîl b. Hammâd b. Ebî Hanîfe Nu‘mân el-Kûfî (ö. 212/827)

Hanefî fakihi ve kadı.

Abbâsî Halifesi Mûsâ el-Hâdî zamanında (785-786) görev yapan Şerîk b. Abdullah en-Nehaî’nin Kûfe kadılığı sırasında bir alacağından dolayı dava açtığına dair rivayetten hareketle (Hüseyin b. Ali es-Saymerî, s. 140) bu sırada ergenlik yaşında olduğu ve dedesi Ebû Hanîfe’ye de (ö. 150/767) yetişemediği dikkate alınırsa 150-155 (767-772) yılları arasında doğduğu söylenebilir. Babası Hammâd’dan ve Ebû Hanîfe’nin öğrencileri Ebû Yûsuf ile Hasan b. Ziyâd’dan fıkıh, yine babası başta olmak üzere Mâlik b. Miğvel, Ömer b. Zer, Kāsım b. Ma‘n ve İbn Ebû Zi’b gibi âlimlerden hadis tahsil etti. Gassân b. Mufaddal, Ömer b. İbrâhim en-Nesefî, Sehl b. Osman el-Askerî, Abdülmü’min b. Ali er-Râzî kendisinden hadis rivayet ettiler, Ebû Saîd el-Berdaî de ondan ders aldı.

Başta Bağdat’ın bazı semtleri olmak üzere çeşitli şehirlerde kadılık yapan İsmâil b. Hammâd, 194 (810) yılında Bağdat’ın doğu yakası (Rusâfe) kadılığına tayin edildi. Bir süre bu görevde kaldıktan sonra Hasan b. Ziyâd’ın yerine Kûfe kadılığına getirildi. Zilkade 201’de (Haziran 817) görevinden alındı. Me’mûn zamanında Bağdat’ın Şarkiye ve Medînetülmansûr semtleri kadılığında bulundu. 210 (825) yılında Basra kadısı oldu. Bir yıl sonra felç olunca görevinden ayrıldı. Kadılık görevinde başarılı olan İsmâil b. Hammâd ayrıca Rakka ve Vâsıt kadılığı da yapmıştır.

Bazı kaynaklarda İsmâil b. Hammâd’ın Mürcie’den olduğu kaydedilirse de bu rivayet ameli imandan bir cüz saymamasından kaynaklanmış olmalıdır. Nitekim dedesi Ebû Hanîfe de bu görüşünden dolayı Mürcie’den olmakla

itham edilmiştir (DİA, X, 142-143). Ancak çeşitli âlimlerle yaptığı tartışmalardan (İbn Adî, I, 308) Mürcie'nin dille ikrarın iman için yeterli olacağı, amel etmemenin kişiye zarar vermeyeceği şeklindeki aşırı görüşünü benimsemediği anlaşılmaktadır. İsmâil b. Hammâd'ın Kur'an'ın mahlûk olduğunu savunduğu, babası ve dedesinin de bu görüşte olduğunu söylediği (a.g.e., I, 308; Hatîb, VI, 245; İbn Hacer, I, 399), Mihne olayında Me'mûn'un dâîliğini yaptığı (İbn Hacer, I, 399) zikredilir. İbn Hacer, bu bilgiyi naklettikten sonra babası ve dedesinin de aynı görüşü paylaştığı iddiasının doğru olmadığını söyler. Eserleri zamanımıza ulaşmayan İsmâil b. Hammâd'ın itikadî görüşlerini tam olarak belirlemek zordur. Bununla birlikte bazı rivayetlerden onun, Selef akîdesini savunanlarca "ehlü'l-ehvâ" diye nitelendirilen Cehmiyye, Mu'tezile, Mürcie gibi fırkalara peşin hükümle yaklaşmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim bid'at çıkardıkları için ehlü'l-ehvânın şahitliğini kabul etmemesi teklif edildiğinde, "Sen herhalde Cemel Vak'ası'na katılanların birbirlerini öldürdüklerini görseydin onların şahitliğini kabul etmezdin?" diyerek karşı çıktığı bilinmektedir (Vekî', II, 170).

Bazı hadis münekkitleri İsmâil b. Hammâd'ın Cehmiyye'den olduğunu ve güvenilir sayılmadığını belirtirken (Zehebî, I, 226; İbn Hacer, I, 399) İbn Adî, İsmâil ile babası Hammâd ve dedesi Ebû Hanîfe'nin hadis ehli olmadıklarını ve rivayette zayıf bulunduklarını söyler (el-Kâmil, I, 308). Buna karşılık Sıbt İbnü'l-Cevzî, İsmâil'in güvenilir (sika ve sadûk) bir kişi olduğunu, Hatîb el-Bağdâdî'den başka kimsenin onu kötülemediğini belirtir ve Hatîb'in halku'l-Kur'ân meselesinde İsmâil'den naklettiği söz hakkında, "Eğer bunu söylediği doğru ise bu bir takıyyedir; zira Me'mûn bu sözü söylemesi için bizden (Hanefîler) zor kullanmadığı kimse bırakmamıştır" der (Safedî, IX, 111; İbn Hacer, I, 399). Ancak aynı bilgiyi Hatîb el-Bağdâdî'den önce İbn Adî'nin de naklettiği, İsmâil'in bu sözü görev aldığı günlerin daha başında, halku'l-Kur'ân meselesinin gündeme gelmediği bir dönemde söylediği anlaşılmaktadır (İbn Hacer, I, 399).

Kaynaklarda İsmâil b. Hammâd'ın şu eserleri zikredilmektedir: el-Câmiʿ fi'l-fıḳh (Ebû Hanîfe'den naklettiği fıkhî görüşleri derleyen bir eser olup Bişr b. Gıyâs tarafından rivayet edilmiştir), er-Red ʿale'l-Ḳaderiyye, Risâle ile'l-Büstî, Kitâbü'l-İrcâʾ (Ebû Saîd el-Berdaî son eseri tenkit eden bir kitap

yazmıştır).

BİBLİYOGRAFYA

Vekî‘, Aẖbârü’l-ḳuḍât, II, 167-170; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, II, 165; İbn Adî, el-Kâmil, I, 308; Hüseyin b. Ali es-Saymerî, Aẖbâru Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbih, Haydarâbâd 1394/1974, s. 138-140; Hatîb, Târîẖu Baġdâd, VI, 243-245; XIII, 326; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, X, 181, 248-250; Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl, I, 226; Safedî, el-Vâfî, IX, 110-111; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, I, 400-403; II, 646, 714; III, 366-367; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, I, 398-399; İbn Kutluboğa, Tâcü’t-terâcim fî ṭabaḳāti’l-Ḥanefiyye, Bağdad 1962, s. 17-18; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü’s-seniyye, II, 184-186; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 46.

Hüseyin Kayapınar

İSMÂİL b. İSHAK

(bk. CEHDAMÎ).

İSMÂİL MA‘ŞÛKĪ

(إسماعيل معشوقى)

(ö. 935/1529)

Bayramî-Melâmî tarikatına mensup sûfî.

Aksaray’da doğdu. Bayramî-Melâmî kutbu Pîr Ali Aksarâyî’nin oğludur. Tarikat mensupları arasında aşk yolunda hayatını verdiği için Ma‘şûkī, babası şeyh olduğu için Çelebi Şeyh, halk arasında ise genç ve güzel olduğundan Oğlan Şeyh diye tanınır.

Atâî’nin ifadesine göre İsmâil Ma‘şûkī çok genç yaşta İstanbul’a giderek irşad faaliyetine başlamış, camilerdeki vaazları ilgiyle karşılanmış, halkın yanı sıra askerî kesimden de birçok kişi kendisine intisap etmiştir. Şathiyyât türü sözleri halk arasında yayılan İsmâil Ma‘şûkī’ye gösterilen bu ilgi bazı kimseleri rahatsız etmiş, bu kişiler genç şeyhin fitneye sebep olduğunu söyleyerek Sahn müderrisi Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi’ye başvurmuşlar ve kendisinden onun katlinin sağlanmasını rica etmişler, neticede İsmâil Ma‘şûkī, İstanbul’a geldikten bir yıl sonra 935’te (1529) Şeyhülislâm Kemalpaşazâde’nin fetvasıyla idam edilmiştir. Doğum tarihinin kaydedildiği tek kaynak olan Atâî onun 914’te (1508-1509) doğduğunu söyler. Bu durumda öldüğünde on dokuz-yirmi yaşlarında olduğu anlaşılmaktadır. Sarı Abdullah Efendi, La‘lîzâde ve Müstakimzâde de 935 yılında on dokuz yaşında iken öldürüldüğünü kaydetmişlerdir.

Sarı Abdullah Efendi, Kanûnî Sultan Süleyman’ın Irakeyn Seferi’nden dönerken Aksaray’a uğrayıp Pîr Ali’yi ziyaret ettiği sırada kendisine birçok mülk ve mezra

bağışlamayı teklif ettiğini, ancak Pîr Ali’nin bu teklifi kabul etmediğini, bunun üzerine padişahın oğlu İsmâil’i İstanbul’a götürmek için izin istediğini, Pîr Ali’nin, “Oğlumun ismi İsmâil’dir, hak yoluna kurban olmaktan dönmez” diyerek izin verdiğini ve ardından onu İstanbul’a

gönderdiğini söyler. Sarı Abdullah'a göre Pîr Ali bu olaydan altı ay sonra vefat etmiştir. İsmâil Ma'şûkī bir süre sonra Edirne'ye gitmiş, dönüşünde verdiği vaazlarla halkın büyük ilgisini çekerken bazılarının ona karşı düşmanlığına yol açmış ve Kanûnî kendisine memleketine dönmesini tavsiye etmiş, ancak İsmâil vaazlarına devam etmiştir. Onu suçlayanlar, Sarı Abdullah Efendi'nin ifadesiyle "gerçeğe aykırı fakat iddialarına uygun" bir fetva almışlar ve bu fetva gereği İsmâil Ma'şûkī katledilmiştir.

Pîr Ali Aksarâyî'nin mensuplarından Abdurrahman el-Askerî'nin 957 (1550) yılında kaleme aldığı Mir'âtü'l-ışk adlı eserde İsmâil Ma'şûkī'yi ölüme götüren süreç, Atâî'nin ve Bayramî-Melâmî müelliflerinin verdiği bilgilerden oldukça farklı bir şekilde anlatılmaktadır. Mir'âtü'l-ışk'a göre Pîr Ali Aksarâyî, Aksaray'da irşad faaliyetini sürdürmekte iken asıl adı Kemal olan oğlu İsmâil Kayseri'de ilim tahsil etmekteydi. Pîr Ali 939'da (1532-33) tarikatı yayması için İstanbul'a önce Baba Hasan adlı bir dervişi, ardından Nebî Sûfî'yi ve onun da geri dönmesiyle Dedemzâde Hayreddin'i gönderir. Ancak bir süre sonra aralarında ihtilâf çıkınca bazı dervişler Aksaray'a giderek şeyhlerinden oğlu Kemal'i irşad için kendileriyle birlikte göndermesini isterler, Pîr Ali oğlunun henüz çok genç olduğunu söylerse de ısrar ederler. Bunun üzerine Pîr Ali dervişlere Kayseri'ye gitmelerini, hocası Mehmed Abdal izin verirse İsmâil'i İstanbul'a götürebileceklerini bildirir. Mehmed Abdal pek hoş karşılamamakla birlikte dervişlerin onu götürmelerine izin verir.

Abdurrahman el-Askerî, Pîr Ali'nin, "Tarikimizde babadan oğula icâzet verme âdeti yoktur" diyerek oğluna irşad izni vermediğini söyler. Ona göre Pîr Ali oğlunu İstanbul'a gönderirken kendisine orada ilim öğrenmesini tavsiye etmiş, bu sırada, aralarında Pîr Ahmed Edirnevî'nin de bulunduğu dört dervişini çağırarak bunların sözlerinden dışarı çıkmamasını istemiş ve onu Pîr Ahmed'e emanet etmiştir. Ancak İsmâil Ma'şûkī İstanbul'da irşad faaliyetine başlayınca aralarında ihtilâf çıkmış, bunun üzerine Pîr Ahmed Edirne'ye giderek irşad faaliyetine girişmiş, İsmâil Ma'şûkī de bir süre sonra Edirne'ye gidip Pîr Ahmed'e intisap edenleri kendi tarafına çekmeye çalışmış, fakat başarılı olamamıştır. Gelişmeleri öğrenen Pîr Ali Aksarâyî oğlunu Aksaray'a getirmeleri için bazı dervişlerini İstanbul'a göndermiş, babasının ısrarı üzerine yedi sekiz ay sonra Aksaray'a dönen İsmâil Ma'şûkī müridlerinin ısrarlı talepleri üzerine tekrar İstanbul'a gitmek

istediğinde Pîr Ali, "Pîr Ahmed gelsin, verelim, alsın gitsin, bunda bizim yanımıza sığmaz" diyerek Pîr Ahmed'e haber göndermiştir. Abdurrahman el-Askerî ile birlikte Aksaray'a giden Pîr Ahmed Edirnevî, İsmâil Ma'şûkī'yi yanına alarak İstanbul'a gitmek üzere yola çıkmış, ancak yolda aralarında yine anlaşmazlık zuhur edince İsmâil Ma'şûkī Eskişehir'de onlardan ayrılarak İstanbul'a varmıştır. Abdurrahman el-Askerî, o günlerde Kanûnî Sultan Süleyman'ın Korfos seferine çıktığını kaydeder. Bu sefer 7 Zilhicce 943'te (17 Mayıs 1537) başladığına göre 944 (1537) yılı başlarında İstanbul'a gitmiş olmaları gerekir. Abdurrahman el-Askerî, Aksaray'dan ayrılmadan önce babasının İsmâil Ma'şûkī'ye İstanbul'da vezîriâzamdan icâzet almadan irşad faaliyetine girişmemesini ve ilim öğrenmesini tavsiye ettiğini, ancak onun bu nasihatleri dinlemediğini söyler. Olayları bu kadar ayrıntılı biçimde anlatan, Pîr Ali'nin ölüm tarihini gün ve ayına kadar (26 Şâban 945 / 17 Ocak 1539) kaydeden Abdurrahman el-Askerî, İsmâil Ma'şûkī'nin İstanbul'a bu ikinci gidişinden sonra meydana gelen ve onu ölüme götüren hadiseler ve ölüm tarihi hakkında bilgi vermez.

La'lîzâde Abdülbâki, Pîr Ali Aksarâyî'nin oğlu İsmâil'i İstanbul'a gönderdikten altı ay sonra vefat ettiğini ve onun babasının ölümünün ardından irşad faaliyetine başladığını söyler. Nitekim Atâî de babasının İsmâil'in şehid olacağını bildiğini, ancak, "Arslan yavrusunu yedirmez, biz hayatımızda onu gözetiriz" dediğini nakleder. Öte yandan Sarı Abdullah Efendi, Abdurrahman el-Askerî'nin, Pîr Ali'nin halifesi olduğunu sürekli olarak vurguladığı Pîr Ahmed Edirnevî ile çocuk yaşta iken görüştüğünü söyleyerek bu konudaki bilgileri kendisinden aktarır. Buna göre Pîr Ali oğlunu Pîr Ahmed'le İstanbul'a gönderirken orada öldürüleceğini, fakat bunun kendi sağlığında olmayacağını Pîr Ahmed'e söylemiştir.

Atâî ve Bayramî-Melâmîliği'ne mensup müellifler İsmâil Ma'şûkī'nin ölüm tarihini 935 (1528) olarak kaydetmişlerdir. Abdülbaki Gölpınarlı da Pîr Ali ve İsmâil Ma'şûkī'nin ölüm yılını 935 olarak vermiş (Melâmilik ve Melâmîler, s. 45, 48), daha sonra Pîr Ali'nin kitâbesini getirttiklerini, 945 (1539) olduğunu anladıklarını söyleyerek (100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler, s. 264) her ikisinin de ölüm tarihini 945 olarak düzeltmiştir. İsmâil Ma'şûkī ile ilgili mahkeme sicilini tesbit eden Mustafa Akdağ, bu sicil kaydında tarih olmamasına rağmen bir önceki kaydın üzerindeki 20 Zilhicce 945 (9 Mayıs 1539) tarihinden hareketle idam

olayının 1539 yılında meydana geldiğini söylemiş, ancak daha sonraki çalışmalarda (Ocak, Şeyhulislâm İbn Kemâl Sempozyumu, s. 37; a.mlf., Osm.Ar., X [1990], s. 51; Yurdaydın, II, 167) bu tarih yine 935 olarak verilmiştir. İsmail E. Erünsal Mir'âtü'l-ışk'ı tanıttığı makalesinde bu esere dayanarak 945 (1539) yılının İsmâil Ma'şûkī'nin ölüm tarihi olduğunu savunmuş, bu tarih daha sonraki iki çalışmada da (Ocak, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler, s. 284; Öngören, s. 296) kabul edilmiştir.

İsmâil Ma'şûkī'nin ölüm tarihinin bilinmesi, hakkındaki idam fetvasının kimin tarafından verildiğinin tesbiti açısından önemlidir. Atâî, "935 senesinde müftî-i asr Kemalpaşazâde Efendi fetvası ile fitnesi izâle ve kârı şemşîr-i şerîata havâle olundu" derken Melâmî kaynakları bu konu üzerinde durmamışlardır. Ebüssuûd Efendi'nin, "üstâdım fâzıl-ı Rûm İbn Kemâl merhûm fetvâsıyla katlolunan İsmâil ..." şeklindeki ifadesi de (La'lîzâde Abdülbâki, s. 39-40) idam fetvasının Kemalpaşazâde tarafından verildiğini teyit eder niteliktedir. Ancak bu olay 945'te gerçekleştiyse fetvanın bu tarihten beş yıl önce vefat eden İbn Kemal'e ait olması mümkün değildir. Bu durumda fetvanın bu tarihte şeyhülislâm olan ve tasavvuf karşıtı görüşleriyle bilinen Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'ye ait olması gerekir. Ebüssuûd Efendi'nin Gazanfer Dede meselesine dair mektubundan (Atâî, s. 88) İsmâil Ma'şûkī'nin muhakeme edildiği, kendisinin de mahkeme heyetinin bir üyesi olduğu anlaşılmaktadır.

Söz konusu fetvanın metni günümüze ulaşmadığından İsmâil Ma'şûkī'nin idamının hangi gerekçelere dayandırıldığı belli değildir. Onun düşünceleri ve inançları, vaazlarında neler söylediği konusunda kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Atâî halk arasında şathiyeleriyle tanındığı, bazı kimselerin ilhâdına hükmederek

idamını benimsediğini, bazılarının da kerâmet sahibi yüce bir kişi olduğunu söyleyerek sözlerini te'vil yoluna gittiğini bildirir ve, "İşin doğrusunu Allah bilir" der. Sarı Abdullah Efendi ve La'lîzâde Abdülbâki Efendi de onun vaaz kürsüsünde şathiyyât türü sözler söylediğinden dolayı suçlandığını kaydederler. Abdurrahman el-Askerî ise irşad izni olmadığı halde kendi başına bir yol icat ettiği için bu âkıbete uğradığını söylemekle yetinir. Abdülbaki Gölpınarlı müridlerini "Allahım, Allahım!" diye zikrettirdiği ve

bu kelimenin farklı iki anlama gelmesinin onu idama götüren sebeplerden olduğu şeklindeki bir rivayeti nakleder.

İsmâil Ma‘şûkī’nin fikirlerini tesbite çalışan Ahmet Yaşar Ocak onun sûfîlerin raks ve deveranının helâl olduğunu ve ibadet sayıldığını ileri sürdüğünü, İbn Kemal’in Risâle fî taḥḳīḳi’l-ḥaḳ ve ibṭâli’r-re᾿yi’ṣ-ṣûfiyye fi’r-raḳṣ ve’d-deverân adlı eserini bu görüşleri reddetmek amacıyla kaleme aldığını, Ebüssuûd Efendi’nin raks ve deveran konusundaki fetvasının (Düzdağ, s. 85-86) muhatabının İsmâil Ma‘şûkī olduğunu söyler (Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler, s. 284-285). Adı geçen risâle ve fetvada bir grup sûfî söz konusu edilmekte ve İsmâil Ma‘şûkī’nin adı geçmemektedir. Ayrıca İsmâil Ma‘şûkī, geleneğinde raks ve deverana yer vermeyen bir tarikata mensup olduğundan vaazlarında bu görüşleri savunduğu yolundaki tahmin ihtiyatla karşılanmalıdır.

Osmanlı sosyal, din ve düşünce tarihinde önemli bir olay olan İsmâil Ma‘şûkī’nin idamına dair mahkeme sicili İstanbul Şer‘iyye Sicilleri Arşivi’nde, Evkāf-ı Hümâyun müfettişliği mahkemesine ait 4/2 numaralı defterin 35. sayfasında bulunmaktadır. Mustafa Akdağ tarafından tesbit edilip bir özeti verilen (Türkiye’nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi, II, 64-65), metni Ahmet Yaşar Ocak tarafından yayımlanan belgede (Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler, s. 354-356) kimlikleri hakkında bilgi verilmeyen sekiz şahidin İsmâil Ma‘şûkī’yi suçlayan ifadeleri yer almaktadır. Bu ifadelerde onun insanın kadîm olduğunu, insanın insan olduktan sonra kendisine hiçbir şeyin haram olmayacağını, kendisinin kutup, babasının mehdî olduğunu, şeriatın haram dediği şeylerin helâl olduğunu söylediği; Hz. Mûsâ için “küstah”, şarap için “aşk kamışıdır, cezbe-i ilâhîdir” ifadelerini kullandığını, ayrıca, “Yemek içmek, yatmak, uyumak hepsi ibadettir”; “Oruç, zekât ve hac insanlara cürüm için gelmiştir”; “Mümin olana yılda iki bayram namazı kâfidir ve bu iki namazda secde yerinde beni görün”; “Zina ve livata aşkın lezzetidir”; “Her kişi Tanrı’dır, her sûretten görünen O’dur, görünen Tanrı’ya tapmak gerekir”; “Ruh bir bedenden çıkar, bir başkasında yolculuk eder”; “Kabir azabı yoktur” dediği kaydedilmektedir. Bu belgede ileri sürülen iddialara İsmâil Ma‘şûkī’nin cevap verip vermediği, verdiyse ne dediği bilinmemektedir. Kaynaklarda da vaazları sırasında şathiyyât türü bazı sözler söylediği belirtilmekle birlikte bunların ne olduğu

bildirilmemektedir. Söz konusu mahkeme tutanağındaki iddialar yanında Ebüssuûd Efendi'nin, Oğlan Şeyh'in zulmen katledildiğini söyleyenlerin onun mezhebinden iseler katledilmeleri gerektiğine dair fetvasıyla (Düzdağ, s. 196) Gazanfer Dede'ye dair mektubu (Atâî, s. 88) ve Hamza Bâlî hakkındaki fetvasında (La'lîzâde Abdülbâki, s. 39-40) Ma'şûkī'nin katlinin zendeka ve ilhâda bina olunduğuna dair açık ifadesi de onun mülhidlik suçlamasıyla idam edildiğini göstermektedir. Bu belgede yer alan, özellikle ahlâkî kurumları yıkmaya yönelik ithamların İsmâil Ma'şûkī aleyhinde kamuoyu oluşturma amacıyla ortaya atılmış olabileceğine dikkat çekilmiştir (Ocak, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler, s. 289).

On iki müridiyle birlikte Atmeydanı'nda (Sultanahmet Meydanı) boynu vurularak idam edilen İsmâil Ma'şûkī'nin denize atılan başı ve bedeni Rumelihisarı sahilinde bugünkü Bebek semti yakınlarında Kayalar denilen yerde kıyıya vurmuş, gördüğü bir rüya üzerine oraya giden bir müridi tarafından bulunarak defnedilmiştir. Burası daha sonra bir mezarlık haline gelmiş ve bir cami yapılmıştır. Kabri Kayalar adı verilen bu caminin hazîresindedir. Müridlerinden Irâkīzâde Hasan Efendi, İsmâil Ma'şûkī'nin boynunun vurulduğu yerin üst tarafına bir mescid yaptırmış (959/1552), iki kardeşiyle birlikte buraya defnedildiği için Üçler Mescidi denilen bu mescid zamanla harap olmuştur. Sultanahmet Meydanı'nda güneydeki dikilitaşın karşısındaki bu yer günümüzde bir iş yerinin mutfak bölümünün içinde kalmıştır.

İsmâil Ma'şûkī'nin Süleymaniye Kütüphanesi Hâlet Efendi bölümündeki bir mecmuada (nr. 800) yer alan beş gazeliyle on iki beyitlik mesnevi tarzında bir manzumesi Abdülbaki Gölpınarlı tarafından yayımlanmıştır (Melâmîlik ve Melâmîler, s. 51-54). Yahya Kemal, "Seyrindeyiz atıldığı sâhilsiz enginin / Atmeydanı'nda ölmüş enelhak şehîdinin" mısralarıyla İsmâil Ma'şûkī'nin hâtırasını yâdetmiştir.

Tarikat silsilesi Pîr Ali Aksarâyî, Bünyâmin Ayâşî, Ömer Dede Sikkînî vasıtasıyla Hacı Bayrâm-ı Velî'ye ulaşan İsmâil Ma'şûkī'den sonra Bayramî Melâmîliği Hayrabolulu Sârbân Ahmed tarafından sürdürülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Şer‘iyye Sicilleri Arşivi, Evkāf-ı Hümâyun Müfettişliği, nr. 4/2, s. 35; Abdurrahman el-Askerî, Mir’âtü’l-ışk, İsmail Erünsal özel kütüphanesi, vr. 44b, 83a-98b; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 88, 89; Oğlanlar Şeyhi İbrâhim Efendi, Divan, İÜ Ktp., TY, nr. 333, s. 28; Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü’l-fuâd, İstanbul 1288, s. 248-251; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 465; La‘lîzâde Abdülbâki, Sergüzeşt, İstanbul, ts., s. 27-30, 39-40; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 124-125; II, 35; Müstakimzâde, Risâle-i Melâmiyye-i Şüttâriyye, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3357, vr. 11a-12a; Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 281-282; Tomar-Melâmîlik, s. 52; Abdülbaki [Gölpınarlı], Melâmîlik ve Melâmîler, İstanbul 1931, s. 45, 48-54; a.mlf., 100 Soruda Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatler, İstanbul 1969, s. 264; Yahya Kemal Beyatlı, Kendi Gök Kubbemiz, İstanbul 1969, s. 113; Mustafa Akdağ, Türkiye’nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi, İstanbul 1974, II, 64-66, 466; M. Ertuğrul Düzdağ, Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, İstanbul 1983, s. 85-86, 196; Ahmet Yaşar Ocak, “İbn Kemâl’in Yaşadığı XV ve XVI. Asırlar Türkiyesinde İlim ve Fikir Hayatı”, Şeyhulislâm İbn Kemâl Sempozyumu, Ankara 1986, s. 37; a.mlf., Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar), İstanbul 1998, s. 274-290, 354-356; a.mlf., “Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı Resmî Düşüncesine Karşı Bir Tepki Hareketi: Oğlan Şeyh İsmail-i Mâşûkî”, Osm.Ar., X (1990), s. 49-58; Hüseyin Gazi Yurdaydın, “Düşünce ve Bilim Tarihi”, Türkiye Tarihi, İstanbul 1988, II, 166-168; Reşat Öngören, Osmanlılarda Tasavvuf: Anadolu’da Sûfîler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl), İstanbul 2000, s. 286-298; İsmail E. Erünsal, “Abdurrahman el-Askerî’s Mir’âtü’l-‘Işk: A New Source for the Melâmî Movement in the Ottoman Empire during the 15th and 16th Centuries”, WZKM, sy. 84 (1994), s. 95-115.

DİA

İSMÂİL NECÂTİ EFENDİ

(1840-1919)

Nakşibendî-Hâlidî şeyhi.

Safranbolu'nun Oğulveren köyünde doğdu. Mehmed Efendi'nin oğludur. Tahsilini Safranbolu'da müftü Mehmed Hilmi Efendi'nin yanında tamamladıktan sonra ailesiyle birlikte İstanbul'a yerleşti. Ahıskalı İbrâhim Efendi başta olmak üzere çeşitli hocaların derslerine devam ederek 1868'de icâzet aldı. 1876'da açılan ruûs imtihanını kazanarak dersiâm oldu ve Beyazıt Camii'nde ders vermeye başladı. 1879'da ibtidâ-i hâric müderrisliğine tayin edildi. Aynı yıl mûsıle-i Sahn müderrisliğine terfi etti. 1892'den itibaren icâzet vermeye başladı. Kendisine 1897'de dördüncü rütbeden Mecîdî ve Osmanlı nişanları verildi. 1909'da Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye kısm-ı âlî hadis dersi müderrisliğine getirildi. 1896-1908 yılları arasında muhatap, 1909-1910 yıllarında mukarrir olarak huzur derslerine katıldı. Nakşibendî-Hâlidî şeyhlerinden Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'ye intisap eden ve seyrü sülûkünü tamamlayıp icâzet alan İsmâil Necâti Efendi, Hasan Hilmi Efendi'nin vefatından sonra Gümüşhânevî Dergâhı'nda irşada başladı (1911). Bu dergâhta ayrıca Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'nin Râmûzü'l-eḥâdîs̱ adlı kitabını okuttu, talebe yetiştirdi, icâzet verdi.

İstanbul'da vefat eden İsmâil Necâti Efendi, Süleymaniye Camii ön hazîresinde kapalı bir türbeye defnedildi. Vefatına Mustafa Feyzi Efendi, "Feyziyâ üçler huzûrunda oku üç Fâtiha / Burdadır rûh-ı Ziyâ, Hilmî, Necâti berîn" beytini tarih düşürmüştür. Demokrat Parti döneminde Kanûnî Sultan Süleyman'ın türbesi tanzim edilirken hazîrede bulunan kapalı türbeler yıkılınca mezarı açık bir kabir haline gelmiştir. Mezar taşı kitâbesinde yukarıdaki beyit yazılıdır. Cumhuriyet döneminin ilk İstanbul müftüsü Mehmed Fehmi (Ülgener) İsmâil Necâti Efendi'nin oğlu, iktisatçı ve sosyolog Sabri F. Ülgener de torunudur.

BİBLİYOGRAFYA

İlmiyye Salnâmesi, s. 107; Mustafa Fevzi b. Nu‘man, Menâkıb-ı Haseniyye, İstanbul 1327, s. 15-16; Ebül‘ulâ Mardin, Huzur Dersleri, İstanbul 1956, I, 115, 153; a.e. (nşr. İsmet Sungurbey), İstanbul 1966, II-III, 177; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 29; Sadık Albayrak, Son Devir Osmanlı Ulemâsı, İstanbul 1980, II, 295; M. Yekta Dümer, Hak ve Hakikat Yolcularını İrşâd, İstanbul 1980, s. 356-357, 372; İrfan Gündüz, Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn: Hayatı-Eserleri-Tarîkat Anlayışı ve Hâlidiyye Tarîkatı, İstanbul 1984, s. 144-148; Abdülkadir Abdülkadiroğlu, Ilgazlı Hacı Baba, İstanbul 1995, s. 23, 24; Hülya Yılmaz, Dünden Bugüne Gümüşhanevî Mektebi, İstanbul 1997, s. 30; Ahmed Güner Sayar, Bir İktisatçının Entellektüel Portresi: Sabri F. Ülgener, İstanbul 1998, s. 27-29; a.mlf., Osmanlıdan Cumhuriyete Portre Denemeleri, İstanbul 2000, s. 14-16; Semavi Eyice, “İstanbul’un Kaybolan Eski Eserlerinden: Fatma Sultan Camii ve Gümüşhaneli Dergâhı”, İFM Prof. Dr. Sabri F. Ülgener’e Armağan, XLIII (1987), s. 486-487; M. Baha Tanman, “Gümüşhanevî Tekkesi”, İst.A, III, 448.

A. Güner Sayar

İSMÂİL b. NÛH

(إسماعيل بن نوح)

Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Nûh b. Mansûr el-Muntasır (ö. 395/1005)

Sâmânî hükümdarı (1000-1005).

Hayatı hakkında bilinenler, Karahanlı İlig Han Nasr'ın başşehir Buhara'ya girerek Sâmânî Devleti'ne fiilen son verdiği Zilkade 389'dan (Ekim 999) sonraki tarihlere aittir. Sâmânî Emîri Abdülmelik b. Nûh'un kardeşi olan İsmâil ailenin diğer üyeleriyle birlikte Özkent'te hapsedildi. İsmâil bir süre sonra hapisten kaçmayı başardı ve önce Buhara'ya, oradan Hârizm'e giderek etrafına kalabalık bir taraftar kitlesi topladı. Topladığı ordunun başına getirdiği hâcib, Karahanlılar'ın Buhara'ya vali tayin ettiği Câfer Tegin'i şehirden çıkardı. Muzaffer bir şekilde Buhara'ya giren İsmâil (390/1000[?]) halk tarafından sevinçle karşılandı ve "Muntasır" unvanını aldı. Ancak İlig Han Nasr'ın esas kuvvetlerinin yaklaşması üzerine Horasan'da bir üs bulabilmek ümidiyle Ceyhun'u geçip Ebîverd'i zaptetti, daha sonra Nîşâbur'a girdi. 391 yılı Rebîülevvel ayı sonunda (Şubat 1001 sonu) yapılan bir savaşta Gazneli Mahmud'un kardeşi ve Horasan sipehsâlârı Nasr b. Sebük Tegin'i yenilgiye uğrattı. Sultan Mahmud'un büyük bir orduyla harekete geçmesi üzerine İsferâyin'e, oradan Cürcân'a, Ziyârî Emîri Kābûs b. Veşmgîr'in yanına gitti. Kābûs kendi durumunu tehlikeye sokmamak için ona pek yardımcı olmadı. İsmâil bu sırada Rey Kalesi'ni ele geçirdiyse de kumandanlarının uyarısı üzerine tekrar Nîşâbûr'a döndü. Nasr b. Sebük Tegin, Herat Valisi Altuntaş el-Hâcib'e yardım ederek şehri geri alınca İsmâil önce Ebîverd'e, oradan Cürcân'a kaçmak zorunda kaldı. Serahs hâkiminin yanına giderken önüne çıkan Nasr b. Sebük Tegin'e mağlûp oldu; kumandanları Ebü'l-Kāsım ile Hâcib Tuztaş esir alındı.

İsmâil bu mağlûbiyet üzerine 393 (1003) yılında Mâverâünnehir'e geri döndü ve Selçuklu Oğuzları'ndan yardım istedi. Arslan b. Selçuk'un kumandasındaki Selçuklu Oğuzları ile İsmâil'e bağlı kuvvetler Kûhek'e

kadar gelip Subaşı Tegin'i, daha sonra Semerkant yakınında İlig Han Nasr'ın birliklerini yenilgiye uğrattılar (Şevval 393 / Ağustos 1003). Oğuzlar, Karahanlı ordusunun büyük bir kısmını yağmaladılar, on sekiz büyük kumandanı esir aldılar. Oğuzlar'ın İlig Han Nasr'a yakınlaşarak dostluğunu kazanmak için esirleri serbest bırakabileceklerinden endişe eden İsmâil, 700 adamıyla birlikte donmuş nehir üzerine toprak serperek Dargan Geçidi'nden Ceyhun'u geçti ve Âmül'e, oradan da Merv'e gitti. Horasan şehirlerinden Nesâ ve Ebîverd'e yerleşmek için teşebbüs ettiyse de başarılı olamadı. Gazneli Mahmud ile yeniden dostluk kurma çabaları başarısızlıkla sonuçlandı ve üçüncü defa Mâverâünnehir'e geri döndü. Burada Buhara valisine karşı verdiği mücadelede yenildi. Ancak bir süre sonra Debûsiye'de bulunan düşmana saldırarak galip geldi. Onun bu zaferi Sâmânîler'in kendilerini toparlamasına yardımcı oldu. Semerkant ayyârlarının reisi İbn Alemdâr 3000 kişiyle ona katıldı. Oğuzlar da tekrar yardıma geldiler. Bu yardımların da desteğiyle İsmâil, Şâban 394'te (Haziran 1004) Semerkant civarında İlig Han Nasr'ı tekrar yenmeyi başardı. Ancak İlig Han Nasr bir süre sonra topladığı yeni kuvvetlerle geri geldi. Bu arada Oğuzlar'ın ele geçirdikleri ganimetlerle yetinerek ordudan ayrılmaları ve kumandanlarından Tak oğlu Hasan'ın da 5000 kişiyle Karahanlı tarafına geçmesi üzerine İsmâil cepheyi terketmek zorunda kaldı. Tekrar Horasan'a kaçan İsmâil, İlig Han Nasr ile gizlice anlaşan bir akrabasının tavsiyesine uyarak yeniden Mâverâünnehir'e döndü. Buhara'ya giderken askerleri kendisini terkedip karşı tarafa geçtiler. Etrafı kuşatılan İsmâil sadece sekiz kişi ile birlikte kaçmayı başardı ve Arap kabile reislerinden birinin Merv'deki evine sığındı. Burada tavsiyesine uyduğu kişi tarafından Gazneli Mahmud'un âmili Mâhrûy'un tahrikleriyle öldürüldü ve Rûdbâr'da Murg suyunun yakınındaki bir köyde gömüldü. Sâmânîler'in son temsilcisi olan İsmâil'in gayretleri de başarısızlıkla sonuçlanınca bütün Mâverâünnehir ve Oğuzlar'ın yaşadığı bölgeler

Karahanlılar ve Gazneliler tarafından paylaşıldı. Cesareti ve kahramanlığı övülen İsmâil'in aynı zamanda iyi bir şair olduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Nerşahî, Târîẖ-i Buẖârâ (nşr. Ch. Schefer), Paris 1892, s. 216-228; Muhammed b. Abdülcebbâr el-Utbî, et-Târîẖu'l-Yemînî (Ahmed el-Menînî, Fetḥu'l-vehbî ʿalâ Târîẖi Ebî Naṣr el-ʿUtbî içinde), Kahire 1286, I, 320-347; Gerdîzî, Zeynü'l-aẖbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347 hş., s. 175; Beyhakī, Târîẖ (Behmenyâr), s. 70; Avfî, Lübâb (nşr. Saîd Nefîsî), Tahran 1361 hş., s. 22-25; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, IX, 124, 130-132; Muhammad Nāzım, The Life and Times of Sulṭān Maḥmūd of Ghazna, Cambridge 1931, s. 45-47, 183; Safâ, Edebiyyât, I, 206-207; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti, Ankara 1965, s. 74-75, 87-89; C. E. Bosworth, The Ghaznavids, Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran: 994-1040, Beirut 1973, s. 46, 112, 221; a.mlf., "İsmail", İA, V/2, s. 1112; a.mlf., "Ismāʿīl b. Nūḥ", EI² (İng.), IV, 189; R. N. Frye, "The Sāmānids", CHIr., IV, 159-160; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 125, 228, 289-291; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1993, I, 43-61, 66; O. Pritsak, "Oğuz Yabgu Devletinin Yıkılışı" (trc. Eşref Bengi Özbilen), TDA, sy. 104 (1996), s. 100-101; Ebü'l-Fazl Hatîbî, "İsmâʿîl b. Nûḥ", DMBİ, VIII, 654-655.

Sadi S. Kucur

İSMÂİL PAŞA, Bağdatlı

(bk. BAĞDATLI İSMÂİL PAŞA).

İSMÂİL PAŞA, Hâfız

(1758-1807)

Osmanlı sadrazamı.

1171'de (1758) İstanbul'da Zernişanlı Haseki lakabıyla anılan babası Bostancı Ocağı'na mensuptu. Hâfız lakabı Kur'an'ı ezberlemesiyle ilgilidir. Babasının mensup olduğu Bostancı Ocağı'nda yetişti. Bir müddet sonra yol hasekisi, ardından yeniçeri ağası karakulağı, tebdil hasekisi (14 Rebîülâhir 1208 / 19 Kasım 1793) ve haseki ağa (12 Safer 1212 / 6 Ağustos 1797) oldu; 18 Safer 1213'te (1 Ağustos 1798) bostancıbaşılığa getirildi. Dürüst ve çalışkan bir izlenim verdiğinden III. Selim'in dikkatini çekti. Altı yıl bostancıbaşı olarak vazife gördükten sonra vezâretle kaptan-ı deryâlığa getirilerek (24 Ekim 1804) saraydan ayrıldı, ancak III. Selim'in yakın çevresi içinde yer almaya devam etti. Kaptan-ı deryâlığı beş ay sürdü. Nizâm-ı Cedîd aleyhtarlarının faaliyetlerinden ürken ve onlarla mücadeleyi göze alamayan Sadrazam Yûsuf Ziyâ Paşa'nın görevden çekilmesinin ardından sadâret makamına tayin edildi (24 Muharrem 1220 / 24 Nisan 1805).

Sadâretinin başlarında, İstanbul'da hüküm süren pahalılığa ve haksız kazanç sağlayanlara karşı sert bir şekilde mücadele etti ve bu konudaki icraatı ile halk arasında iyi bir şöhret kazandı. İktidarına ortak kabul etmek istemeyen etkin bir sadâret düşleyen ve selefi gibi uysal ve müdahalelere karşı tahammülkâr davranmayı düşünmeyen İsmâil Paşa, hiçbir taşra hizmeti ve idarî tecrübesi yokken sadârete getirilmesindeki sırrı keşfetmemiş ve ihtirası sadakatine baskın çıkmış olarak devrin, içlerinde vâlide kethüdâsı Yûsuf Ağa ve sadâret kethüdâsı İbrâhim Nesim Efendi gibi önde gelen nüfuzlu şahsiyetlerinin bulunduğu, atabekân-ı saltanat olarak adlandırılan Nizâm-ı Cedîd ricâlinden olan padişah yakınlarının hükümet işlerine karışmasını önlemeye çalıştı. Bunlarla tek başına mücadele edemeyeceğini de gördüğünden, muhalefetlerini gittikçe daha kuvvetlice hissettirmeye başlayan ve yakın zamanda siyasî bir hesaplaşma tehlikesini ortaya çıkaran Nizâm-ı Cedîd aleyhtarları ile birlikte hareket etti. Bu amaçla

Rusçuk âyanı Tirsiniklioğlu İsmâil ve muhalefetin önde gelen isimlerinden olup devleti silâhlı çatışmalarla senelerdir uğraştıran Pazvandoğlu ile irtibata geçti. 1806 senesi yazında, Nizâm-ı Cedîd'in Kadı Abdurrahman Paşa idaresindeki ordu ile Rumeli'de de ihdasına teşebbüs edildiğinde icraatı gizli bir hıyanete dönüştü. İbrâhim Nesim Efendi hakkında padişahın göstermekte olduğu teveccühü sarsamadı. Yine kendisine rakip olarak gördüğü Kadı Abdurrahman Paşa'nın büyük iltifatlara nâil olmasını da hazmedemeyerek başarılı olmaması için muhaliflerle iş birliği yapmaktan çekinmedi.

Özellikle İbrâhim Nesim Efendi'yi yerinden uzaklaştırmak ve nüfuzunu kırmak isteyen İsmâil Paşa işi, Tirsiniklioğlu İsmâil'i Nizâm-ı Cedîd taraftarı olan devlet ricâlini öldürüp devlete yeni bir nizam vermek üzere İstanbul'a yürümeye davet etmek derecesine vardırdı. Tirsiniklioğlu'nun teşvikiyle Edirne âyanı Dağdevirenoğlu Mehmed Ağa'nın mukavemeti sağlanmış ve Edirne güzergâhında bulunan mahallerden iâşe teminiyle ilgili fermanlara riayet edilmemesi başlatılan muhalefetin ilk müessir eylemi olmuştu. Bu gelişmeler, muhalefetini ocak ağaları ile birlikte direniş raddelerine getiren sadrazamın gizli gayreti ve bilgisi dahilinde oluyordu. Bununla beraber zâhirde işlere gereken önemi verir gibi davranmayı sürdürüyordu. Şehzade Mustafa'nın adamları vasıtasıyla el altından muhalefete destek vermesi ise sadrazamın bu yöndeki ortak çalışmalarına kuvvet vermekteydi. Rumeli'de Kadı Abdurrahman Paşa kuvvetlerine karşı oluşan muhalefeti, meydana gelen çatışmaları ve karşı çıkan âyanları el altından desteklemeye devam eden sadrazam bu teşebbüsün sonuçsuz kalmasında başlıca etkenlerden biri oldu (İkinci Edirne Vak'ası). Bu gelişmelerde parmağı

olduğu anlaşılmış, azli kararlaştırılmış ve nihayet idamı gerektiren bir suç işlemiş olmakla beraber yeniçerilerin sahiplenmesi sebebiyle kendisine dokunulamadı ve Nizâm-ı Cedîd taraftarı olduğu bilinen Şeyhülislâm Sâlihzâde Esad Efendi ile birlikte azledilerek denge sağlanmak istendi (1 Receb 1221 / 14 Eylül 1806).

Halefi İbrâhim Hilmi Paşa'ya yazılan sadârete nasb fermanında III. Selim tarafından, "mesned-i sadâret-i uzmâ ve makām-ı vekâlet-i kübrâya nâlâyık ve rızâ-yı şerîfe gayr-i muvâfık vaz'-ı evzâ vü harekâta ibtidârı tarîkiyle azli

lâzım gelen” şeklinde nitelenen İsmâil Paşa, azil sabahı Bâbıâli’ye gönderilen mîrâhur-ı evvel eliyle mühr-i hümâyunun alınmasından sonra Balıkhâne’ye sevkedildi; İbrâhim Paşa’nın göreve gelmesinin ardından önce Bursa’da ikamete mecbur edildiyse de sürgün yeri Rodos’a çevrildi ve hazırlanan bir korvete bindirilerek kethüdâsı hâcegândan Tayfur Efendi vasıtasıyla ailesiyle birlikte Enez’den gizlice yola çıkarıldı (BA, HH, nr. 24.542). Yakalanması, sevki ve mallarının müsâderesine girişilmesi gibi işlerin yapılmasında taraftarlarının muhtemel baskı ve dedikodularından çekinildiği için dikkatli davranılmak ve çeşitli tedbirler alınmak mecburiyeti hâsıl olmuştur (BA, HH, nr. 4026, 4026-B). İzmir’e çıkarılan İsmâil Paşa, İzmir kadısı mârifetiyle Ali Dede isimli bir reisin teknesiyle Sakız’a sürüldü (Eylül 1806, BA, Ali Emîrî - III. Selim, nr. 11628).

IV. Mustafa’nın tahta çıkarılması ile, Nizâm-ı Cedîd aleyhtarlığı ve şehzade iken yeni padişaha yaptığı hizmetlerden ötürü tekrar sadârete getirilmeyi ümit eden İsmâil Paşa, yalnızca vezâreti iade edilmiş olarak Karaman eyaleti ilâvesiyle Akdeniz Boğazı (Çanakkale) muhafızlığına gönderildi (18 Haziran 1807), ancak bu vazifedeyken dört ay sonra vefat etti. İsmâil Paşa’nın, Şeyhülislâm Atâullah Efendi ve Kabakçı Mustafa tarafından desteklendiği ve kaymakamlığa getirilmek istendiği, ancak bu gelişmeyi kendi makamı için tehlikeli gören Nizâm-ı Cedîd’in önde gelen muarızlarından sadâret kaymakamı Tayyar Paşa tarafından zehirlenerek ortadan kaldırıldığı ileri sürülmüştür (Zinkeisen, VII, 554). Kısa süren Akdeniz Boğazı muhafızlığında Çanakkale Boğazı’nın demir atmış sallara bağlı zincirlerle kapatılması gibi işler kendisine havale edilmiş, maiyetine nişancı vekili Ahmed Şâkir Efendi ve ardından defterdar olarak Hüseyin Şâhin Efendi (7 Ekim 1807) verilmiş, fakat 18 Ekim’de (15 Şâban 1222) vefat haberi İstanbul’a ulaşmıştır (Cevdet, VIII, 209). Ölümü üzerine Boğaz muhafızlığı Bahr-ı Sefîd Seraskeri Vezir Hakkı Paşa’nın kethüdâsı Duhan gümrükçüsü Hüseyin Ağa’ya tevcih edilmiştir (Zilhicce 1222 / Şubat 1808). Sadâretinde Şehzade Mustafa ile gizlice irtibatta bulunduğu III. Selim’in tahttan indirilmesinden sonra meydana çıkmıştır. Kısa süren Konya valiliği esnasında Nizâm-ı Cedîd ve Kadı Abdurrahman Paşa aleyhtarı Candaroğlu Bekir Ağa’yı affettirmiştir.

Nizâm-ı Cedîd hareketinin Rumeli’de uygulanmasının engellenmesinde önemli rol oynayan İsmâil Paşa, Anadolu’da da askerî ıslahatın sonuçsuz

kalmasına çalışmıştır. Nizâm-ı Cedîd ve III. Selim düşmanı olarak bilinen Canikli Tayyar Paşa'nın isyanının bastırılması üzerine Tayyar Paşa'nın cezalandırılmasını önlemek istemiş, ayrıca Çapanoğlu Süleyman Bey'in Amasya, Tokat ve Sivas taraflarında Nizâm-ı Cedîd askeri toplamasını engellemeye teşebbüs etmiştir. Şahsî ikbalini Nizâm-ı Cedîd aleyhtarlarının zaferiyle temin amacıyla, işi padişah ve devlete hıyaneti de göze alacak derecelerde ileri götüren Hâfız İsmâil Paşa, III. Selim'in tahttan indirilmesi ve Nizâm-ı Cedîd'in ilgasına varacak gelişme çizgisi içinde Köse Mûsâ Paşa ve Şeyhülislâm Feyzullah Efendi yanında önemli bir yer işgal eder.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Teşrîfât Defteri (1221-1225), nr. 357, s. 8, 45, 46, 86; BA, HH, nr. 4026, 4026-B, 24.542; BA, Ali Emîrî - III. Selim, nr. 11628; Ahmed Fâiz, III. Selim'in Sırkâtibi Ahmed Efendi Tarafından Tutulan Rûznâme (haz. Sema Arıkan), Ankara 1993, s. 150, 255, 283; Mehmed Ağa, Cerîde, Süleymaniye Ktp., Zühdü Bey, nr. 453, vr. 33a; Câbi Said, Târih (doktora tezi, 1992, haz. Mehmet Ali Beyhan), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 110, 111, 114, 143-144; Âsım, Târih, İstanbul [1282], I, 106, 119-120; Yayla İmâmı Risâlesi (haz. Fahri Çetin Derin, TED, III [1973] içinde), s. 213-272; O. Freiherr von-Schelechta-Wssehrd, Die Revolutionen in Constantinopel in den Jahren 1807 und 1808, Wien 1882, s. 58-60, 65-104; Cevdet, Târih, VIII, 62-63 vd., 69, 209, 347; Abdülfettah Şefkat Bağdâdî, Zeyl-i Hadîka (Hadîkatü'l-vüzerâ içinde), s. 11-13; Mustafa Necib, Târihçe, İstanbul 1280, s. 12-14, 74; W. Zinkeisen, Geschichte des osmanischen Reiches in Europa, Gotha 1859, VI, tür.yer.; VII, 554; Sicill-i Osmânî, I, 376; İ. Hakkı Uzunçarşılı, Meşhur Rumeli Âyanlarından Tirsinikli İsmail, Yılıkoğlu Süleyman Ağalar ve Alemdar Mustafa Paşa, İstanbul 1942, s. 25, 63-64; a.mlf., "Nizâm-ı Cedîd Ricâlinden Kadı Abdurrahman Paşa", TTK Belleten, sy. 138 (1971), s. 245-302; Danişmend, Kronoloji, IV, 82, 83; V, 69, 222; Mufassal Osmanlı Tarihi, İstanbul 1962, V, 2799, 2805, 2864-2865.

Kemal Beydilli

İSMÂİL PAŞA, Hidiv

(1830-1895)

Mısır valisi ve Mısır'ın ilk hidivi (1863-1879).

31 Aralık 1830'da Kahire'de doğdu. Babası İbrâhim Paşa, annesi Hoşyar Kadınefendi'dir. İlk tahsilinin ardından Paris'e gönderildi (1846). Paris'te modern ilimler ve mühendislik tahsili yaptıktan sonra Mısır'a döndü (1848). Birkaç defa Avrupa başşehirlerine ve İstanbul'a siyasî görevlerle gitti. Said Paşa tarafından 14.000 askerin başına serdar tayin edilerek Sudan'daki isyanları bastırmakla görevlendirildi (1861).

Amcası Said Paşa'nın ölümü üzerine 18 Ocak 1863'te Mısır valisi oldu. Dedesi Kavalalı Mehmed Ali Paşa gibi Mısır için büyük tasarıları olan İsmâil Paşa, her şeyden önce Mısır'ı Bâbıâli'nin hâkimiyetinden kurtarmak veya hiç olmazsa daha geniş muhtariyet hakları elde etmek istiyordu. Fakat dedesinin yaptığı gibi isyancı usullerle bunu başaramayacağını anlamıştı. Bundan dolayı hedefine ulaşmak için iki yol seçti. Birincisi, Osmanlı devlet adamlarına menfaatler sağlayarak imtiyaz fermanının sınırlarını genişletmek, ikincisi de Avrupalılar'a hoş görünerek onların desteğini sağlamak.

İsmâil Paşa vali olur olmaz âdet olduğu üzere huzura çıkmak için İstanbul'a gitti. Buharla işleyen özel yatını hediye ettiği Sultan Abdülaziz'i Mısır'a davet etti. Diğer devlet erkânına da çeşitli hediyeler dağıttıktan sonra İstanbul'da iyi intibalar bırakmış olarak Mısır'a döndü. Abdülaziz'in 1863'te Mısır'ı ziyareti sırasında muhteşem karşılama törenleri, eğlence ve ziyafetler tertip ederek göze girmeyi başardı. Padişahtan elde ettiği ilk önemli imtiyaz, Mısır veraset usulünü kendi nesli lehine değiştirmek oldu.
13 Muharrem 1283

(28 Mayıs 1866) tarihli fermanla, Mısır verasetinde ailenin en büyüğünü esas alan "ekberiyet" kaidesine son verilerek İsmâil Paşa'dan itibaren babadan oğula intikal esası kabul edildi. Sudan vilâyeti zımnen, Musavva'

ve Sevâkin kazaları da açık olarak Mısır idaresine bırakıldı. Böylece toprakları genişleyen Mısır vilâyetinin her yıl Bâbıâli'ye ödeyeceği vergi 80.000'den 150.000 keseye, 18.000 kişiden oluşan Mısır ordusu da 30.000'e çıkarıldı. İsmâil Paşa, veraset fermanından beş gün sonra 18 Muharrem 1283 (2 Haziran 1866) tarihli başka bir fermanla da "hidiv" unvanını aldı.

Vali unvanını eskiden beri yetersiz bulan İsmâil Paşa kendisine "azîz-i Mısr" unvanının verilmesini istiyordu, fakat bu uygun bulunmadı. Bâbıâli resmî dilinde bazı önemli vezirler hakkında kullanılan "hidiv" kelimesi tercih edildi. 5 Safer 1284 (8 Haziran 1867) tarihli ferman Mısır'ın imtiyazlarını daha da genişletti. İsmâil Paşa, Mısır'ın iç idaresiyle ilgili düzenlemeler yapma hakkına sahip olduğu gibi yabancı devletlerle gümrük ve posta işlerine ait gayr-i siyasî mukaveleler imzalama yetkisini de elde etti. Osmanlı devlet ricâline "kapı yoldaşı hediyesi" adı altında gönderdiği para ve kıymetli hediyeler sayesinde çıkarttığı bu fermanlar yanında bir oldubittiyle istiklâlini de kazanmak istiyor, Osmanlı padişahı tarafından her an sıradan bir vali gibi azledilebileceğini bildiği halde müstakil hükümdar gibi davranıyordu. 1869 yılında Avrupa'ya yaptığı seyahatte bu şekilde hareket etmişti. Avrupa basınında da Mısır'ın ayrı bir ülke olduğu yolunda yazılar yayımlanıyordu. Fransa ve İngiltere, İsmâil Paşa'yı bağımsız hükümdarlara mahsus merasimlerle karşıladılar. Milliyetçi fikirleri desteklemekle meşhur olan III. Napolyon, İsmâil Paşa'yı daha önce Sultan Abdülaziz'i misafir ettiği dairede ağırladı. İsmâil Paşa da uğradığı Avrupa başşehirlerinde hükümdarları Süveyş Kanalı'nın açılışında bulunmaya şahsen davet etti.

İsmâil Paşa'nın Avrupa seyahati Bâbıâli tarafından büyük tepkiyle karşılandı. Sadrazam Âlî Paşa hidive haddini bildirmek için bir ihtar gönderdi. Avrupa hükümdarlarını kendi adına davet etmekle yetkilerini aştığını, Mısır'ın Osmanlı toprağı olduğunu, hidivin Osmanlı Devleti erkânından sayıldığı için Avrupa'da hükümdarlarla yapacağı temaslarda yanında Türk elçilerinin bulunması gerekirken buna uyulmadığını, Mısır'ın ancak iç idaresinde muhtar olduğu halde hidivin Nubar Paşa'yı dışişleri bakanı tayin ederek dış ülkelerle anlaşma yapmak istemesinin de mevcut ferman hükümlerine aykırılığını hatırlattı. Âlî Paşa, hidivi kendisine verilen ferman hükümlerine göre hareket etmeye davet ettiği gibi dış temsilciliklere

de Mısır’ın Osmanlı Devleti bünyesindeki statüsünün ilgili devletlere anlatılması tâlimatını verdi.

Hidiv İsmâil Paşa’nın alttan alarak gönderdiği cevaptan tatmin olmayan Âlî Paşa ikinci bir ihtar daha gönderdi. Bunlara uymadığı takdirde valilikten azledileceğini bildirdi. Yeni bir Mısır meselesinin çıkmasını istemeyen İngiltere ve Fransa taraflara itidal tavsiye ettiler. Âlî Paşa, 29 Kasım 1869 tarihli bir fermanla hidivin imtiyazlarına kısıtlama getirdi. Buna göre hidiv 30.000 kişilik bir kuvvetten fazla kuvvet bulunduramayacak, ısmarlanan zırhlılardan vazgeçecek, Mısır bütçesini her yıl İstanbul’a bildirecek, Bâbıâli’den izin almadan borçlanmayacak, yabancı devletlerle yapacağı antlaşmaları Türk elçileri vasıtasıyla gerçekleştirebilecekti. İsmâil Paşa birkaç gün tereddüt ettikten sonra ferman hükümlerine uyacağını bildirdi.

Âlî Paşa karşısında geri çekilmiş olmakla birlikte İsmâil Paşa mücadelesini sürdürdü. Temsilcisi İbrâhim Paşa’yı İstanbul’a göndererek ilgili devlet adamlarını maddî vaadlerle kazanmaya çalıştı. Âlî Paşa’nın vefatı (7 Eylül 1871) bu işi kolaylaştırdı. 1872’de İstanbul’a gelen İsmâil Paşa, Osmanlı devlet adamlarına dağıttığı hediyeler ve paralar sayesinde Bâbıâli’den iki imtiyaz fermanı daha almayı başardı. 25 Receb 1289 (28 Eylül 1872) tarihli fermanla 1869’da Âlî Paşa’nın gayretiyle getirilen kısıtlamalar kaldırıldı. Ayrıca hidive Avrupa devletleriyle dış borç antlaşması imzalama yetkisi verildi. Padişah, Sadrazam Midhat Paşa’nın muhalefetine rağmen fermanı hidivin istediği şekilde yazdırdı. 13 Rebîülâhir 1290 (10 Haziran 1873) tarihli ikinci fermanla da 1841’den beri Mısır için çıkarılmış fermanlarla verilmiş olan imtiyazların hepsi birden teyit edildi.

İsmâil Paşa bu fermandaki imtiyazlarla Mısır’ı, idare hususunda olduğu gibi haklar yönünden de müstakil denebilecek bir duruma getirmeyi başardı. Fakat bu iş için padişaha 1 milyon, vükelâya dağıtılmak üzere sadrazama 600.000 lira harç vermek zorunda kaldı. Bu paraları ödemek ve bir yandan da Mısır’da tasarladığı işleri başarmak için hesapsız istikrazlar akdine girişti. 1873’te borç yekünü 68.496.460 sterline varmış bulunuyordu. Ayrıca 18.243.076 sterlin de gayri muntazam borç vardı. Mısır halkına ağır vergiler yükleyen İsmâil Paşa, 1870-1871 yıllarında Fransa’nın Almanya ile savaşması yüzünden dış borç alamayınca bir mukabele kanunu çıkardı. Bununla, beş yıllık vergilerini peşin ödeyenlerin vergilerinin yarısını

müebbeden affetti. Bu tedbirle ancak 125 milyon frank elde etmişse de Mısır maliyesini daha da güç duruma soktu. Mısır borçları senetleri % 60'a kadar düştü. İsmâil Paşa, malî çıkmazdan kurtulmak için 176.602 Süveyş Kanalı hisse senedini 4 milyon sterlin karşılığında İngiltere'ye sattı. İngiltere ve Fransa, Mısır'ın borçlarının ödenmesi için Kahire'ye ve metbûu Bâbıâli'ye baskı yaptılar. Hidiv hakkında birçok alacak davası açıldı. Mayıs 1876'da alacaklı Avrupa devletlerinin temsilcilerinin yer aldığı Düyûn-ı Umûmiyye Sandığı kuruldu. Mısır maliyesi İngiltere ve Fransa kontrolüne geçti. 1875'te Mısırlılar ve yabancılarla Mısır'da yerleşmiş ecnebilerin davalarına bakmak üzere muhtelit mahkemeler tesis edildi. 1866'da Mısır'da istişarî bir mebuslar meclisi açılmıştı. İsmâil Paşa, Avrupa'nın meşrutiyetle idare edilen ülkeleri gibi meclis karşısında mesul bir idare kurmaya kalkıştı. Hükümet Nubar Paşa tarafından kuruldu. İngiliz Charles River maliye, Fransız Blignières nâfia nâzırı oldu. Hükümet seçilen meclis karşısında sorumlu idi, fakat yabancıların Mısır hükümetinde söz sahibi olmaları halkın millî ve dinî hislerine dokundu. Şubat 1879'da büyük gösteriler yapıldı. Halkın ve ordunun tepkisi üzerine İsmâil Paşa iki yabancı nâzırın görevine son verdi. Arkasından Şerif Paşa başkanlığında Mısırlılar'dan bir nâzırlar heyeti teşkil etmesi Batılı devletlerin güvenini sarstı. Fransa ve İngiltere, taahhütlerini yerine getirmediği için Bâbıâli'den İsmâil Paşa'nın azlini istediler. II. Abdülhamid, Avrupa devletlerinin baskıları ve Sadrazam Tunuslu Hayreddin Paşa'nın ısrarıyla 26 Haziran 1879'da İsmâil Paşa'yı azletti. Derhal Mısır'ı terketmesi istenen İsmâil Paşa önce Napoli'ye gitti, daha sonra sâdır olan irade ile İstanbul'a gelerek Emirgân'daki köşkünde yaşamaya başladı. 2 Mart 1895'te ölünce cenazesi Mısır'a götürüldü.

İsmâil Paşa on altı yıl kadar süren Mısır valiliği esnasında orduyu, donanmayı

ve idarî teşkilâtı yeniden düzenledi. Orta ve yüksek dereceli okullar açtı. Gazete ve mecmualara maddî yardımda bulundu. Bulak Matbaası'nı ıslah etti. Bir millî kütüphane (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye), bir müze ve coğrafya cemiyeti kurdu. İmar faaliyetlerine hız verdi. İsmâiliye şehrini kurdurdu. Kendi adını taşıyan sulama kanalları yaptırdı. Şeker kamışı ve pamuk ziraatına önem verdi. Tasfiye fabrikaları açtırdı. Mısır ve Sudan'da demiryolu şebekelerini uzattı. İskenderiye ve Süveyş'te dalga kıranlar ve

fenerler inşa ettirdi. Akdeniz'i Kızıldeniz'e bağlayan Süveyş Kanalı da onun zamanında hizmete girdi. Telgraf şebekesini geliştirdi ve ilk resmî posta servisini gerçekleştirdi. Kahire ve İskenderiye modern şehirler haline sokuldu. Saraylar inşa edilip modern ve zengin şekilde döşendi. Opera ve tiyatrolar açıldı. Büyük şehirlerde belediyeler teşkil edildi. Avrupalılar'ın Mısır'da yerleşmesine izin verildi. Yabancı yatırımlar gelişti ve pek çok şirket ve banka kuruldu. 1861-1865 yılları arasında devam eden Amerikan iç savaşı Mısır'ın pamuğuna duyulan ilgiyi arttırdı. Pamuk gelirleri beş misline çıkarken Mısır'ın yıllık geliri 1864'te 5 milyon sterlinden 1875'te 145 milyona yükseldi. Mısır 1867'de Paris ve 1873'te Viyana sergilerine katıldı.

Mısır'ın gelirlerinin umulmadık bir şekilde artması İsmâil Paşa'nın ihtiraslarını kamçılamış, dedesi Mehmed Ali Paşa'nın emellerini de göz önünde bulundurarak önce büyük bir Afrika İmparatorluğu kurmaya kalkışmış, Sudan, Habeşistan, Eritre ve Uganda'da masraflı fetih hareketlerine girişmiştir. Bütün bu işler yanında Bâbıâli'den imtiyazlar koparılması ve kendisinin binbir gece masallarını andıran eğlence hayatı ve cömertliği çok para harcanmasını gerektirmiştir. İsmâil Paşa'nın bu paraları dış borçlanma yoluyla sağlamaya çalışması, Mısır'ın yabancı devletlerin ipoteği altına girmesine sebep olmuşsa da onun modern Mısır'ın teşkilinde önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Mısır kralları Hüseyin Kâmil ve Fuâd, Hidiv İsmâil Paşa'nın oğullarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Y.EE, nr. 31/1769/97/80, 31/2456/97/80, 39/1209/131/116; E. de Leon, Egypt under its Khedives, London 1882; J. Mc. Coan, Egypt under Ismail, London 1889; A. Colvin, The Making of Modern Egypt, London 1906; İlyas el-Eyyûbî, Târîḫu Mıṣr fî ʿahdi'l-Ḫidîv İsmâʿîl Bâşâ, I-II, Kahire 1341; M. Sabry, La genèse de l'esprit national egyptien (1863-1882), Paris 1924; P. Crabites, Ismail, the Maligned Khedive, London 1933; G. Douin, Histoire du règne du Khédive Ismail, I-III, Caire 1935-36; Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, Ankara 1956, VII, 39-53; Abdurrahman er-Râfiî,

ʿAṣru İsmâʿîl, I-II, Kahire 1948; D. Landes, Bankers and Pashas: International Finance and Economic Imperialism in Egypt, London 1958; Emine Foat Tugay, Three Centuries, Family Chronicles of Turkey and Egypt, London 1963, s. 128-145; A. Abdel-Malek, Idéologie et renaissance nationale, l’Egypte moderne, Paris 1969; P. J. Vatikiotis, The Modern History of Egypt, London 1969, s. 70-89; a.mlf., “Ismāʿīl Pas̲h̲a”, EI^{2} (Fr.), IV, 200-201; Atillâ Çetin, Tunuslu Hayreddin Paşa, Ankara 1988, s. 205-208; Juan R. I. Cole, Colonialism and Revolution in the Middle East: Social and Cultural Origins of Egypt’s ‘Urabi Movement, Princeton 1993, s. 28-31, 86-89, 103-107, 217-218, 226-227; R. L. Tignor, “New Directions in Egyption Modernisation: Ismail, Khedive of Egypt, 1863-1879”, Tarikh, II/3, Nigeria 1968, s. 64-71; Ömer Rıza Doğrul, “İsmail Paşa, Hidiv”, AA, II, 461-462; Yılmaz Öztuna, “İsmail Paşa”, TA, XX, 309-310.

Atilla Çetin

İSMÂİL PAŞA, Nişancı

(ö. 1101/1690)

Osmanlı sadrazamı.

Ankara'nın Ayaş kazasında doğdu. Öldüğü sırada yetmiş yaşını geçtiği bilindiğine göre 1030 (1621) yılında doğmuş olmalıdır. Nişancılık görevinde bulunması dolayısıyla Nişânî, Tevkîî veya Nişancı lakaplarıyla anılır. Ailesi hakkında bir bilgi bulunmadığı gibi İstanbul'a ne zaman geldiği ve saraya nasıl girdiği de bilinmemektedir.

Enderun'da yetiştikten sonra çeşitli görevlerde bulunan ve çuhadar iken 13 Zilhicce 1078'de (25 Mayıs 1668) Rumeli beylerbeyiliği pâyesi ve 250 akçe ulûfe ile kapı ortası emeklileri arasına giren İsmâil Paşa, 15 Mart 1678'de Nişancı Abdi Paşa'nın İstanbul kaymakamlığına tayini üzerine nişancı oldu ve yıllarca bu görevi sürdürdü. Ekim 1687'de Çanakkale muhâfızı Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa rikâb kaymakamlığına getirilince onun İstanbul'a gelişine kadar vekâlet etmek üzere vezirlik rütbesiyle bir hafta kadar kaymakamlıkta bulundu. Bunun ardından IV. Mehmed'in tahttan indirilmesi ve yerine II. Süleyman'ın geçirilmesi olaylarına katıldı. Kasım 1687'de beşinci vezir olarak bulunuyordu.

2 Mart 1688'de yeniçeri ağası Harputlu Ali Ağa'nın başçavuş Fetvacı Hüseyin Ağa'yı öldürtmesi üzerine yeniçeri zorbalarının başlattığı olaylar Sadrazam Abaza Siyavuş Paşa'nın azliyle sonuçlanınca İsmâil Paşa, sadrazamlığa getirilen Özi muhâfızı Bozoklu Mustafa Paşa'nın gelişine kadar sadâret kaymakamlığıyla görevlendirildi. Bu arada zorbalar Siyavuş Paşa'yı öldürüp sarayını yağmalamışlardı; bir kısmı da Yağlıkçılar Çarşısı'nı yağmalamaya kalkışmış, bunun üzerine esnaf ve halk saraya doğru yürüyüp sancak-ı şerifin çıkarılmasını ve sadrazamın değiştirilmesini istemişti. Bu olaylar üzerine sadrazamlığa getirilen İsmâil Paşa (28 Rebîülâhir 1099 / 2 Mart 1688), zorba gruplarını kısa sürede dağıtarak dört aydan beri devam eden karışıklıkları sona erdirdi. Altmış bir gün kadar süren kısa sadrazamlığında Rumeli ve Anadolu'daki eşkıyanın bertaraf

edilmesi ve sikke tashihiyle de uğraştı. Avusturya cephesinde birbirini takip eden yenilgiler sebebiyle durumun kötüleşmesi üzerine ordunun başına Yeğen Osman Paşa gibi zorbalıktan paşalığa çıkmış birini serdar tayin etmesi azliyle sonuçlanacak olayların başlangıcını oluşturdu. Etrafının telkiniyle sadrazam olmaya kalkışan Yeğen Osman Paşa ile uğraşırken rakipleri olan padişah hocası Arapzâde Abdülvehhâb Efendi ve Dârüssaâde Ağası Mustafa Ağa, Şeyhülislâm Debbâğzâde Mehmed Efendi'yi de yanlarına alarak padişahı etkileyip haksız yere kan döktüğü gerekçesiyle onu azlettirdiler (1 Receb 1099 / 2 Mayıs 1688).

İsmâil Paşa görevden alındıktan sonra Anadoluhisarı'ndaki yalısında birkaç gün göz hapsinde tutuldu. 13 Mayıs 1688'de Kavala Kalesi'ne sürgün edildi. Ancak Venedik donanmasının Temmuz 1688'de Eğriboz Kalesi'ni muhasara etmesi üzerine Rodos adasına gönderildi. Burada iken kendisinden, Siyavuş Paşa'nın sarayının yağmalanması sırasında aldığı iddia edilen para ve mallarla bunun dışında haksız yere gasbettiği ileri sürülen para ve eşyalarından sefer masrafları için 40-50 kese akçe vermesi istendi; istenen meblağı vermeyince Mayıs 1690'da idam edildi. Başı İstanbul'a gönderildi, vücudu ise Rodos'ta gömüldü. Bu arada İstanbul'daki evinde yapılan aramada tahmin edildiği kadar mal varlığına sahip olmadığı anlaşıldı. Sadrazamlığı sırasında haksız yere öldürttüğü ileri sürülen Rumeli Beylerbeyi Zeynelâbidîn Paşa'nın vârislerince yapılan müracaatlar üzerine "kısâsen" idam edildiği de kaydedilmiştir. Ancak idamında, o sırada sadrazam bulunan Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa ile aralarında eskiden beri süregelen düşmanlığın önemli rol oynadığı söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Hammer, GOR, VI, 506-511, 553; Sicill-i Osmânî, I, 354-355; Danişmend, Kronoloji2, III, 465-466; V, 46; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 494-495, 500-510; III/2, s. 427-429; Bekir Kütükoğlu, "Süleyman II.", İA, XI, 158-159; Münir Aktepe, "İsmāʿīl Pas̲h̲a, Nis̲h̲and̲ji", EI² (İng.), IV, 193-194.

Ziya Yılmazer

İSMÂİL RÛMÎ

(ö. 1041/1631)

Kādiriyye tarikatının Rûmiyye kolunun kurucusu.

Tosya'nın Bansa köyünde doğdu. Babası Çoban Ali, oğlunun daha iyi yetişmesi için Tosya'ya taşındı. Medrese ilimlerini tahsil ederken Halvetiyye tarikatı şeyhlerinden Ahmed Efendi'nin sohbetlerine devam etmeye başlayan İsmâil Rûmî, bir gece rüyasında Abdülkādir-i Geylânî'yi görerek onun mânevî işareti üzerine Bağdat'a gitmek üzere yola çıktı. Bağdat'a ulaşınca Kādiriyye'nin merkez dergâhına gidip dergâhın postnişini Bağdat nakîbüleşrafı Seyyid Feyzullah Efendi'ye kendini tanıttı. Bir müddet sonra erbaîn çıkarmak üzere halvete girdi. Seyrü sülûkünü tamamlayınca mürşidinin tavsiyesi üzerine Bağdat'tan ayrıldı. Anadolu'ya gelmeden Mısır'a uğrayarak sohbetlerine katıldığı Ahmed-i Mısrî'den de icâzetnâme aldı. Bundan dolayı bazı silsilenâmelerde mürşidinin Feyzullah Efendi, bazılarında ise Ahmed Efendi olarak kaydedildiği görülmektedir.

1020 (1611) yılında İstanbul'a gelen İsmâil Rûmî bir süre Sofular Camii'nde kaldı, daha sonra Tophane'de Hacı Pîrî adlı bir kişiye ait arsa üzerinde bir tekke inşa ettirdi. Onun Anadolu ve Rumeli'nin değişik şehirlerinde kırk kadar tekke yaptırdığı kaydedilmektedir (Seyyid Sırrı Ali, s. 52). Kādiriyye tarikatı, Kādirîhâne diye anılan bu dergâhın kurulmasından sonra İstanbul'da yayılmaya başlamış, XV. yüzyılda Bursa'da kurulan Eşrefiyye kolu ile birlikte bu tarikatın Osmanlı topraklarında yaygınlık kazanmasında önemli rol oynamıştır. Bu tesir sebebiyle "pîr-i sânî" unvanıyla anılan ve kendisine Kādiriyye'nin Rûmiyye kolu nisbet edilen İsmâil Rûmî vefatında kurduğu tekkenin hazîresine defnedildi. Tekkenin meşihatı halifelerinden Seyyid Halil tarafından sürdürülmüştür. Usturumcalı Ahmed Efendi adlı halifesi 1038'de (1628) Bursa'da İsmâil Rûmî Dergâhı'nı (Hamam Tekke) kurmuştur.

İsmâil Rûmî, Sultan Ahmed Camii'nin açılışında dervişleriyle birlikte Kādirî usulü zikir yapmış, daha sonra bu camide cuma günleri namazdan

sonra Kādirî evrâdının okunması bir gelenek halini almıştır. Bu gelenek günümüzde de sürmekte, Kādirîhâne şeyhinin görevlendirdiği bir derviş cuma namazından sonra camide Kādirî evrâdını okumaktadır. Kādirîhâne Kādiriyye tarikatının merkez tekkesi olmuş, Anadolu ve Rumeli'de Kādirî şeyhlerinin verdiği icâzetnâmeler Kādirîhâne şeyhi tarafından tasdik edilmiştir (ayrıca bk. RÛMİYYE).

BİBLİYOGRAFYA

Seyyid Sırrı Ali, Tuhfe-i Rûmî (nşr. Mustafa S. Kaçalin), İstanbul 1992, s. 48-52; Hüseyin Vassâf, Sefîne, I, 111-122; Mehmed Şemseddin, Bursa Dergâhları: Yâdigâr-ı Şemsî (haz. Mustafa Kara - Kadir Atlansoy), Bursa 1997, s. 331, 332; Tomar-Kādiriyye, II, 50-54; Osmanlı Müellifleri, I, 25; Cemâleddin Server Revnakoğlu, "Kādirilik'in İstanbul'a Gelişi ve Yayılışı", Yeni Tarih Dünyası, sy. 6, İstanbul 1953, s. 254-256; a.mlf., "Rumîlik ve İsmâil-i Rumî", a.e., sy. 8 (1953), s. 348-350; Ekrem Işın, "Kādirîlik", DBİst.A, IV, 372 vd.

Mehmet Akkuş

İSMÂİL RUSÛHÎ

(bk. ANKARAVÎ, İsmâil Rusûhî).

İSMÂİL SABRİ PAŞA

(إسماعيل صبري باشا)

(1854-1923)

Mısırlı şair.

Kahire'de doğdu. Mübtediyân Mektebi'nde başladığı öğrenimini Techîziyye ve İdâre (Hukuk) mekteplerinde sürdürdü. 1871'de Ravżatü'l-medâris dergisinde yayımladığı şiirlerle tanınmaya başlanan İsmâil Sabri, hakkında övgü şiirleri yazdığı Hidiv İsmâil Paşa tarafından hukuk öğrenimi yapması için Fransa'ya gönderildi (1874). 1878'de Aix Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden mezun olup Kahire'ye döndü. Bir süre Mansûre'de hâkimlik yaptı. 1896'da İskenderiye'ye vali olarak tayin edildi. Üç yıl sonra Adalet Bakanlığı bakan yardımcılığı görevine getirildi. Bu görevden 1907 yılında kendi isteğiyle emekliye ayrıldı. 21 Mart 1923'te Kahire'de vefat etti.

Mahmûd Sâmî el-Bârûdî, Âişe İsmet Teymûr, Ahmed Şevkī ve Hâfız İbrâhim'in de içinde yer aldığı "el-muhâfızü'l-beyânî" diye adlandırılan eski şairleri taklit akımının öncülerinden kabul edilen İsmâil Sabri, Fransa'dan döndükten sonra eski şairleri taklitten uzaklaşmaya, şiirin şairin yaşantısını ve düşüncelerini yansıtması gerektiğini savunmaya başladı. Ona göre şair bir ânını, bir gözlemini veya bir düşüncesini ifade için birkaç beyitle de yetinebilmeli, şiiri gereksiz yere uzatmaktan kaçınmalıdır. Bundan dolayı İsmâil Sabri'nin şiirleri genellikle iki üç beyitten oluşur, altı beyti geçen şiiri çok azdır. Uzun kasideleri de olmakla birlikte bunlar divanında az yer tutar.

İsmâil Sabri özellikle Buhtürî'nin tesirinde kalmış ve onu taklide çalışmıştır. Bu sebeple çağdaşları ona "Mısır'ın Buhtürî'si" lakabını vermişlerdir. Ayrıca Bahâ Züheyr ile İbnü'l-Fârız'dan da hayli etkilenmiştir. Şiirlerinde günlük hayatta kullanılan ifade ve kalıplara yer vermesi ve aşırı duygusal oluşu bakımından Bahâ Züheyr'e benzetilir. Aşk, güzellik, dostluk, ölüm, vatan sevgisi şiirlerinde ele aldığı başlıca konulardır.

Mûsikiye çok düşkün olan İsmâil Sabri, şiirlerinin bestelenebilir nitelikte olması için kulağa hoş gelen kelimelerden oluşmasına özen göstermiştir.

İngiltere'nin kontrolü altındaki Mısır hükümetinin bir memuru olması dolayısıyla İsmâil Sabri, çağdaşları Hâfız İbrâhim ve Ahmed Şevkī gibi şiirlerinde milliyetçilik

fikrine pek yer vermemiştir. Bununla birlikte Mısır millî hareketinin öncülerinden Mustafa Kâmil Paşa ile dostluğunu sürdürmüş, İskenderiye valisi olduğu sıralarda onun işgal güçlerine karşı halkı bilinçlendirmek amacıyla düzenlemek istediği mitinge hükümetin olumsuz görüşüne rağmen izin vermiştir. Adalet bakanı yardımcısı iken İngilizler'in Mısır bölge müfettişi Cromer'i ziyaret ettiği takdirde bakanlık görevine getirileceğine dair söz verildiği halde onunla görüşmeye yanaşmamıştır.

İsmâil Sabri, "Mısır Mısırlılar'ındır" görüşüyle Hidiv İsmâil Tevfik, Abbas Hilmi ve Hüseyin Kâmil Paşa gibi Mısırlı yöneticiler için övgüler kaleme alırken Bâbıâli'ye ilgisiz kalmıştır. Osmanlı Devleti ile İtalya arasında çıkan Trablusgarp Savaşı münasebetiyle yazdığı şiiri, çağdaşı Ahmed Şevkī gibi dinî duygularla değil olayın insanî boyutundan hareketle kaleme almıştır. Sultan Abdülhamid'in tahttan indirilmesini konu edinen şiirinde olaya yaklaşım tarzı onun Bâbıâli'ye uzak durduğunu ve tarafsız kalmayı tercih ettiğini göstermektedir.

Yaklaşık 2000 beyitten oluşan divanı ölümünden on beş yıl sonra Tâhâ Hüseyin'in önsözüyle Ahmed ez-Zeyn tarafından yayımlanmış (Kahire 1938), eseri Ahmed Kemâl Zekî ve Âmir Buhayrî de neşretmiştir (Kahire 1963). Muhammed Muhammed Abdülmecîd İsmâil Sabri için bir çalışma yapmış, ayrıca Muhammed Kandûr'un onun hakkında verdiği konferanslar yayımlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Brockelmann, GAL Suppl., III, 18-21; Abbas Mahmûd el-Akkād, Şuʿârâʾü Mıṣr ve bîʾâtühüm fi'l-cîli'l-mâżî, Kahire 1950, s. 31-39; Hannâ el-Fâhûrî, Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1953, s. 965-966; Şevkī Dayf, el-Edebü'l-ʿArabiyyü'l-muʿâṣır fî Mıṣr, Kahire, ts., s. 92-100; a.mlf., Dirâsât fi'ş-şiʿri'l-ʿArabiyyi'l-muʿâṣır, Kahire, ts., s. 28-43; Muhammed Muhammed Abdülmecîd, İsmâʿîl Ṣabrî Bâşâ: Ḥayâtühû şiʿruhû merâs̱i'ş-şuʿârâʾ leh, Kahire, ts.; Muhammed Kandûr, Muḥâḍarât ʿan İsmâʿîl Ṣabrî, Kahire 1955-56; U. Rizzitano, "Ismāʿīl Ṣabrī Pas̲h̲a", EI² (İng.), IV, 194-195.

Rahmi Er

İSMÂİL SAFÂ

(1867-1901)

Şair ve yazar.

21 Mart 1867’de Mekke’de doğdu. Babası Trabzonlu şair Mehmed Behçet Efendi, annesi, soyu Akşemseddin’e dayandığı ileri sürülen (Peyami Safa, s. 165) Ayşe Samiye Hanım’dır. Çocukluk yıllarını babasının Hicaz vilâyeti mektupçusu olarak görevli bulunduğu Mekke’de geçirdi. 1873’te annesini kaybetti; 1879’da babasının ölümü üzerine İstanbul’a geldi. Kardeşleri Ahmed Vefâ ve Ali Kâmi (Akyüz) ile beraber Dârüşşafaka’nın II. sınıfına kaydoldu (1880). Mezun olunca (1886) bir süre Evkaf Nezâreti Mesârifât Kalemi’nde çalıştı. Ardından İstanbul Telgrafhânesi muhabere memurluğuna tayin edildi (1887). Mektebi İdâdî-i Mülkî’de ve Vefa İdâdîsi’nde edebiyat öğretmenliği yaptı. 1890 yılında Meclis Kalemi’nde müsevvid olarak çalışmaya başladı. 1895’te verem hastalığına yakalanan şair hava değişimi için Midilli’ye gitti ve bir süre orada kaldı.

Şiirlerinde siyaset konularına ilgi göstermeyen İsmâil Safâ’nın adı zaman zaman siyasî olaylara karıştı. Jön Türkler’le ilişkisi yüzünden gizli toplantılar yapıldığı gerekçesiyle evi birkaç defa arandı. II. Abdülhamid’e karşı İngiltere’nin desteğini sağlamak amacıyla, Transval Savaşı’nda İngilizler’in Boerler’e galip gelmesini temenni eden siyasî bir metin hazırladı (1899). Devrin ünlü yazarlarıyla bir kısım ulemâ, devlet memuru ve askerî ricalin de imzaladığı bu metni İngiliz Sefiri Sir Nicolas O’Conor’a sunan Jön Türk grubuna katıldı (Hanioğlu, I, 573-575). Bu siyasî hareket üzerine Dahiliye Nezâreti’nin 29 Nisan 1900 tarihli yazısı ile Sivas’a tayin edildi ve 24 Mart 1901’de burada öldü. Önce Sivas Garipler Mezarlığı’na defnedilen naaşının daha sonra Sivas Ali Ağa Camii hazîresine nakledildiği bilinmektedir; ancak bugün caminin hazîresinde İsmâil Safâ adına bir mezar bulunmamaktadır.

İsmâil Safâ edebiyatla yakından ilgili bir aileye mensuptur. Babası Mehmed Behçet Efendi, çoğu kaybolmuş olmakla birlikte bir divan teşkil edecek

kadar şiir yazmıştır. İsmâil Safâ'nın zihnî bir hastalığa tutularak genç yaşta ölen kardeşi Ahmed Vefâ da şairdi. Küçük kardeşi Ali Kâmi ise şairliğinin yanı sıra eğitimciliği ve tercümeleriyle tanınmış bir yazardır. Gazeteci ve yazar İlhami Safa ile romancı ve fikir adamı Peyami Safa İsmâil Safâ'nın oğullarıdır.

Huz Mâ-Safâ adlı eserinin mukaddimesinde edebiyat zevkini babasından aldığını belirten İsmâil Safâ şiir yazmaya Dârüşşafaka'da öğrenci iken başladı. İlk şiirlerini Safâ imzasıyla Tercümân-ı Hakîkat'te yayımladı. 1886-1892 yıllarında Saâdet, Mürüvvet, Mecmûa-i Muallim, İmdâdü'l-Midâd ve Mirsad'da çıkan manzumeleriyle tanındı. Şiirlerini beğenen Muallim Nâci kendisine "şâir-i mâderzâd" unvanını verdi. 1889'da ilk manzum eseri Sünûhât basıldı. Mirsad dergisinin başyazarlığını yaptı (9 Nisan-10 Eylül 1891, nr. 3-25). Tevfik Fikret'i bu görevi sırasında keşfetmiş, Ali Ekrem Bolayır'a göre Serveti Fünûn edebiyatının esaslarını o koymuştur. Çeşitli şiirlerini, Mevlidi Pederi Ziyaret adlı manzum seyahatnâmesinin bir kısmını ve Fransız yazarı Emmanuel Gonzalès'ten kardeşi Ahmed Vefâ ile Türkçe'ye çevirdiği Vehâmetli Sevdâlar adlı romanı Mirsad'da yayımlayan şair, derginin kapatılmasından sonra Huz Mâ-Safâ ve Mağdûre-i Sevdâ adlı manzum eserlerini bastırdı (İstanbul 1308).

İsmâil Safâ, 1884-1892 yıllarında yazdığı şiirlerde Muallim Nâci'nin etkisinde kaldı. 1892-1895 yılları arasındaki dönemde bu etkiden kurtularak şiirde yeni arayışlara yöneldi. Şiirlerini ve edebî makalelerini Resimli Gazete, Hazîne-i Fünûn, Mekteb, Ma'lûmat ve Maârif'te yayımladı. Bir ara Maârif dergisinin başyazarlığını yürüttü (9 Mayıs 1895-3 Haziran 1896). Bu dergide şiirlerinin yanı sıra "Mülâhazât-ı Edebiyye" başlıklı bir dizi makalesi de çıktı.

Yenilik taraftarı edebiyatçıların Serveti Fünûn dergisi çevresinde toplanmalarından sonra İsmâil Safâ şiir ve makalelerini bu dergiye göndermeye başladı. 1896-1901 yıllarında yazdıklarını başta Serveti Fünûn olmak üzere Maârif, Mekteb, Pul Mecmuası, İrtikā, Mütâlaa, Fevâid, Musavver Terakkî, Gülşen-i Edeb ve Mecmûa-i Edebiyye'de yayımladı. Serveti Fünûn şair ve yazarlarıyla, özellikle Tevfik Fikret'le derin bir dostluk münasebeti vardı. Nitekim Fikret "Sezâ" adlı şiirinde İsmâil Safâ'yı anlatmıştır.

Tanzimat'tan Serveti Fünûn edebiyatına geçiş dönemi şairlerinden olan İsmâil Safâ daha çok Muallim Nâci, Recâizâde Ekrem ve Abdülhak Hâmid etkileri taşıyan içli ve lirik şiirleriyle tabiat, aşk, aile, Allah, kâinat ve ölüm temalarını işledi. Eskiyeni iddiası taşımadan hem eski hem yeni şiir taraftarlarını memnun edecek özellikte şiirler yazdı. Sanat ve edebiyat hakkındaki düşüncelerinde Recâizâde Ekrem'in ve Fransız edebiyatçılarının etkisinde kaldı. Bu tür yazıları vezin, kafiye gibi konulara, Edebiyât-ı Cedîdeciler'in uğradığı târizlere ve yeni yayımlanan kitaplara ait olmak üzere üç grupta toplanabilir.

Dördüncü rütbeden Mecîdî ve Sâlise nişanları bulunan İsmâil Safâ üzerine Türk Düşüncesi mecmuası Nisan 1954'te bir özel sayı neşretmiştir.

Eserleri. 1. Sünûhât (İstanbul 1306, 1328). Terciibend şeklindeki eser on bendden meydana gelmektedir. Dağınık hâtıra, üzüntü ve özlemlerle tabiat-insan, Allah-tabiat, çalışkanlık, sıhhat, aklın âcizliği ve hayat gibi temaların işlendiği eserde güzel mısra yok denecek kadar azdır. Bu yüzden şair tenkit edilmiştir. 2. Huz Mâ-Safâ (İstanbul 1308). İki bölümden oluşan eserin ilk bölümünde babası Mehmed Behçet Efendi'nin, II. bölümde kendisinin şiirleri yer almaktadır. Kitabın mukaddimesinde Mehmed Behçet Efendi'nin şairliği ve şahsiyeti hakkında bilgi verilmiştir. Eser düzenlenişi bakımından bir divançeyi andırır. Dinî şiirlerle çocukluk yıllarını ve Mekke topraklarına hasretini dile getiren şiirlerin yanı sıra aşk, tabiat ve fânilik temalarının işlendiği manzumelerden oluşan Huz Mâ-Safâ Muallim Nâci tarafından övülmüştür. 3. Mağdûre-i Sevdâ (İstanbul 1308, 1328). 274 beyitlik manzume 34. sayfaya kadar mesnevi, daha sonra gazel şeklindedir. Abdülhak Hâmid'in Kahbe yahud Bir Sefîlenin Hasbıhâli'ne nazîre olan ve monolog tarzında yazılan eserde sevdiği erkek tarafından aldatılan bir kadının acıları dile getirilmektedir. 4. Mevlidi Pederi Ziyâret (İstanbul 1312). Şairin, kardeşi Ahmed Vefâ ile birlikte babasının doğum yeri olan Trabzon'a yaptıkları seyahati anlatan eserde babasının hayatına ait bilgiler de bulunmaktadır. 5. Mensiyyât (İstanbul 1312, 1328). Tevfik Fikret'e ithaf edilen eserde şairin 1890-1896 yılları arasında çeşitli dergilerde yayımladığı şiirler yer almaktadır. 6. Mülâhazât-ı Edebiyye (İstanbul 1314). Eserde sanatın menşei, sanat ve güzellik, sanatçının özellikleri, üslûp kuralları, hitabetin unsurları vb. konular ele alınmıştır. Düzenlenişi ve ihtiva ettiği fikirler bakımından Recâizâde Ekrem'in Ta'lîm-i Edebiyyât'ına benzer. 7.

Hissiyât (İstanbul 1328). Şairin ölümünden sonra bastırılan eserin başında Ali Kâmi'nin "Merhum İsmâil Safâ Bey'in Tercüme-i Hâli" başlıklı bir makalesi bulunmaktadır. Çoğu 1896 yılından sonra yazılan şiirlerden oluşan Hissiyât'ta dinî ve 1897 Türk-Yunan savaşıyla ilgili millî şiirlere de yer verilmiştir. 8. İntâk-ı Hakk'ın Tahmîsi (İstanbul 1328). Damad Mahmud Celâleddin Paşa'nın İntâk-ı Hak adlı hiciv manzumesinin tahmîsidir. 9. Muhâkemât-ı Edebiyye (İstanbul 1329). Şairin ölümünden sonra yayımlanan kitapta on sekiz makale mevcuttur. Bu makalelerde daha çok şiirle ilgili konulara temas edilmekte ve devrin muhtelif şairlerinin şiirleri eleştirilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İsmail Hikmet [Ertaylan], Türk Edebiyatı Tarihi, Bakü 1925, s. 605-629; a.mlf., İsmail Sefa, İstanbul 1933; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, İstanbul 1988, III, 1577-1582; Kenan Akyüz, Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi, İstanbul 1958, s. 177-178; Halit Ziya Uşaklıgil, Kırk Yıl, İstanbul 1969, s. 421, 457-459; Hüseyin Cahit Yalçın, Edebiyat Anıları (haz. Rauf Mutluay), İstanbul 1975, s. 49-51, 131-134; Peyami Safa, Objektif: 6-Yazarlar, Sanatçılar, Meşhurlar, İstanbul 1980, s. 129-130, 165-166; M. Şükrü Hanioğlu, Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902), İstanbul 1989, I, 336, 573, 575; Murat Yüksel, Trabzonlu Şair İsmail Safa, Trabzon 1989; Alâattin Karaca, Şâir-i Mâderzâd İsmail Safa, Ankara 1990; a.mlf., "İsmail Safa'nın Sivas'a Sürülmesi ve Bunun Ortaya Çıkardığı Bazı Gerçekler", İlim ve Sanat, IV/21, İstanbul 1988, s. 60-62; Ali Ekrem Bolayır'ın Hâtıraları (haz. Metin Kayahan Özgül), Ankara 1991, s. 435-436; Hakkı Süha, "Edebî Portreler: İsmail Safa", Yeni Mecmua, sy. 33, İstanbul 1939, s. 5; Ali Kâmi Akyüz, "Ölümünün Kırkıncı Yıldönümü Münasebetiyle İsmail Safa", Türklük, sy. 12, İstanbul 1940, s. 389-393; a.mlf., "İsmail Safa", a.e., sy. 13 (1940), s. 391-393; Ercüment Ekrem Talu, "Tanıdığım İsmail Sefa", Edebiyat Âlemi, sy. 4, İstanbul 1949, s. 1, 7; Türk Düşüncesi (İsmail Safa Özel Sayısı), I/5, İstanbul 1954, s. 221-351; Nurettin Artam, "İsmail Safa", TDl., sy. 32 (1954), s. 504 vd.; Adnan Akgün, "İsmail Safa Bey", Yedi

İklim, V/38, İstanbul 1993, s. 50; Süheyla Seçkin, “İsmail Safa’nın Mezarına Dair”, a.e., IX/66 (1995), s. 116-117; Fahir İz, “Ismāʿīl Ṣafā”, EI² (İng.), IV, 195-196; Fevziye Abdullah Tansel, “İsmail Safa”, TA, XX, 310-313; Mustafa Kutlu, “İsmail Safa”, TDEA, V, 7-8.

Alaattin Karaca

İSMAİL SAİB SENCER

(1873-1940)

Son dönem âlim ve hâfız-ı kütüblerinden.

31 Ocak 1873'te Erzurum'da doğdu. Babası Erzurumlu Hacı Kurbanzâde Binbaşı Mehmed Şevki Bey'dir. Küçük yaşta İstanbul'a gitti, burada Esekapısı İbrâhim Paşa İbtidâî Mektebi'ni ve Koca Mustafa Paşa Askerî Rüşdiyesi'ni bitirdi (1887). Fâtih dersiâmı Arapkirli Abbas Şükrü Efendi ile Süleymaniye dersiâmı Ferhad Efendi'den dinî ilimlerde icâzetnâme aldı. Tıbb-ı atîk, müfredât-ı tıb, teşrîh ve biyoloji gibi ilimlerle de meşgul oldu. Ayrıca eczacılık ve hukuk mekteplerinde bazı derslere dinleyici olarak katıldı. Maarif Nezâreti'nin açmış olduğu imtihanı kazanarak Beyazıt Umumi Kütüphanesi'nde ikinci hâfız-ı kütüblüğe tayin edildi (15 Eylül 1897). Bu arada medreseyi de bitiren İsmail Saib Efendi Beyazıt dersiâmlığı

unvanını aldı (24 Mayıs 1902) ve 1903 Martından itibaren Beyazıt Camii'nde ders vermeye başladı.

1908'de ibtidâ-i hâric derecesiyle Muharrem Efendi Medresesi ikinci müderrisliği Arap edebiyatı hocalığına tayin edildi (İlmiyye Salnâmesi, s. 176). 1911 yılında Sinan Paşa Medresesi'nde Arapça hocalığına, 1914'te Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi kısm-ı âlî Arap edebiyatı müderrisliğine getirildi (a.g.e., s. 128). Beyazıt Umumi Kütüphanesi'nin ilk müdürü Tahsin Efendi'nin ölümünden sonra buranın birinci hâfız-ı kütübü (müdür) oldu (19 Aralık 1916). 1916-1918 ve 1922-1923 yıllarında muhatap olarak huzur derslerine katıldı. 1919'da Süleymaniye Medresesi'nde kelâm müderrisliği, 1921-1925 yıllarında Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'nde Arap edebiyatı hocalığı, bir süre de Soğukçeşme Askerî Rüşdiyesi'nde Arapça hocalığı yaptı. Yakınında bulunanların ifadesine göre, 1925'ten sonra şapka giyilmesi hakkındaki kanun üzerine "taassubundan değil prensiplerinden fedakârlık yapmamak uğruna" (Ebül'ulâ Mardin, II-III, 995, 997) dışarıdaki görevlerinden ayrılarak Beyazıt Umumi Kütüphanesi'ne çekildi. Burada

kitaplar, kütüphaneye gelen araştırmacılar ve bakımını üstlendiği çok sayıda kedi arasında kendine has bir hayat düzeni içinde yaşadı. Kırk yılı aşkın bir süre çalıştığı Beyazıt Umumi Kütüphanesi'nden 1939 yılı sonlarında emekli olunca İbnülemin Mahmud Kemal'le beraber Kütüphaneler Tasnif İşleri, ardından İslâm Ansiklopedisi ilmî müşavirliğinde bulundu. Bu sırada kendisine Lâleli'de Râgıb Paşa Kütüphanesi'nin girişindeki ilkokulun bir odası ikametgâh olarak verildi. 22 Mart 1940'ta vefat etti, Merkez Efendi Camii'nin kıble tarafındaki aile kabristanına defnedildi.

Arapça ve Farsça'dan başka Fransızca ve Almanca bilen, bir ölçüde Grekçe ve Latince'yi de anlayan İsmail Saib, bunun yanında on binlerce kitabı tanıyan çok geniş bir hâfızaya sahip olması dolayısıyla çağdaşları olan yerli ve yabancı bilginlerce "ayaklı kütüphane", "fihrist-i ulûm", "canlı bibliyografya" ve "çağının Câhiz'i" gibi sıfatlara lâyık görülmüştür. Ayrıca eski müelliflerin yazılarını tanımada, yazmaların bozuk bölümlerini bile kolayca okumada, gördüğü bir yazıdan metnin hangi yüzyıla ve hangi hattata ait olduğunu tahmin etmede üstün bir kabiliyeti vardı. Melâmî-meşrep, sakin tabiatlı, nazik bir insan olan İsmail Saib kendisine başvuran kişilerden bilgisini esirgemezdi.

Hayatı boyunca Türk-İslâm kültürünü tanıtmak için gayret sarfeden İsmail Saib'in kendi döneminde Doğu'da ve Batı'da yazılan ilâhiyat, edebiyat, tarih, felsefe, riyâziye ve tıp tarihiyle ilgili bazı eserlerin vücuda gelmesinde doğrudan veya dolaylı olarak yardımları olmuştur. Değişik ülkelerden şarkiyatçılar ve müslüman âlimler kendisini sık sık ziyaret edip bilgisine başvururlardı. Mehmet Ali Ayni, Abdülaziz Mecdi Tolun, Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, M. Fuad Köprülü, Osman Nuri Ergin, Mehmed Âkif Ersoy, Yahya Kemal Beyatlı, Hasan Basri Çantay, İbnülemin Mahmud Kemal, İsmail Hami Danişmend, Muallim Cevdet İnançalp, İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Abdülbaki Gölpınarlı, Ahmet Süheyl Ünver, Oskar Rescher, Louis Massignon ve Helmuth von Ritter gibi ilim ve edebiyat adamları İsmail Saib Efendi'den büyük ölçüde istifade etmişlerdir.

İsmail Saib'in eser vermemesi konusunda çeşitli yorumlar ve eleştiriler yapılmıştır. Bazıları onun mâlumat-furuşluk yaptığını, aslında "ayaklı kütüphane" tipi âlimler devrinin kapandığını öne sürerken ölümünden sonra hakkında iki makale yazan Oskar Rescher, İslâm bilimi alanındaki tümelci

yaklaşımına dikkat çekerek Câhiz tarzındaki bu çok yönlülüğünün onu ilim uğruna çalışanlar için eşsiz bir cazibe merkezi haline getirdiğini, ancak bu özelliğinin kendisinde eser yazdırmayan bir kuvvet dağılmasına da sebep teşkil ettiğini belirtmiştir. Ayrıca bu tavrın bir yaşama tarzı olarak benimsediği sûfî anlayışından kaynaklandığını, bilgisini ortaya koyarak bir ad yapma isteğinin bulunmadığını ifade etmiştir. Abdülbaki Gölpınarlı da tarikat bakımından Mevlevî, meşrep itibariyle Melâmî-Hamzavî olduğunu ve devrin Hamzavî kutbu Seyyid Abdülkādir-i Belhî'ye bağlı bulunduğunu söyler.

İsmail Saib'in, Keşfü'ẓ-ẓunûn'un kendisinde bulunan nüshasının kenarlarına kaydettiği önemli zeyilleri vardır. Eserin 1941 basımı hazırlanırken bu zeyillerin dikkate alındığı belirtilmekteyse de (neşredenin girişi, s. 12-13) başlangıçta düşünüldüğü şekilde asıl metne ek olarak basımının gerçekleşmediği anlaşılmaktadır (Rescher, s. 1020-1021). Bursalı Mehmed Tâhir'in Osmanlı Müellifleri'ni kaleme alırken İsmail Saib'den çok yararlandığı ve Süheyl Ünver'in 1933'te açılan Tıp Tarihi Enstitüsü'ndeki çalışmalarına katkıda bulunduğu da bilinmektedir. İsmail Saib Sencer'in şahsî kütüphanesindeki kitapları Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi'nde kendi adını taşıyan bölümde muhafaza edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

"Memuriyet Sicil Evrakı", TTK Ktp., A. Süheyl Ünver, nr. 162; Keşfü'ẓ-ẓunûn, M. Şerefettin Yaltkaya'nın girişi, s. 12-13; İlmiyye Salnâmesi, s. 128, 176; Ebül'ulâ Mardin, Huzur Dersleri (nşr. İsmet Sungurbey), İstanbul 1966, II-III, 987-1047; O. Rescher, "Hoca İsmail Efendi'nin Günlük Hayatından Anılar" (trc. İsmet Sungurbey - Neclâ Sungurbey), a.e., s. 1010-1024; a.mlf., "İsmail Sâib, Hoca İsmail Efendi'nin Ölümü Dolayısiyle" (trc. İsmet Sungurbey), İş Mecmuası, sy. 23-24, İstanbul 1940, s. 159-165; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 195; Muzaffer Gökmen, Kitaplar Arasında 44 Yıl, İstanbul 1977, s. 123-133, 140; Beyazıt Devlet Kütüphanesi 100 Yaşında (haz. Hasan Duman), İstanbul 1984, s. 49-51; A. Süheyl Ünver,

“Beyazıt Devlet Kütüphanesi ve Gördüklerim”, a.e., s. 69-74; a.mlf., “İsmail Sâib Efendi Hoca (1871-1940) ve Tıb Tarihimiz”, Türk Tıb Tarihi Arkivi, IV/6, İstanbul 1940, s. 145-151; Ahmed Güner Sayar, A. Süheyl Ünver: Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri, İstanbul 1994, s. 275-283; İsmail Hakkı Uzunçarşılıoğlu, “Üstad İsmail Sâib Sencer”, TTK Belleten, IV/13 (1940), s. 145-148; “Bir Büyük Âlimimizi Kaybettik, İsmail Sâib Sencer Dün Büyük Bir İhtifal ile Gömüldü”, Vakit, XXIII/7974, İstanbul 24 Mart 1940, s. 1, 5; Vâlâ Nûreddin, “Âlim ile Haramiler Hikâyesi”, Akşam, XXII/7994, İstanbul 26 Mart 1940, s. 3; Nusret Safa Coşkun, “Bizi Dünya Ayıplayacaktır!”, Son Posta, X/3469, İstanbul 27 Mart 1940, s. 1, 8; a.mlf., “Yazdığı Eserlere Başkalarının İmzalarını Atan Âlim”, a.e., X/3470 (28 Mart 1940), s. 1, 2; Ziyaeddin Fahri [Fındıkoğlu], “Dört Ölüme Dair”, Cumhuriyet, XVI/5705, İstanbul 31 Mart 1940, s. 1, 8; Abdülbaki Gökpınarlı, “Kaybettiğimiz Büyük Âlim İsmail Sâib”, Vakit, XXIII/7990, İstanbul 9 Nisan 1940, s. 3, 4; Niyazi Ahmet [Banoğlu], “İsmail Saip Hakkında Yazılanlar”, a.e., XXIII/7996 (15 Nisan 1940), s. 3; Avni Aktunç, “İsmail Saib Efendi”, Yirminci Asır, sy. 26, İstanbul 1953, s. 17, 31; Hasan Duman, “İsmail Sencer’i Anarken”, Türk Kütüphanecileri Derneği Bülteni, XXIX/3, Ankara 1980, s. 141-149; Ahmet Nezih Galitekin, “İsmail Sâib Sencer”, Müteferrika, sy. 4, İstanbul 1994, s. 137-144.

Azmi Bilgin

İSMÂİL ŞEHÎD

(إسماعيل الشهيد)

Şâh Muhammed İsmâîl b. Abdilganî b. Ahmed ed-Dihlevî (ö. 1246/1831)

Hindistan'da müslüman hâkimiyetinin kurulması çabalarına fiilen katılan âlim.

12 Rebîülevvel 1193'te (30 Mart 1779) Muzaffernagar bölgesinin Phulat beldesinde doğduğu kabul edilir. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin oğullarından Abdülganî'nin tek erkek çocuğu olup Şah İsmâil diye de anılır. Babasının vefatında on yaşında olan İsmâil, amcaları Abdülkādir ile Refîuddin ed-Dihlevî tarafından yetiştirildi ve onlardan ders alarak on altı yaşlarında iken öğrenimini tamamladı. Fıkıh ve mantıkla ilgili sorulara verdiği cevaplar çağdaşları arasında itibarının artmasına vesile oldu ve Delhi Cuma Camii'nde vâizlikle görevlendirildi. Yirmi beş yıl kadar buradaki irşad faaliyetini sürdüren İsmâil Şehîd, genel olarak Hint müslümanları arasında yaygın olan velîleri ve mezar taşlarını kutsal sayma, Hindular'ca mukaddes kabul edilen yerleri ziyaret etme, onların festivallerine katılma, işleri için Brahman ve falcılara danışma gibi bid'atlar ve putperest âdetleriyle mücadele etti. Vaazları halk arasında bazı karışıklıklara sebep olunca muhalifi Fazl-ı Hak Hayrâbâdî'nin de etkisiyle görevinden alındı.

1819 yılında, Tarîkat-ı Muhammediyye adlı cihad hareketinin kurucusu Seyyid Ahmed-i Birîlvî ile tanışan İsmâil Şehîd onun müridi oldu. 1821'de onunla birlikte hac yolculuğuna çıktı. Yolculukları esnasında halktan büyük ilgi gördüler. Bu arada gerçekleştirecekleri cihad için halktan yardım topladılar ve hac görevini ifa ederek 1823 yılında Hindistan'a döndüler.

İsmâil Şehîd, hac dönüşünden sonra cihad faaliyetini ilân etmek üzere Delhi Cuma Camii'nde vaazlarına başladı. Ancak İngilizler'in düşmanlığını üzerine çekmemek için onlara açıkça tavır almaktan kaçındı. Nihaî hedefi Hindistan'ı hıristiyan hâkimiyetinden kurtarmak olan cihad hareketi önce

müslümanlara zulmeden Sihler’e karşı yönlendirildi. 1825 yılında Delhi’den ayrılan İsmâil Şehîd ile Seyyid Ahmed yolda kendilerine katılanlarla birlikte Kandehar üzerinden Kâbil’e, oradan da Peşâver’e giderek Sihler’e karşı cihad başlattılar. 21 Aralık 1826’daki ilk savaşta galip gelen mücahidler, daha sonraki savaşlarda da başarı kazanarak ele geçirdikleri bölgelerde idare merkezi Peşâver olmak üzere bir hükümet kurdular. Bu arada içtimaî ve hukukî alanlarda yeni düzenlemeler yapıldı. İslâmî kanunların uygulanması ve öşür toplanması gibi hususlar bölgedeki kabile reisleri tarafından tepkiyle karşılanınca mücahidler onların mallarını müsadere ettiler. Bunun üzerine Seyyid Ahmed tarafından tayin edilen vergi tahsildarları ve bazı idareciler öldürüldü ve Peşâver çevresi fiilen mücahidlerin kontrolünden çıktı. Sih lideri Randjit Singh, yardım yollarını keserek malî güçlüklerden dolayı büyük sıkıntıya düşen ve sayıları azalan mücahid ordusuna büyük darbeler vurdu. İsmâil Şehîd’in kumandasındaki mücahidler Peşâver’den çıkarıldı. Sih kuvvetleri 6 Mayıs 1831’de yapılan Bâlâkot savaşında mücahidlere son darbeyi vurdular. Seyyid Ahmed ile İsmâil bu savaşta şehid oldular ve savaş alanının yakınına defnedildiler. Günümüze kadar ulaşan mezarları Pakistan yönetimi tarafından koruma altına alınmıştır.

Eserleri. 1. Taḳviyetü’l-îmân. İman ve ibadetlerin öneminin vurgulandığı bu Urduca eser putperestlik âdetlerine karşı yazılmıştır (Leknev 1299; Kanpûr 1343/1924). 1250 (1834) yılında Muhammed Sultan tarafından eser üzerine Teẕkîrü’l-iḫvân adıyla bir tekmile yazılmıştır. 2. Manṣab-ı İmâmet. İslâm’da imâmet konusunu ele alan kitap Farsça olup (ikinci baskı, Karaçi 1962) Urduca’ya da tercüme edilmiştir (Lahor 1949). 3. Risâletü uṣûli’l-fıḳh. Arapça bir risâledir (Delhi 1311/1893). 4. Tenvîrü’l-ʿayneyn fî is̱bâti refʿi’l-yedeyn. Namazda Hanbelîler’in yaptığı gibi rükûdan önce ve sonra tekbir alırken ellerin kaldırılmasının gerektiğine dair bir eserdir (Lahor, ts.). 5. ʿAbaḳāt. Tasavvufun anlaşılması güç meselelerini ele alan, daha çok kırsal bölgelerde yerleşmiş cahil Hint müslümanlarının etkisi altında bulunan o günün sûfîlerini ıslah amacıyla yazılmış Arapça bir eserdir (Karaçi 1380/1960). Menâzır Ahsen eseri Urduca’ya çevirmiştir (Haydarâbâd, ts.). 6. Ṣırâṭ-ı Müstaḳīm. Sadece ilk bölümü İsmâil Şehîd tarafından yazılan ve üstadı Seyyid Ahmed’in öğretilerini ele alan Farsça bir eserdir (Meerut 1285/1868; Delhi 1322/1904; eserin muhtevası için bk. JASB, I [1832], s. 479 vd.). İsmâil Şehîd’in ayrıca Molla Bağdâdî’ye

yazdığı uzun bir mektubu ile (Kanpûr 1343/1924), dinî konularda yayımlanmamış pek çok risâlesi bulunmaktadır. Şiir denemelerinin ise başarılı olmadığı belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sıddîk Hasan Han, İtḥâfü'n-nübelâʾ, Kanpûr 1289/1872, s. 416; a.mlf., Tiḳṣârü'l-cüyûdi'l-aḥrâr min tiẕkâri zünûdi'l-ebrâr, Bopal 1295/1878; Seyyid Ahmed Han, Âs̱ârü'ṣ-ṣanâdîd, Leknev, ts., II, 97; Gulâm Resûl Mihr, Seyyid Aḥmed Şehîd, Lahor, ts.; Mirza Hayât Dihlevî, Ḥayât-ı Ṭayyibe, Lahor, ts.; Amar Nâth, Ẓafernâme-i Rancît Sinġ (nşr. Sîta Râm Kohlî), Lahor 1928; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, VII, 56-61; Shah Ismaʿil Shaheed (ed. Abdullah Butt), Lahor 1943; M. A. Aziz, A History of Pakistan, Lahore 1979, s. 79; M. Mujeeb, The Indian Muslims, New Delhi 1985, s. 445-446; Muhammed İkrâm, Rûd-i Kevs̱er, Lahor 1992; A. S. Bazmee Ansari, "Ismāʿīl S̲h̲ahīd", EI² (İng.), IV, 196-197.

A. S. Bazmee Ansarı

İSMÂİL b. ŞERÎF

(bk. MEVLÂY İSMÂİL).

İSMÂİL b. ULEYYE

(bk. İBN ULEYYE).

İSMÂİL ZÜHDÜ, Eski

(ö. 1144/1731)

Osmanlı hattatı.

İstanbul'da doğdu. Aynı adı taşıyan daha sonraki meslektaşından ayırt edilmek için "Birinci", "Eski" lakaplarıyla yahut Zühdü İsmâil Ağa olarak anılmıştır. Babası Hasan Efendi'dir. Eminönü Zindankapısı'nda ayakkabıcılıkla uğraşırken hat sanatına ilgi duydu. Yedikuleli Hâşimîzâde Seyyid Abdullah Efendi'den sülüs ve nesih yazılarını meşke başladı. Ancak Yedikule'nin iş yerine uzaklığı sebebiyle Sultanhamam Marpuççular semtindeki Alacamescid (Çelebioğlu Mescidi) imamı Anbarîzâde İkinci Derviş Ali'nin hat derslerine devam etti. İcâzet almaya hak kazandığı sırada Derviş Ali vefat edince Eğrikapılı Mehmed Râsim'in de bulunduğu toplantıda Suyolcuzâde Mehmed Necib Efendi kendisine icâzet verdi.

Şeyh Hamdullah ve Hâfız Osman'ın eserlerine bakarak taklit melekesini geliştiren İsmâil Zühdü devrin önde gelen hattatları arasında yer aldı. Hayatı çeşitli hastalıklarla geçtiğinden yazılarını umumiyetle yatar durumda iken yazdı. Vefatında Karacaahmet Miskinler Tekkesi yakınında hocası Derviş Ali'nin kabrinin yanına gömüldü. Mezar taşı kitâbesini

öğrencilerinden Kâtibzâde Mustafa Efendi yazdı. Ancak kabrinin yeri bugün belli değildir. Şeyhülislâm Küçükçelebizâde İsmâil Âsım Efendi vefatına, "Ola hattât İsmâil Zühdî'ye cinân menzil" mısraıyla tarih düşürmüştür.

İsmâil Zühdü kısa hayatı içinde kitap, murakka' ve kıta neviden eserler vermiştir. İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde (nr. 2433) muhafaza edilen 1140 (1728) tarihli ve on altı kıtalı sülüs, nesih meşk murakkaı, onun hat sanatında eriştiği seviyeyi gösteren güzel bir örnektir. Bunun yanında, III. Ahmed devrinde İstanbul surlarının tamiri esnasında Ahırkapı'nın üstündeki 1140 tarihli celî sülüs tamir kitâbesinin İsmâil Zühdü tarafından yazıldığı imzasından anlaşılmaktadır: "Asr-ı Sultân Ahmed-i vâlâcenâb /

Hısn-ı İstanbul’u âbâd eyledi”. İsmâil Zühdü’nün Kâtibzâde’den başka talebeleri arasında Çömez Ömer, İbrâhim Rodosî ve aynı zamanda ebru üstadı olan Ayasofya hatibi Mehmed efendiler ünlü hattatlardandır.

BİBLİYOGRAFYA

Suyolcuzâde, Devhatü’l-küttâb, s. 58; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 119-120; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 99-100; Cl. Huart, Les calligraphes et les miniaturistes de l’orient musulman, Paris 1908, s. 160; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 135-136; M. Uğur Derman, “İsmail Zühdî”, TA, XX, 313.

M. Uğur Derman

İSMÂİL ZÜHDÜ, Yeni

(ö. 1221/1806)

Osmanlı hattatı.

Ünye'de doğdu. Kendisinden önce yaşayan ve aynı adı taşıyan diğer meslektaşından ayırt edilmek için "Yeni", "İkinci" lakaplarıyla veya Zühdî-i Sânî olarak anılmıştır. 1750'li yılların başında henüz gençken babası Mehmed Kaptan onu tahsil gayesiyle İstanbul'a götürdü. Hıfzını tamamladıktan sonra Eğrikapılı Râsim Efendi'nin önde gelen talebelerinden Moralı Ahmed Hıfzî'den sülüs, nesih ve rikā' yazılarını meşketti. Hat öğrenimini tamamlayınca Zühdî mahlasıyla icâzet aldığı bilindiği halde icâzetnâmesi zamanımıza gelmediğinden tarihi belirlenememektedir. Ancak mevcut en eski eserinin ince nesihle yazılmış 1175 (1761) tarihli bir mushaf olduğuna bakılırsa bu tarihten önce icâzete hak kazandığı anlaşılır. 1204 (1790) yılında bir talebesine verdiği icâzetnâmede Eğrikapılı Râsim Efendi'nin öğrencilerinden Hacı Mehmed Emin Efendi'yi hocası olarak belirttiğine göre muhtemelen Ahmed Hıfzı Efendi'nin ölümünden sonra bu zattan da faydalanmıştır. Müstakimzâde Tuhfe-i Hattâtîn'de, Eğrikapılı Râsim Efendi'nin yetiştirdiklerinden Mehmed Emin adlı dört ayrı hattat tesbit ettiği için bunlar arasında İsmâil Zühdü'ye hocalık edenin hangisi olduğu anlaşılamamaktadır. Ayrıca tarih olarak Tuhfe-i Hattâtîn'in sınırı olan 1200 (1786) yıllarında tanınmış hattatlardan sayıldığı halde burada İsmâil Zühdü'nün yer almayışı müellifin unutmasından kaynaklanmış olmalıdır. İbnülemin Mahmud Kemal'in Son Hattatlar'daki Mihalicî Mehmed Şâkir'den 1180'de (1766) icâzet aldığı rivayeti ise bir kaynak gösterilmediğinden mesnetsiz kaldığı gibi icâzet tarihinde de bir uyumsuzluk vardır. Çünkü İsmâil Zühdü bu yıllarda artık başarılı bir hat muallimi mertebesine erişmiştir. Nitekim üç yıl sonra kardeşi Mustafa Râkım Efendi'ye sülüsnesih yazılarından icâzet verecektir.

İsmâil Zühdü, Sultan III. Mustafa'nın saltanat yıllarında (1757-1774) Enderûn-ı Hümâyun'un hat muallimliğine getirildi, vefatına kadar sürdürdüğü bu vazifesi dolayısıyla imzalarında "kâtib-i sarây-ı sultânî"

veya “hâce-i Enderûn-ı Hümâyun” unvanlarını kullanmaya başladı. 1 Şevval 1221’de (12 Aralık 1806) vefat eden İsmâil Zühdü Edirnekapı Kabristanı’na defnedildi. Baş taşı celî sülüs, ayak taşı celî ta‘lik hattıyla kardeşi Mustafa Râkım tarafından yazıldığı gibi manzum kitâbenin metni de ona aittir.

Necmeddin Okyay ve Macit Ayral’a göre İsmâil Zühdü, elinden tashihsiz harf çıkarmakta geçmişteki hattatlar içinde

emsali bulunmayan bir üstattır. Eski hattatlar da tashihsiz yazarlar, fakat bu arada bünyesi bozuk harflere de yer yer rastlanabilirdi. İsmâil Zühdü ise tashihe gerek duymayacak kadar düzgün harflerle yazmıştır. Onun sülüs hattını yazarken tekrarladığı bir husus da aradaki bazı nokta ve işaretleri siyah mürekkeple değil zermürekkeple koyarak daha sonra etrafını tahrirlemesidir; bu ise yazıya ayrı bir cazibe kazandırır. İsmâil Zühdü’nün sülüs-nesih yazılarındaki tavrı Hâfız Osman üslûbundadır.

Zühdü Efendi mushaf, en‘âm-ı şerif, delâilü’l-hayrât, hilye, pek çok murakka‘ ve kıta yazmıştır. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde iki Mushaf-ı Şerif ile (Emanet Hazinesi, nr. 128, yazılışı 1218 [1803]; Medine, nr. 29, yazılışı 1219 [1804]) mushaf cüzleri (Yeniler, nr. 119, yazılışı 1218 [1803]; Emanet Hazinesi, nr. 268, yazılışı 1218 [1803]), Zühdü Efendi’nin nesih yazıdaki sanat kudretini belgeleyen eserleri arasındadır. Ayrıca İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde (AY, nr. 6765) nesih hatla yazdığı bir Amme cüzü bulunmaktadır. Ketebesinde Şeyh Hamdullah Efendi’nin hattından istinsah edildiği kayıtlı bulunan eserin yazılış tarihi belirtilmemiştir. Aynı kütüphanede nesih hattıyla bir de delâilü’l-hayrât mevcut olup (III. Ahmed, nr. 5769) 1212 (1797) yılında yazılmıştır.

İsmâil Zühdü’nün yazdığı bir murakkaa 1310 Ramazanında (Nisan 1893) “diş kirası” mahiyetinde sahip olan Sâmi Efendi, o zamana kadar Mustafa Râkım yolunda celî sülüs yazıyorken bu murakka‘daki sülüs satırların ilhamiyle celî üslûbuna yeni bir şive getirmiştir. Klasik üslûptaki sülüs-nesih hilyelerine de rastlanan İsmâil Zühdü, yaşadığı devir için hayli ileri bir deneme olan leylek biçimindeki besmelesiyle de dikkati çeker (TSMK, Güzel Yazılar, nr. 314/40). Ancak bu eseri zerendûd tarzında işleyen müzehhip 1213 (1798) yerine dalgınlıkla 1013 (1604) tarihini koymuştur.

Zamanını devamlı yazı yazarak geçiren İsmâil Zühdü Efendi, İstanbul'un mesire yerlerine gittiği vakit bile kalemi elinden bırakmayan bir hattat olarak tanınmıştır. Nitekim Sâdâbâd'da, Yedikule bostanında, Çeşmemeydanı'nda yazdığını belirttiği kıtaları görülmüştür. Kendisine sülüs hattı öğrettiği Şânîzâde Mehmed Atâullah Efendi de "şeyhülhattâtîn" olarak andığı hocasının Ortaköy'deki yalılarına gelip haftalarca kaldığını ve kıtalar yazdığını tarihinde kaydetmektedir. Atâullah Efendi'nin babası Şânîzâde Sâdık Efendi tarafından Ortaköy'ün Çevirmeci sokağı üzerinde yaptırılan çeşmenin zamanımıza gelebilen 1198 (1784) tarihli celî sülüs kitâbesi de İsmâil Zühdü tarafından yazılmıştır.

İsmâil Zühdü, bilhassa Şeyh Hamdullah Efendi'yi ve Hâfız Osman'ı taklit ederek yazdığı kıta ve karalamalarıyla da hayranlık uyandırmıştır. Celî sülüste eski üslûba bağlı olarak yazdıklarına Ortaköy'deki çeşmenin, Eyüp-Defterdar arasındaki, III. Selim'in hemşiresi Şah Sultan'a ait türbenin (1215/1800) ve Fatih Nişancı Mehmed Paşa Camii hazîresindeki Hatice Hanım'a ait kabrin (1219/1804) kitâbeleri örnek gösterilebilir. Levha şeklinde eserleri de vardır. İsmâil Zühdü Efendi pek çok hattat yetiştirmiştir. Kardeşi Mustafa Râkım ile İbrâhim Şevki efendiler önde gelen talebelerindendir.

BİBLİYOGRAFYA

Şânîzâde, Târih, II, 195-197; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 163; Sicill-i Osmanî, II, 430; Cl. Huart, Les calligraphes et les miniaturistes de l'orient musulman, Paris 1908, s. 188; Ahmet Süheyl Ünver, Hattat İsmail Zühdi Efendi, İstanbul 1953; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 472-476; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 186, 188; M. Uğur Derman, İslâm Kültür Mirâsında Hat San'atı, İstanbul 1992, s. 203-204; a.mlf., Letters in Gold, New York 1998, s. 96-97; a.mlf., "Hattat Sâmi Efendi'nin Diş Kirası", Hayat Tarih Mecmuası, II/12, İstanbul 1969, s. 20-22; a.mlf., "Ölümünün 163. Yıldönümünde Hattat İsmail Zühdi Efendi",

Hayat Mecmuası, XLIX, İstanbul 1969, s. 23-26; “İsmail Zühdî”, TA, XX, 313-314.

M. Uğur Derman

İSMÂİLÎ

(الإسماعيلي)

Ebû Bekr Ahmed b. İbrâhîm b. İsmâîl el-Cürcânî el-İsmâîlî (ö. 371/982)

Hadis, fıkıh ve kelâm âlimi.

277 (890) yılında Cürcân'da doğdu. Dedesine nisbetle İsmâilî diye anıldı. Küçük yaşta Ahmed b. Hâlid ed-Dâmegānî ve Hüseyin b. Hafs el-Cürcânî'den hadis yazmaya başladı. İbrâhim b. Hânî el-Mühellebî'den fıkıh öğrendi. Dedesinden ve babasından rivayette bulundu. İsmâilî, ilk ilmî seyahatini Hasan b. Süfyân'dan hadis okumak üzere dayısı ile birlikte Nesâ'ya yaptı (294/907). Daha sonra Rey, Hemedan, Bağdat, Kûfe, Basra, Enbâr, Ahvaz, Musul, Mekke, Vâsıt ve Nîşâbur'a giderek Ahmed b. Muhammed b. Mesrûk, Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî, Ebû Ca'fer İbn Ebû Şeybe, İbn Nâciye, Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, İbn Huzeyme, Muhammed b. Yahyâ el-Mervezî, Ebü'l-Kāsım el-Begavî'den hadis dinledi. Kendisinden Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Hâmid el-İsferâyînî, Mâlînî, Berkānî, İbn Mencûye, Sehmî, Abdülkāhir el-Bağdâdî gibi âlimler rivayette bulundu. Ailesinde ilim geleneği kendisinden sonra oğulları Ebû Sa'd İsmâil, Ebû Nasr Muhammed ve torunları ile devam etti (Sem'ânî, I, 251-255). İlmî şöhreti yanında toplumdaki yüksek mevkii ve cömertliğiyle de tanınan İsmâilî Receb 371'de (Ocak 982) vefat etti.

Aralarında Berkānî'nin de bulunduğu kalabalık bir öğrenci grubu İsmâilî'nin ilme dair sözlerini yazmaya özen göstermiş olup onun fıkıhta Şâfiî mezhebini tercih ettiği ve fıkıhla ilgili eser yazdığı belirtilmiş, muhtelif eserlerde fıkhî görüşleri kaydedilmiştir. Tefsir, garîbü'l-Kur'ân ve garîbü'l-hadîs konularında da otorite sayılan İsmâilî'nin itikadda ehl-i hadîsin görüşünü benimsediği; meselâ Allah'ın Hz. Âdem'i kendi elleriyle yarattığı, Allah'ın elinin insanın bilemeyeceği şekilde açık bulunduğu ve onun arşı kapladığı

(istivâ) düşüncesinde olduğu ifade edilmiştir.

İsmâilî'nin kendi adına bir sünen tasnif edebilecek geniş ilmine rağmen bütün mesaisini Buhârî'nin eṣ-Ṣaḥîḥ'ine vermesi İbn Gulâm Hasan b. Ali ez-Zührî tarafından eleştirilmişse de (Sehmî, s. 110) Müsnedü ʿÖmer adlı eserini inceleyen ve kendisinden "şeyhülislâm" diye söz ederek güçlü hâfızasına dikkat çeken Zehebî, İsmâilî'yi savunmuş ve onun bu tutumunun bir eksiklik değil bir üstünlük sayılması gerektiğini belirtmiştir.

Eserleri. 1. el-Müstaḫrec (Kitâbü'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥi'l-muḫrec ʿalâ Ṣaḥîḥi'l-ḥâfıẓi'l-Buḫârî, eṣ-Ṣaḥîḥ, eṣ-Ṣaḥîḥ ʿalâ şarṭi'l-Buḫârî). Berkānî tarafından rivayet edilen, ancak günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen dört cilt hacmindeki eserin bir cüzü âlî isnadla Buhârî'nin ta'liklerine ayrılmış ve Buhârî'nin muallak rivayetlerinin muttasıl senedleri tesbit edilmiştir. Eserde Buhârî'nin eṣ-Ṣaḥîḥ'ine almadığı herhangi bir hadise yer verilmemekle birlikte bazı metinlere ilâveler yapılmış, bazı rivayetler mânen ya da takdim ve tehirle nakledilmiştir. el-Müstaḫrec'in tertibi de farklı olup İsmâilî bu çalışmasıyla Buhârî'nin 100'ü aşkın muallak rivayetinin muttasıl senedlerini belirlemiş, mevkuf rivayetlerin merfûlarını kaydetmiş ve hadislerde mâna bakımından kapalı görünen bazı hususları açıklamıştır (el-Muʿcem, neşredenin girişi, I, 170-178). İbn Hacer'in yaptığı nakillerden anlaşıldığına göre el-Müstaḫrec'in girişinde eser ve eserin telif metodu hakkında bilgi verilmiştir (Şemseddin es-Sehâvî, II, 57; el-Muʿcem, neşredenin girişi, I, 178-180). 2. Kitâbü'l-Muʿcem fî esâmî şüyûḫi Ebî Bekr el-İsmâʿîlî. Üçü mükerrer olmak üzere müellifin 410 hocasının alfabetik olarak sıralanıp kendilerinden birer hadis nakledilen eserin üç cüz halinde Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde bulunan tek nüshası (Veliyyüddin Efendi, nr. 845) önce Heinrich Shützinger tarafından tahkik edilerek Das Kitāb al-muʿğam des Abū Bakr al-Ismāʿīlī adıyla neşredilmiştir (Wiesbaden 1978). Daha sonra aynı nüsha üzerinde Ziyâd Muhammed Mansûr doktora çalışması yapmış (1405, el-Câmiatü'l-İslâmiyye [Medine]) ve bu çalışma kapsamlı bir indeksle yayımlanmıştır (I-II, Medine 1410/1990). 3. el-Müsnedü'l-kebîr. Aralarında Hz. Ömer'in de bulunduğu bazı sahâbîlerin müsnedlerini ihtiva eden eserin 100 cilt dolayında olduğu ve sadece Müsnedü ʿÖmer'in iki cilt tuttuğu ifade edilmiştir (Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 948). İsmâilî'ye nisbet edilen diğer bazı müsnedler de muhtemelen el-Müsnedü'l-kebîr'in kısımlarıdır. 4. Risâle fi'l-ʿaḳīde. İbn

Teymiyye bu risâleyi Ebû Osman en-Nîsâbûrî es-Sâbûnî vasıtasıyla nakletmiş, İbn Hacer de gerek bu risâleden gerekse diğer bazı eserlerinden hareketle İsmâilî'nin itikadî konulardaki görüşlerini geniş biçimde iktibas etmiştir (diğer eserleri için bk. el-Muʿcem, neşredenin girişi, I, 166-167).

BİBLİYOGRAFYA

İsmâilî, el-Muʿcem (nşr. Ziyâd Muhammed Mansûr), Medine 1410/1990, neşredenin girişi, I, 83-240; Sehmî, Târîḫu Cürcân (nşr. M. Abdülmuîd Han), Beyrut 1407/1987, s. 108-116; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 116; Sem'ânî, el-Ensâb, I, 249-255; İbn Asâkir, Tebyînü keẕibi'l-müfterî, s. 192-195; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla, I, 84-88, 383; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, XIV, 281-282; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü'l-ḥadîs̱, III, 140-142; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 292-296; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 947-950; Sübkî, Ṭabaḳāt, III, 7-8; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, II, 57; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1735; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 66-67; Sezgin, GAS, I, 202; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 19, 33, 95, 283; Hasan Ensârî, "İsmâʿîlî", DMBİ, VIII, 676-678.

Emin Âşıkkutlu

İSMÂİLİYE

(الإسماعيلية)

Mısır’ın kuzeydoğusunda Süveyş Kanalı’nın ortalarında bulunan ve aynı adlı yönetim biriminin merkezi olan şehir.

Aşağı Mısır’da Timsah gölünün kuzey kıyısında yer alan Tilâlülcisr tepelerinin üzerine kurulmuştur. Bugün deniz taşımacılığı açısından büyük önem taşıyan şehrin kurulduğu bölge, Süveyş Kanalı’nın açılmasından önce de eski Mısırlılar zamanından beri Kızıldeniz ile Akdeniz arasındaki kara ticaret yolu üzerinde bulunmasından ve ülkenin doğudan gelecek saldırılara karşı savunma hattını teşkil etmesinden dolayı önem taşıyordu; nitekim Mısır-İsrail savaşlarında da en kanlı çarpışmalara ve en ağır yıkımlara sahne olmuştur. Süveyş Kanalı’nın yapımı sırasında (1862-1869) önce inşaatta çalışan yabancı mühendis ve idarecilerin oturmaları için yukarıda adı geçen tepelerden birine Karyetüttimsah, sonra da onun yakınındakine sayıları gittikçe artan işçiler için Karyetülarab adı verilen birer köy kuruldu; arkasından da bu köylere içme suyu ulaştırmak için Kahire’de Nil nehrinden ayrılarak Timsah gölüne dökülen 151 km. uzunluğunda bir kanal açıldı. Dönemin Mısır Hidivi İsmâil Paşa’nın bu kanalın açılmasıyla yakından ilgilenmesi ve çalışmaları daha iyi takip edebilmek için Timsah köyünün kurulduğu tepede kendisine bir köşk yaptırması üzerine bu kanal ve tepeler İsmâiliye adıyla anılır oldu.

Önceleri Süveyş Kanalı’nı geçecek gemiler için Timsah gölünün kıyısında bir liman vazifesi gören İsmâiliye, sonradan kanal şirketinin idare merkezi ve ona bağlı büro ve depoların toplandığı yer olarak önem kazandı. 1882’de İngilizler, Urâbî Paşa’nın Tellülkebîr’deki karargâhını ele geçirdikten sonra İsmâiliye’den başlayarak bütün Mısır’ı işgal ettiler. I. Dünya Savaşı’nda Osmanlı kuvvetleri İngilizler’in önemli bir askerî üssü konumunda bulunan İsmâiliye’yi geri almak için çok çaba harcadılarsa da başarılı olamadılar. 1922’de Mısır’ın bağımsızlığını ilân etmesine rağmen 1936’da hükümetle Süveyş Antlaşması’nı imzalayan İngilizler İsmâiliye

ve bütün kanal bölgesindeki işgallerini sürdürdüler. Hasan el-Bennâ, Mart 1928’de İsmâiliye’de Mısır’ın ve İslâm âleminin en büyük siyasî hareketlerinden biri olan İhvân-ı Müslimîn’in temellerini attı. II. Dünya Savaşı sırasında Almanlar’ın şiddetli taarruzlarına uğrayan şehir, 1948’de İsrail Devleti’nin kurulmasının ardından müslüman mücahidler ve Mısır ordusu için önemli bir merkez haline geldi. 1951’de Mısır hükümetinin 1936 yılı Süveyş Antlaşması’nı tek taraflı olarak iptal edip İngilizler’le silâhlı mücadeleye girişmesinden sonra sömürge kuvvetleri Mısır’ı terketmeye başladılar (Temmuz 1952); fakat İsmâiliye ancak kanal şirketinin devletleştirilmesi ve yabancıların bölgeden çıkarılması üzerine (Temmuz 1956) Mısır idaresine geçebildi. Arkasından İngiltere, Fransa ve İsrail kanal bölgesini ve İsmâiliye’yi işgale teşebbüs ettilerse de başarılı olamadılar. Şehir 1967 ve 1973 Arap-İsrail savaşlarında çok büyük tahribat gördü.

İsmâiliye, kısa tarihi içerisinde eşine az rastlanır nüfus değişikliklerine uğrayan bir yerleşim merkezidir. Bilinen ilk nüfus 1870 yılında üçte biri yabancılardan oluşan 3000 kişiydi ve Süveyş Kanalı boyundaki diğer şehirler gibi burası da biri yabancılara, diğeri Araplar’a ait olmak üzere iki kesime ayrılmıştı; bu ayırım XX. yüzyılın başlarına kadar devam etti. 1897’de 10.000’i ve 1937’de 87.000’i aşan nüfus 1954’te bölgedeki siyasî istikrarsızlık dolayısıyla 40.000’e geriledi. 1960 yılına kadar yüzölçümü 6 km^2 civarında olan İsmâiliye, Port Said’e bağlı bir kazanın merkezi idi. 1960’ta Tellülkebîr, Kantaratülgarbiye ve Devâhî gibi ilçelerin de katılmasıyla alanı genişleyen bir idarî birimin merkezi oldu. 1967 ve 1973 savaşlarında neredeyse tamamı yıkılan şehirde 1970’li yılların ortalarına doğru tekrar imar hareketleri başladı ve nüfus 1976’da 145.930’a, dokuz ilçeden oluşan birimin nüfusu da 265.000’e yükseldi. Özellikle savaşta kapanan kanalın 5 Haziran 1977’de açılmasıyla şehir yeniden eski canlılığını kazandı ve bu tarihten sonra Mısır’ın hemen her tarafından buraya göçler başladı. Ayrıca Kantaratüşşarkiye ve Fâîd gibi yeni ilçelerin ilâvesiyle alanı genişleyen ve nüfusu 1996’da 715.000’e ulaşan büyük bir bölgenin merkezi olan İsmâiliye şehrinde aynı sayımın sonuçlarına göre 270.000 kişi yaşıyordu.

Bugün Kahire-Filistin karayolu ile Zekāzîk-Süveyş demiryolu üzerinde yer alan İsmâiliye’de tarım ve hafif sanayi gelişmiştir. İsmâiliye Kanalı’nın

içinden geçtiği Tumeylât ovasında yapılan tarım yaz, kış ve Nil mevsimi boyunca devam eder ve değişik ürünler alınır. Bütün yıl mutedil olan havası dolayısıyla turizm bölgede çok canlıdır. Kanal kazılırken bulunan eski eserlerin toplandığı müze şehirde ziyaret edilen en önemli yerlerden biridir. Ağaçlarla kaplı geniş bahçeler ve güzel manzaralar da ayrıca dikkat çeker.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Emîn el-Hancî, Muʿcemü'l-ʿumrân fi'l-Müstedrek ʿalâ Muʿcemi'l-büldân, Kahire 1325, I, 265 vd.; Muhammed Remzî, el-Ḳāmûsü'l-coġrâfî li'l-bilâdi'l-Mıṣriyye, Kahire 1954-55, II, 6; el-İsmâʿîliyye fî ẓılli'l-idâreti'l-maḥalliyye, Kahire 1964, s. 16, 19; Suâd Mâhir, Muḥâfaẓatü'l - Cumhûriyyeti'l - ʿArabiyyeti'l-mütteḥide, Kahire 1966, s. 187-189; Fuâd Ferec, el-Müdünü'l-Mıṣriyye ve teṭavvürühâ maʿa'l-ʿuṣûr, Kahire, ts., II, 182, 184, 186-192, 198, 206, 208, 283-288, 290-301; et-Taʿdâdü'l-ʿâm li's-sükkân 1986, Kahire 1987, s. 16, 20; Ali Tanoğlu, "Mısır ve Süveyş Kanalı", İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, sy. 3-4, İstanbul 1952-53, s. 43; T. H. Weir, "Ismâiliye", İA, V/2, s. 1124; G. Baer, "Ismāʿīliyya", EI² (İng.), IV, 206; Nâhide Fevzî, "İsmâʿîliyye", DMBİ, VIII, 678-681.

Seyyid Muhammed es-Seyyid

İSMÂİLİYYE

(الإسماعيليّة)

İsmâil b. Ca‘fer es-Sâdık’a nisbet edilerek varlığını günümüze kadar sürdüren aşırı Şiî mezhebi.

Altıncı imam Ca‘fer es-Sâdık’ın oğullarından en büyüğü İsmâil’in imam olması gerekirken diğer oğlu Mûsâ el-Kâzım’ın bu görev için belirlenmesi konusunda çeşitli sebepler ileri sürülmüştür. Bunlar arasında İsmâil’in babasından üç yıl önce vefat ettiği rivayeti önemli bir yer tutar. Diğer bir rivayette İsmâil’in, içkiye ve kadınlara düşkünlüğü yanında Ca‘fer es-Sâdık’ın kendisiyle ilgisini kestiği ve lânetlediği Ebü’l-Hattâb el-Esedî ile dostluk kurması yüzünden imâmetten mahrum edildiği belirtilmektedir. Bir rivayete göre ise İsmâil, Ca‘fer es-Sâdık’ın ölümünden (148/765) beş yıl sonra sağ olarak Basra çarşısında görülmüştür. İsmâil’in imâmetini iddia edenler arasında onun ölüp ölmediği hususu ihtilâflıdır. Ölmediğini, takıyye gereği ölmüş gibi göründüğünü ileri süren sayıca az bir topluluğa karşı onun babasından önce öldüğünü, kendisi için sabit olan imâmet görevinin evlâtlarına intikal ettiğini söyleyen ve İsmâil’in kölesi Mübarek’e nisbetle Mübârekiyye diye anılan grup çoğunluktadır. Asıl İsmâiliyye’yi teşkil eden bu zümreye göre İsmâil b. Ca‘fer adına kurulan bu fırka daha sonra oğlu Muhammed b. İsmâil el-Mektûm ile devam ettirilmiştir. Muhammed b. İsmâil, Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd zamanında düşmanlarından korunmak için Medine’den uzaklaşarak Rey yahut Deylem’e gitmiş, ardından Nîşâbur’a yerleşmiştir (ayrıca bk. İSMÂİL b. CA‘FER es-SÂDIK).

İsmâiliyye imamları, Ca‘fer es-Sâdık’ın ölümünden itibaren Ubeydullah el-Mehdî’nin Kuzey Afrika’da zuhuruna kadar (296/908) gizlenmeyi sürdürmüşlerdir (setr devresi). Mezhep mensupları bu dönemde Muhammed el-Mektûm’dan sonra Abdullah el-Vefî, Ahmed b. Abdullah et-Takī ve Hüseyin b. Ahmed er-Radî’nin imam olduğunu ve görevin kesintisiz devam ettiğini ileri sürerlerse de bu imamların tarihî şahsiyetler mi, yoksa hareketin kurucuları tarafından uydurulmuş hayalî kimseler mi olduğu kesin şekilde bilinmemektedir. Zira bu devirde dâîler tarafından

yönetilen fırka son derece karanlık merhaleler geçirmiş olup birçok meçhuller içermektedir. Ayrıca uzun süren gizlenme dönemi, Fâtımî halifelerinin neseplerinin Hz. Peygamber'e ulaşıp ulaşmadığı konusunda çeşitli şüphelerin doğmasına yol açmıştır.

Setr devresinde dâîler tarafından kurulup yönetilen gizli ihtilâl teşkilâtı mezhebin yayılmasında büyük rol oynamıştır. 264 (877-78) yılında İsmâiliyye davetini Kûfe'de Hamdân Karmat geliştirmiş, kayınbiraderi Abdân kendisine yardımcı olmuş, Hamdân'ın taraftarları Karmatîler diye anılmaya başlanmıştır. Rey'de İsmâiliyye propagandası Halef adlı bir dâî tarafından hemen aynı dönemde başlatılmış, bu şahsın mensupları da Halefiyye olarak anılmıştır. Fars bölgesinde Abdân'ın kardeşlerinden biri propaganda faaliyetlerini yürütürken Horasan'da Nîşâbur ve daha sonra Merverrûz, İsmâilî faaliyetinin aktif şekilde sürdürüldüğü merkezler haline gelmiştir. Horasan ve Mâverâünnehir dâîlerinden Ebû Ahmed Muhammed b. Ahmed en-Nesefî vasıtasıyla muhtemelen IV. (X.) yüzyılın başlarında İsmâiliyye propagandası Sicistan'a ulaşmış, yine aynı devrelerde Horasan'dan gelen dâîlerin etkisiyle Kirman'daki Kufs kabilesi İsmâiliyye'ye geçmiştir. Mezhebi Yemen'de yaymakla görevlendirilip 268'de (881) buraya ulaşan, şeriata uygun davranışlar gösterdikleri için kısa sürede çevredeki kabileleri kendilerine

bağlamayı başaran ve Mansûrü'l-Yemen diye bilinen İbn Havşeb ve arkadaşı Ali b. Fazl el-Ceyşânî, Misver dağı civarında mahallî İsmâilî devletler kurmayı başarmışlardır. Ali b. Fazl'ın devlet kurduktan sonra İsmâiliyye'den ayrılmasına rağmen İbn Havşeb hayatı boyunca bu mezhebe sadık kalmıştır. Hanımının amcazadesi Heysem'i mezhebi yaymak için Sind'e gönderen İbn Havşeb'in, Kuzey Afrika'da İsmâiliyye'yi hâkim kılan Ebû Abdullah eş-Şiî'nin yetiştirilmesi ve o bölgeye gönderilmesinde etkili olduğu bilinmektedir. 280 (893) yılında Kuzey Afrika'ya ulaşan Ebû Abdullah eş-Şiî, Cezayir'in batısındaki Berberî Kütâme kabilesinin desteğiyle kurduğu devletle Fâtımî hâkimiyetinin temelini atmıştır. Hamdân ve Abdân'ın mensuplarından olan Ebû Saîd el-Cennâbî'nin 286'da (899) Bahreyn'de tesis ettiği Karmatî Devleti daha sonra Katîf, Uman ve Yemâme'nin zaptıyla genişlemiştir. İsmâiliyye'nin bütün gizli faaliyetleri imam olarak bilinen Muhammed b. İsmâil el-Mektûm'un kaybolduğu, yakında kāim olarak döneceği ve dünyaya hâkim olacağı telkin edilerek

muhtemelen Ahvaz, Basra ve Suriye'deki Selemiye'den yönetilmiş, imamın yokluğunda hareketin liderleri kendilerini hüccet olarak takdim etmişlerdir.

286 (899) yılında Selemiye'de imâmetin kendisine ve dedelerine ait bir hak olduğunu ileri süren Ubeydullah el-Mehdî'nin bu iddiasından dolayı mezhep bünyesinde önemli bir bölünme ortaya çıktı. Hamdân Karmat ve Abdân, Ubeydullah tarafından propaganda edilen yeni İsmâiliyye doktrininden uzaklaşıp desteklerini kestiler. Daha sonra Abdân, Ubeydullah el-Mehdî'ye sadık olduğunu ileri süren alt derecedeki dâî Zikreveyh b. Mihreveyh tarafından öldürüldü. Bu bölünmeye karşı çeşitli İsmâilî grupların gösterdiği tavır hakkında yeterli bilgi bulunmamakla birlikte önceleri Yemen'deki iki devletin lideri, Ali b. Fazl ve İbn Havşeb'in Ubeydullah'a bağlı oldukları görülmektedir. Ancak bir süre sonra İbn Havşeb'e karşı savaş açan ve Ubeydullah el-Mehdî ile ilgisini kestiğini ilân eden Ali b. Fazl'ın kurduğu devlet 303'te (915) ölümünden sonra uzun ömürlü olmamıştır. İbn Havşeb ile onun Kuzey Afrika'ya ve Sind'e gönderdiği dâîler Ubeydullah el-Mehdî'ye daima sadık kalmışlardır. Diğer taraftan aleyhte bazı cereyanların bulunmasına rağmen Ubeydullah'ın dâî gönderebildiği Horasan'daki İsmâîliler de imama bağlılıklarını sürdürdüler. Ubeydullah el-Mehdî, Kütâme kabilesi arasında bulunan dâîsi Ebû Abdullah eş-Şiî'nin daveti üzerine 289 (902) yılında, yanında oğlu Kāim ve yakınları olduğu halde Suriye'nin Selemiye beldesinden ayrılarak tâcir görünümünde Mısır ve Trablus yoluyla Sicilmâse'ye ulaştı. Burada tutuklanıp hapsedildiyse de Ebû Abdullah eş-Şiî'nin Tâhert ve Rakkāde'yi zaptederek Ağlebî hâkimiyetine son vermesi üzerine hapisten kurtuldu. Kırk gün kaldığı Sicilmâse'den ayrılıp Rakkāde'ye gelen Ubeydullah 297'de (910) mehdîliğini ilân etti. Böylece bir buçuk asır kadar süren setr devri bitmiş, zuhur devri başlamış oluyordu. Ebû Abdullah eş-Şiî'nin kendi adına kurduğu devleti teslim alarak "emîrü'l-mü'minîn" ve "Mehdî-Lidînillâh" unvanlarıyla halife ilân edilen Ubeydullah kısa zamanda Mağrib'de hâkimiyetini kurdu. 299 (911) yılında Ebû Abdullah eş-Şiî ve kardeşi Ebü'l-Abbas'ı öldürten Mehdî hareketin mutlak hâkimi olarak Fâtımî Devleti'nin temellerini atmış oldu. Öte yandan Irak, Bahreyn ve Batı İran'daki İsmâilî toplulukları Ubeydullah'ın imâmetini reddetmiş ve daha sonraki Fâtımî iddialarını da tanımamışlardır. Bu arada Abdân'ın yeğeni Îsâ b. Mûsâ gibi Karmatîler, Muhammed b. İsmâil el-Mektûm'un imâmetini ve onun tekrar geleceğini ileri sürerek Irak'ta Ubeydullah aleyhindeki

propagandaları devam ettirdiler. Rey'deki dâîler ise Irak ve Bahreyn'deki dâîlerle irtibatlarını sürdürerek onların inandığı gibi, beklenen mehdî Muhammed b. İsmâil'in kāim olarak 316 (928) yılında zuhur edeceğini ümit ediyorlardı. Öte yandan Deylemliler arasında çalışmalar yapan dâîler, Deylem'in önde gelen ailelerinin bir kısmını İsmâiliyye'ye çekmeyi başardılar. Ebû Tâhir el-Cennâbî'nin liderliğindeki Karmatîler de Muhammed b. İsmâil'in yukarıda belirtilen tarihte mehdî olarak ortaya çıkacağı yolundaki görüşü benimsemiş bulunuyordu.

Fâtımîler'in ilk genişleme teşebbüsleri yıllarca süren karışıklıklar, veba ve kıtlık gibi olaylar sebebiyle kesintiye uğradı. Baştan beri yürütülen Mısır'ı ele geçirme faaliyetleri ancak dördüncü halife MuizLidînillâh tarafından gerçekleştirilebildi (358/969). Fâtımî İsmâiliyye'de önemli ihtilâflardan biri, altıncı halife Hâkim-Biemrillâh'ın son yıllarında kendisinin ilâhlığını ortaya koyan iddiası, Dürzîlik adıyla meşhur olan bir sistem kurması ve başına Hamza b. Ali adındaki bir kişiyi getirmesi olmuştur. Bu sırada Mısır'a gelen dâî Hamîdüddin el-Kirmânî, er-Risâletü'l-vâʿ iẓa isimli eserinde Hâkim-Biemrillâh'ın ilâhlığını sefihlik olarak nitelemiş, buna inananların kâfir olduğunu söylemiştir. İsmâiliyye doktrinine büyük bir darbe olan bu hareketin mensupları Hâkim-Biemrillâh'ın ölümünün ardından yerine geçen oğlu Zâhir tarafından cezalandırılmış ve Mısır'dan uzaklaşmak zorunda bırakılmıştır. Halife Müstansır-Billâh'ın uzun süren hilâfet devresinde (1036-1094) Abdülmelik b. Attâş'ın liderliğinde Orta İran'da, Yemen ve Hindistan'da başarı kazanan İsmâiliyye, bu dönemin sonunda tarihinin en ciddi bölünmesiyle karşı karşıya kaldı. Fâtımî geleneğine göre halifenin büyük oğlu Nizâr'ın imam olması gerekirken bazı etkili tedbirleri alamadığı için, küçük kardeşi Ahmed daha sonra kayınpederi olan Efdal b. Bedr el-Cemâlî'nin isteği doğrultusunda Müsta'lî adıyla imamlığını ilân etti ve ağabeyi Nizâr'ı yakalatarak hapishanede öldürttü. Böylece İsmâiliyye, Nizâriyye ve Müsta'liyye yahut Doğu İsmâilîleri (el-İsmâiliyyetü'l-cedîde) ve Batı İsmâilîleri adıyla günümüze kadar birbiriyle çekişen iki büyük kola ayrılmış oldu (bk. MÜSTA'LİYYE; NİZÂRİYYE).

İsmâiliyye Doktrini. İsmâil b. Ca'fer ve oğlu Muhammed b. İsmâil'in imamlıklarını destekleyen ilk İsmâilîler'in imâmet konusundaki düşünceleri açık olarak bilinmemekle birlikte İmâmiyye kaynakları, ilk İsmâiliyye'nin

Ca‘fer es-Sâdık’ın ilâhlığını ve kendisinin onun tarafından peygamber olarak görevlendirildiğini iddia eden Ebü’l-Hattâb el-Esedî’nin mensupları olduğunu ileri sürmektedir (Nevbahtî, s. 58-59). Fakat daha sonra genellikle Ebü’l-Hattâb’ı kötüleyen İsmâilî doktrini, onun ve mensuplarının düşüncelerinden etkilenmiş gibi görünmek istememiştir. Bununla birlikte IV. (X.) yüzyılın başlarında yazılan ve Bedahşan İsmâilîleri’nce muhafaza edilen Ümmü’l-kitâb, genel düşünceye zıt olarak Ebü’l-Hattâb’ın Muhammed el-Bâkır’ın sadık ve önemli bir öğrencisi, oğullarının da İsmâiliyye’nin kurucuları olduğunu belirtir.

III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısında ihtilâlci İsmâilî hareketi tarafından propagandası yapılan doktrinin özellikleri, ancak sonraki İsmâilî kaynakları ile İsmâilî olmayan yazarların onlar hakkındaki beyanlarından tesbit edilebilmektedir. İleriki dönemlerde çeşitli vesilelerle ıslah edilen İsmâiliyye doktrininin ilk devresinin en belirgin özelliği zâhir ve bâtın ayırımıdır. Te’vil metodunun aşırı bir şekilde kullanılarak bâtınî mânayı ortaya koyma gayretlerinden

dolayı İsmâiliyye uzun süre Bâtıniyye ismiyle anılmıştır. Bu düşünceye göre nasların bir zâhiri, bir de bâtını vardır. Görünürdeki anlam zâhirî, onun ötesindeki asıl anlam ise bâtınîdir. Onlara göre, gönderilen kitap ve şeriatlar peygamberlere göre değişmesine rağmen bâtınî hususiyetler kesinlikle değişmeyen aslî gerçeklerdir. Bu sebeple bâtın daima zâhirin üstündedir. Bâtının kavranıp anlaşılması sâlikin mânevî ilerleyişine bağlıdır. Zâhir öze ulaşmak için kırılması gereken bir kabuk konumundadır. Öze ulaşmak için mutlaka mezhebin prensiplerine uygun yorumlama demek olan te’vile başvurmak gerekmektedir. Te’vil şeriatın verilerini irfânî hakikatlere iletir. Sâlik, özünü ve davranışlarını mânevî anlama uydurursa onun için şeriata bağlanma zorunluluğu söz konusu olmayacaktır. Genellikle harf ve sayıların taşıdığı ileri sürülen sırrî ve mânevî özelliklere dayanılarak yapılan bâtınî te’viller sonucunda ortaya çıkan gnostik sistemde kendilerine has bir kozmoloji anlayışı ve devrî kutsal tarih yer almaktadır. Fâtımîler öncesi İsmâilî kozmolojisine ait olup sonraki kaynaklara iyice aksetmeyen İsmâilî mitolojik düşüncesine göre Allah’ın “kâf” ve “nûn”dan teşekkül eden bir “kün” (ol!) emri vardır. Te’vil ilkesi çerçevesinde kün lafzının müennesi ve bu emrin sonucu yanyana getirildiği zaman “kûnî” ve “kader”den oluşmak üzere iki orijinal prensip ortaya çıkar. Kûnî müennes, kader ise müzekker

unsurlardır. “el-Hurûfü’l-ulyâ” diye bilinen bu prensibin harfleri yedi büyük peygamberi ve onlara vahyedilen mesajları temsil etmektedir. Bu iki prensipten fizikî alanda bulunan insanlarla ruhî âlem arasında aracılık yapan ve Cebrâil, Mîkâil ve İsrâfil’le aynı olan üç büyük tabiat üstü güç “ced, feth, hayal” ortaya çıkmıştır. Kabul edilen devrî tarih ilkesine göre her devir bir nâtık nebîden sonra bir vasî ve altı sâmit imam sistemine göre devam eder. Nâtık peygamberdir. Her nâtık esas yahut sâmit denilen kendisinden sonraki imam tarafından takip edilir. Peygamberler vahyin zâhirî, imamlar da bâtınî anlamını ortaya koyarlar. Her devrin yedinci imamı diğerlerinde bulunmayan ilâhî bir güce sahiptir. Hamîdüddin el-Kirmânî’ye göre her devrin yedinci imamı semâvî güçlerin ve şerefli yedi sayısının desteğiyle, nâtıkın büyük devresinin kendisinin hâkim olduğu küçük bir dönemini kapatan, inkârı mümkün olmayan mânevî güce sahip bir kimsedir. İsmâiliyye’ye göre nâtıklar ve esasları şöyledir: Âdem’in esası Şît, Nûh’un Sâm, İbrâhim’in İsmâil, Mûsâ’nın Hârûn ve Îsâ’nın Şem‘ûn’dur. Hz. Muhammed’in esası ise Ali ve daha sonra Hasan, Hüseyin, Zeynelâbidîn, Muhammed el-Bâkır, Ca‘fer es-Sâdık ve İsmâil b. Ca‘fer’dir. Muhammed b. İsmâil’in esası Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh, ondan sonra Abdullah’ın oğulları Ahmed, Mahmûd ve torunu Ubeydullah (Ubeydullah el-Mehdî) diye bilinen Saîd’dir. Bununla birlikte Muhammed b. İsmâil el-Mektûm’un yedinci imam olduğuna, nâtık, kāim veya mehdî olarak tekrar geleceğine, İslâm şeriatını ortadan kaldıracağına, kendi şeriatının bâtınî gerçeklerin tamamını kapsayacağına ve bütün âleme hâkim olacağına, gelinceye kadar ise her birine cezîre adı verilen on iki bölgede vekillerinin bulunduğuna inanılmıştır. Muhammed b. İsmâil’in tekrar dönüşünden önce mezheple ilgili sırların gizli tutulması, ahid ve mîsâk alınmamış kimselere ifşa edilmemesi İsmâiliyye’de uyulan bir gelenek olmuştur. İsmâiliyye’deki bu yedi devir inancından dolayı fırkanın ilk dönemlerde “Seb‘iyye” (âlem ve imâmet anlayışlarında yedili bir sistemi benimseyenler) diye anıldığı bilinmektedir. İsmâiliyye doktrininde bu husus daha sonra terkedildiği için Seb‘iyye ismi günümüz İsmâilîler’i tarafından kullanılmamaktadır (ayrıca bk. DEVİR).

İsmâiliyye’deki zâhir ve bâtın ilişkisi zaman ve mekâna göre de farklılık göstermiştir. Müeyyed-Fiddîn diye bilinen Hibetullah eş-Şîrâzî zâhir ve bâtının birlikte ele alınması gerektiğini, birini alıp diğerini almayanın İsmâilî olamayacağını belirtirken zâhirin tamamen terkedildiği, te’vilin sınır

ve kapsamının genişletildiği, bâtınî gerçeklere ulaşmak bahanesiyle aşırılığa gidildiği de çok defa görülmüştür. Meselâ namaz imama kalben yönelmek, oruç davetin sırlarını ifşa etmemek, hac imamı ziyaret etmek şeklinde anlaşılmış ve uygulanmıştır. IV. (X.) yüzyılın başlarından itibaren eski kozmoloji telakkisi terkedilerek büyük ihtimalle yerine dâî Ebû Ahmed en-Nesefî tarafından Yeni Eflâtuncu âlem anlayışı konulmuştur. Buna göre Allah her türlü idrak, sıfat, isim, ayrıca varlık ve yokluğun ötesinde mutlak varlık olarak nitelendirilmiştir. Allah kendi emriyle önce ilk yaratılma özelliğini haiz olan aklı yaratmıştır. Allah her türlü sıfattan münezzeh kabul edilince kemal sıfatlarının hepsinin onun ilk yarattığı akılda bulunması gerekmektedir. Akıl her harekete geçenin muharriki, Allah'tan başkasının varlığının illeti olup fiilinde Allah'tan başkasına muhtaç değildir. Akıl zâtında âkıl ve ma'kuldür. Aristo, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ilk muharrike nisbet ettikleri özelliklerle İsmâiliyye'de aklın özellikleri benzerlik arzetmektedir. Akıldan sudûr yoluyla nefis ortaya çıkmıştır. Nefsin, aklın olgunluğuna duyduğu iştiyak sebebiyle harekete geçmesi sonucunda felekler, yıldızlar ve bunların hareketleri oluşmuştur. Feleklerin nefis vasıtasıyla hâsıl olan hareketinden elementler (müfredât); rutubet, kuruluk, soğukluk ve ılıklık gibi özelliklerin birbirine katılmasından da hava, su, ateş ve toprak gibi birleşik cisimler (mürekkebât) ortaya çıkmıştır. Madenler, bitkiler ve hayvanlar bu cisimlerdendir. Cüz'î nefisler bedenlerle birleşince insan meydana gelmiş, insan diğer varlıklar arasında özel bir kabiliyetle temayüz etmiş ve küllî âleme nisbetle insanın da bir âlemi oluşmuştur. Küllî âlemdeki akıl ve nefse karşılık insanın yaşadığı âlemde müşahhas akıl ve müşahhas nefis vardır. Müşahhas aklın hükmü olgun bir şahıs olan nâtıkın hükmü gibidir. Müşahhas nefsin hükmü de esas veya vasî denilen imamın hükmü gibidir. Nesefî'nin âlemin yaratılışı hakkında genellikle kabul edilen bu kozmolojik anlayışı, daha sonraki müellifler tarafından gözden geçirilerek kısmen değiştirilmek suretiyle yeniden düzenlenmiştir. Bu anlayıştaki akıl yerine kalem ve arş, nefis yerine levh ve kürsî gibi İslâmî kavramlar kullanılmıştır. Fâtımî daveti, dördüncü halife MuizLidînillâh dönemine kadar bu kozmoloji anlayışını benimsememiş görünmektedir.

İsmâiliyye'nin ilk devresinde imâmet konusunda benimsenen düşünce, Muhammed b. İsmâil'in gizlenmiş son imam ve mehdî olup tekrar geldiğinde nâtık olarak görev yapacağı ve imamların sayısının yedi ile sınırlandırılması şeklindeki ilk doktrin Fâtımî davetinin ortaya çıkmasıyla

zaruri olarak ıslah edilmiştir. Bu konuda ilk teşebbüsü Ubeydullah el-Mehdî gerçekleştirmiştir. Ona göre Ca‘fer es-Sâdık’ın ölümünden sonra imâmet diğer oğlu Abdullah el-Eftah’a intikal etmiş, ardından onun nesli vasıtasıyla hiçbir kesinti ve sınırlamaya uğramadan dedelerine, onlardan da kendisine kadar gelmiştir. İsmâiliyye’nin ilk imâmet doktriniyle bu düşünceyi uzlaştırmak için sonraları gösterilen gayretler neticesinde Muhammed b. İsmâil’in imâmeti ve onun Fâtımîler’in atası olduğu kabul edilmiştir. Fâtımîler’le birlikte Muhammed b. İsmâil’in âleme huzur ve sükûn getiren mehdî

olarak döneceği düşüncesi terkedilmiş, yerine kāim, yani halen mevcut olan imam kavramı getirilmiştir. Bununla birlikte Fâtımî Devleti’nin kurulması ve onun gösterdiği hedefleri gerçekleştirmesi de zaman zaman onun kāim şeklinde dönüşünün ruhanî yorumu diye ortaya konulmuştur.

İlk İsmâilî doktrininde görülen zâhirin kıymetini düşürme ve bâtını öne çıkarma düşüncesi Fâtımîler devrinde her ikisini de aynı derecede değerlendirmeye yönelmiştir. Bu sayede İsmâilî fıkhı gelişme kaydetmiş ve bu sahada en önemli eser sayılan Nu‘mân b. Muhammed’in Deʿâʾimü’l-İslâm’ı telif edilmiştir. Pek çok meselede İmâmiyye fıkhına yakın olan İsmâiliyye fıkhı müt‘a nikâhını kabul etmeme, vârislerin izni olmadan bir başka vârise yapılan vasiyeti hükümsüz sayma gibi konularda ondan ayrılmaktadır.

İsmâiliyye daveti, Fâtımîler öncesinde ve Fâtımîler döneminde dâîlerin iyi hazırlanması ve belli bir hiyerarşiye tâbi tutulması sayesinde geniş bir yayılma imkânı bulmuştur. Hamîdüddin el-Kirmânî’ye göre onlu hiyerarşi ile her kademede üstlenilen görev şöyledir: 1. Nâtık. Vahyin sözlerini getirme (tenzil). 2. Esas. Te’vil yetkisini kullanma. 3. İmam. Ümmetin içinden gelip emir ve idare yetkisini elinde bulundurma. 4. Hüccet. Hak ve bâtıl konularında hüküm verme. 5. Bab (dâi’d-duât). Kesin hüküm verme. 6. Dâî-i belâğ. Tebliğ ve uhrevî meseleleri belirleyip tarif etme. 7. Dâî-i mutlak. Yüksek dereceli hudûdu ve bâtınî ibadeti tarif etme. 8. Dâî-i mahdûd. Aşağı dereceli hudûdu ve ibadeti tarif etme. 9. Me’zûn-i mutlak. Ahid ve mîsâk alma. 10. Me’zûn-i mahdûd (mükâsir). Mezhebe ilgi duyanları celbetme. Diğer taraftan İsmâilî dâîlerinin mezhebe davet için uygulayacakları kademeli bir metot da tesbit edilmiş ve uygulanmıştır (bk.

BÂTINİYYE).

Fâtımîler'in yıkılışından sonra Yemen ve Hindistan'da gelişme gösteren Tayyibî Müsta'lî toplumu Fâtımî dinî literatürünü büyük ölçüde muhafaza etmiş, bu devrin gnostik âlem anlayışına ve devrî tarihine ilgiyi devam ettirmiş, âlemin ortaya çıkışı konusunda başlangıçta geleneksel Fâtımî anlayışı yerine bazı mitolojik değişikliklerle Hamîdüddin el-Kirmânî'nin on akıl sistemini benimsemiştir (geniş bilgi için bk. EI² [İng.], IV, 204).

Müminlerin ruhu kendi durumuna göre bir nur noktasına bitişir, bilgisi geliştiği nisbette bu nur büyür. Sonunda mertebece fevkinde bulunan haddin (hudûd) ruhu ile birleşmek üzere yükselir, ardından hadden hadde intikal ederek devrin kāiminin sûreti şeklinde bir nur heykeline intikal ederek onuncu akla çıkar. İnanmayanların ruhları ise cesetlerinde kalır, sonunda bu cesetler çözülür ve yükselen bir düzende zararlı yaratıklar haline intikal eden inorganik maddelere dönüşür. Aynı ruh günahlarına bağlı olarak hayat şekillerinden birine yükselebilir ve insan olarak İsmâilî davetini kabul edebilir. Aksi takdirde büyük devir müddetince siccînde kalır. Fâtımî geleneğini devam ettiren Tayyibî İsmâilîleri de zâhir ve bâtının birbirine eşit değerde olduğunu benimseyerek fıkıh konusunda Nu'mân b. Muhammed'in Deʿâʾimü'l-İslâm'ını en güvenilir kaynak olarak kabul ederler.

Nizârî toplumlarının tarihindeki siyasî karışıklıklar, geniş alanlara yayılmış olmaları ve aralarındaki dil farklılıkları sebebiyle dinî literatürlerinin çoğu kaybolmuştur. Fırka zaman içinde çeşitli dönemler geçirmiştir. Nizârî doktrini, kuvvet ve hileyi şahsında toplamış bulunan Hasan Sabbâh'ın Fâtımîler'le ilgisini kesmeden önce yeni bir devreye girdi. Büyük ihtimalle Hasan Sabbâh, Şîa'nın eski ta'lim doktrinini cedel üslûbunda ve belâgatlı şekilde yeniden formüle etmiştir. Şehristânî tarafından "ed-da'vetü'l-cedîde" adı verilen (el-Milel, I, 192) Hasan Sabbâh'ın Nizâriyye'si eski Fâtımî İsmâilîliği'nden farklı özellikler göstermektedir. Hasan Sabbâh'ın aslı günümüze ulaşmayan Farsça eseri el-Fuṣûlü'l-erbaʿa'yı Arapça'ya çevirerek nakleden Şehristânî ed-da'vetü'l-cedîde konusunda tek kaynak olma durumundadır. Ta'lim doktrinini dört fasılda ele alan eserden, ilâhiyyât ve dinle ilgili bilgilerin ancak sadık bir öğreticiden öğrenilmesinin zaruri bulunduğu, bu öğreticinin de Allah tarafından tayin edilmiş İsmâilî imamı olmasının gerektiği sonucu çıkmaktadır (a.g.e., I, 195-197). Ta'lim

doktrini Sünnî İslâm dünyasında geniş yankılar uyandırmış, başta Gazzâlî olmak üzere birçok Sünnî âlim bu konuyu ele alarak reddiyeler yazmıştır.

Alamut devresinde Nizârî İsmâiliyye'nin bünyesindeki en önemli mezhebî inkılâplardan biri, 17 Ramazan 559'da (8 Ağustos 1164) dördüncü Alamut hâkimi Hasan Alâ Zikrihisselâm'ın imâmetini ortaya koyması ve kendi adına kıyameti ilân etmesidir. Hasan, İsmâiliyye'nin kıyametle ilgili beklentileri doğrultusunda mistik hayatla bağdaşmadığı gerekçesiyle Şiî fıkhının hükümlerinin ilga edilmiş olduğunu iddia etti. Kendisinin Nizâr neslinden gelen gizlenmiş imam olduğunu ileri süren Hasan Alâ Zikrihisselâm ilân ettiği kıyamet sebebiyle kıbleyi değiştirdi. Mensuplarını namaz, oruç ve diğer dinî vazifeleri yerine getirmekten menetti, içki içmeyi de helâl kıldı. Hareketleri birçok tepkiye yol açan Hasan, 561 (1166) yılında düşüncelerine muhalif olan kayınbiraderi tarafından öldürüldü. Oğlu II. Muhammed gerekli bütün tedbirleri alarak babasının politikasını sürdürdü; onun Nizâr neslinden olduğunu, gizlice Alamut'a gelip sığındığını ileri sürdü. Böylece Nizârî imâmeti Alamut hâkimlerinden Hasan ve oğlu Muhammed'le devam etmiş oluyordu. Muhammed b. Hasan kıyamet doktrininin merkezine mevcut imamı koydu. Ona göre kıyamet imamın ruhî gerçekliğinde Allah'ı görmekle vuku bulmuştur. Böylece hâzır imama peygamberin üstünde mevki verme şeklinde Nizârî doktrininin bir özelliği ortaya çıktı. Yine çeşitli dönemlerde Meliküsselâm, Zülkarneyn ve Hızır gibi isimlerle anılan ve Hz. Peygamber devrinde de Ali olan hâzır imam (el-imâmü'l-kāim) düşüncesi İsmâilî devrî tarihine girmiş oldu. Onlara göre her devirdeki peygamber Ali'nin ulûhiyyetin mahalli olduğunu belirtmiştir. Kıyamet doktrinine göre hâzır imam Ali ile özdeşleşerek onun ruhî gerçekliğinde müminlere zuhur eder, ona inananlar da Selmân ile özdeşleşir. Böylece imam ve inananları arasındaki ta'lim hiyerarşisi de kaldırılmış olur. Onun doktrininde insanlar şeriata bağlı ve imama muhalif olanlar (ehlü't-tezâd), şeriatı bırakıp bâtına yöneldiklerinde kısmen hakikate ulaşabilecek imamın alelâde mensupları (ehlü't-terettüb) ve imamın dış görünüşünün ötesinde gerçek tabiatını görebilen, böylece hakikat âlemine ulaşanlar (ehlü'l-vahde) olmak üzere üç kısma ayrılmıştır. Sûfî düşünce ve terimlerinden etkilenen kıyamet doktrini, daha sonraki Nizârî doktriniyle tasavvuf arasında yakın ilgi kurulmasına vesile olmuştur. Muhammed b. Hasan'ın 607'de (1210) ölümünün ardından kendisine halef olan oğlu Celâleddin Hasan, kıyamet doktrinini tamamıyla reddetmesinin yanında

Sünnî İslâm'a bağlılığını ilân ederek seleflerini açıktan lânetledi, mensuplarına şeriatı öğretmek için Sünnî âlimler davet edip tâbilerine şeriata uymalarını telkin etti. Bu arada İslâm devletleriyle de iyi münasebetler kurdu. Mensuplarından İslâm şeriatını uygulamaları konusundaki emirlerine herhangi bir tepki gelmedi. Celâleddin Hasan'ın 618 (1221) yılında ölümü üzerine oğlu Alâeddin Muhammed zamanında her ne

kadar şeriat hükümlerine bağlılık ve uygulama resmen ilga edilmemişse de eski gücünü kaybetti. Bu dönemde Celâleddin Hasan'ın, mensuplarının İslâm şeriatına göre hareket etmelerini istemesi takıyyeye ve kıyamet ilânından sonra yeni bir setr devrine dönüş olarak değerlendirilmiştir.

Alamut'un düşmesinden sonraki dönemde Nizârî imamları ve mensupları sûfî hayat tarzını benimsemiş ve dış görünüşleriyle de buna uymuşlardır. İsmâilî düşünceler de sûfîlere has olan manzum metinler halinde ifade edilmiştir. İleriki dönemlerde de Nizâriyye ile ilgili bazı eserler kaleme alınmış, İsnâaşeriyye Şîası'nın hâkim olduğu İran'da Nizârî imamlarının serbest hareket etmesine kısmen müsaade edilmiştir. Nizârî İsmâiliyye'nin Farsça olarak yazılmış özel rivayetleri ve Alamut devresi sonrası bir kısım eserleri Bedahşan cemaati tarafından muhafaza edilmiştir. Bu zümre, özellikle Nâsır-ı Hüsrev'e isnat edilen mevsuk ve gayri mevsuk eserlere bağlı kalmıştır.

Suriye Nizârî İsmâilîleri'nin literatürü Farsça yazılanlarla ilgili olmayıp müstakil bir gelişme kaydetmiştir. Bunlar Fâtımî literatürünün Tayyibîler'den farklı olanını muhafaza etmişler, kıyamet ilânı akîdesinden fazlaca etkilenmemişlerdir. Burada Râşidüddin Sinân b. Selmân bir bakıma Alamut'taki imam yerine kāim olmuş, büyük bir kahraman, velî ve kozmik unsur sayılmıştır. Daha sonraları Suriye'deki Nizârî literatürü muhtelif vesilelerle ortadan kaldırılmıştır.

Çeşitli ülkelerdeki Nizârî İsmâilîleri yanında Hindistan'da bulunan Nizârî İsmâilî Hocaları'nın Arapça ve Farsça literatürü arasında bilineni Pendyâd-ı Civânmerdî'dir. İmam II. Müstansır-Billâh diye bilinen Ali b. Muhammed b. İslâm Şah'ın dinî ve ahlâkî mahiyetteki öğütlerini ihtiva eden eser, muhtemelen onun ölümünden bir asır sonra kutsal kitap olarak kabul

edilmiştir. Hocalar'ın dinî literatürü içinde Ginans da önemli bir yer tutar. Sanskritçe'de "ilim ve bilgi" anlamına gelen Ginans kutsal şiirler, ilâhîler ve dinî konuları ihtiva eden bir kitaptır. Çeşitli dönemlerde pîrler tarafından yazılan Ginans'ın içinde en önemli bölüm Pîr Sadreddin'in kaleme aldığı "Das Avatar"ın bulunduğu mecmuadır. On bölümden meydana gelen bu mecmuanın her bölümünde Hindu ilâhı Vişnu'nun enkarnasyonları anlatılır. Hz. Ali ise Vişnu'nun en son enkarnasyonudur. Hocalar'ın büyük ilgi gösterdiği bu bölüm cemaathânelerde, evlerde ve ölmek üzere olan kimselerin başında okunur. Nizârî İsmâilîleri içinde özellikle Ağa Han Sultan Muhammed Şah zamanında yayımlanan açık mektuplarda imamın Ginans'a sadık kalmayı tavsiye ettiği, halbuki bu eserde Kur'ân-ı Kerîm'in kendileri için ilâhî kitap olmadığının belirtildiği ifade edilmiştir (Hollister, s. 382).

Günümüzde Nizârî ve Müsta'lî İsmâilîleri Hindistan'da Bombay, Kalküta, Baroda, Sûret, Ahmedâbâd, Haydarâbâd, Sidhpûr, Dohad, Gucerât, Udaipûr; Pakistan'da Karaçi; Afganistan'da Kâbil, Bedahşan; Pamir'in batısında Ruşan; İran'da daha çok Horasan bölgesinde Kāin, Bircend, Müminâbâd, Nasrâbâd, Mezdâb, Nîşâbur ve Dizbâd; Yemen'de Harâz, Havzan, Cebelimegārib, Lehab, Attâre gibi yerlerde yaygın bir toplum özelliği göstermektedir. Ayrıca Yarkent, Kâşgar, Orta Asya, Doğu Türkistan, Gilgit, Şitral ve Hunza'da küçük İsmâilî grupları bulunmaktadır. İsmâilîler'in bugünkü sayısı hakkında elde kesin bilgi mevcut değilse de Müsta'lî İsmâilîleri 2 milyon civarında tahmin edilmektedir. Bunun yanında daha büyük bir toplum teşkil eden Nizârî İsmâilîleri'nin kesin nüfusu da bilinmemekle beraber Kerim Ağa Han 2 Kasım 1961 tarihinde Oxford'da verdiği bir konferansta (Makarem, s. 61) 20 milyon civarında olduklarını söylemiştir. Belirtilen sayılar nüfus sayımlarına bağlı rakamlar olmayıp tahminîdir. Zira bu rakam on dokuz yıl önce İsmâʿîlî adlı gazetede de aynen verilmiştir (Hollister, s. 397). Bu grupların, mevcutlarını olduğundan çok gösterme gayretleri bir yana günümüzdeki bütün İsmâilîler'in 10 milyon civarında olduğu söylenebilir.

Bugün yaklaşık yirmi iki ülkede oldukça dağınık halde bulunan Nizârî İsmâilî toplumunun takip edeceği düzenli bir hareket tarzı bulunmamakta, daha çok imamlarının tavsiye ettiği davranışları benimsediği görülmektedir. Nitekim III. Ağa Han Sultan Muhammed Şah mensuplarına bu konuda

tavsiyelerde bulunduğunu, alkol ve sigara iptilâsı dışında tâbilerinin içinde yaşadıkları ülkelerin şartlarına uyum sağlamalarını ve ana dillerini benimsemelerini tavsiye ettiğini belirtir (Aga Khan Sultan Muhammed Shah, s. 190). İmâmet konusunun önemi günümüzde de devam etmektedir. Özellikle Alamut devresindeki “el-imâmü’l-kāim” denilen mevcut imamın fermanları her şeyin üstünde tutulmakta, ibadet esnasında ismi zikredilince secde edilmekte, imamı sevmek ve emirlerine uymak dinin en önemli rüknü sayılmaktadır. Hindistan’da bulunan Hocalar’a göre imamları olan Ağa Han, Allah’ın bir ölçüde hulûl ettiği kimse olarak düşünülmektedir. Geçmişte formüle edilmiş kanunların değişeceğini kabul eden Nizârî İsmâiliyye bu değişimin ictihadla değil imamın takdiriyle olacağına inanır. Yaşayan imam kendi dönemindeki şartlara göre mensuplarını yönetir. Zira imam bizzat Allah tarafından gönderilmiş, kendisine insanları hidayete ulaştırma görevi verilmiş, yanılmaz, fermanları Kur’an yerine geçen kutsal kişidir.

Literatür. İsmâiliyye hakkında en eski eserler, III. (IX.) yüzyıl sonlarına doğru Şîa’yı bir bütün olarak ele alan ve ayrıldığı çeşitli fırkaları belirten çalışmalardır. Bunların içinde Sa‘d b. Abdullah el-Kummî’nin el-Maḳālât ve’l-fıraḳ’ı ile (nşr. M. Cevâd Meşkûr, Tahran 1963) Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî’nin Fıraḳu’ş-Şîʿa’sı (nşr. H. Ritter, İstanbul 1931) sayılabilir. Dîneverî, Taberî ve Mes‘udî gibi tarihçilerin umumi tarihlerinde İsmâiliyye ve ileri gelenlerinin faaliyetlerine dair genel bilgiler mevcuttur. Diğer Şiî fırkaları yanında İsmâiliyye ricâliyle ilgili önemli açıklamalar içeren eserlerden biri, IV. (X.) yüzyıl ortalarında yazılan ve Ebû Ca‘fer et-Tûsî tarafından İḫtiyâru maʿrifeti’r-ricâl adıyla ihtisar edilen (nşr. Hasan el-Mustafavî, Meşhed 1348/1969) Keşşî’nin er-Ricâl’idir. İbnü’n-Nedîm de İsmâilî gruplarına, müelliflerine ve yazdıkları eserlere yer vermektedir (el-Fihrist, s. 238-241). Bu arada İsmâilî müelliflerinden İdrîs İmâdüddin’in ʿUyûnü’l-aḫbâr (nşr. Mustafa Gālib, IV-VI. cüzler, Beyrut 1973-1978) ve Zehrü’l-meʿânî’si (nşr. Mustafa Gālib, Beyrut 1991), Makrîzî’nin el-Ḫıṭaṭ (Bulak 1853) ve İttiʿâẓü’l-ḥunefâʾı (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl, Kahire 1967) özellikle Fâtımî İsmâilîliği konusunda önemli bilgiler vermektedir. Fâtımî İsmâilî doktrininin ileri gelenlerinden biri olarak kabul edilen Kādî Nu‘mân’ın Esâsü’t-teʾvîl (nşr. Ârif Tâmir, Beyrut 1960), İftitâḥu’d-daʿve (nşr. Vedâd el-Kādî, Beyrut 1970), Deʿâʾimü’l-İslâm (nşr. Âsaf b. Ali Asgar Feyzî, Kahire 1985), Teʾvîlü’d-deʿâʾim (nşr. Hasan el-A‘zamî, Kahire

1985), el-Mecâlis ve’l-müsâyerât (nşr. Habîb Fıkī v.dğr., Tunus 1978) ve İḫtilâfü uṣûli’l-meẕâhib (nşr. Mustafa Gālib, Beyrut 1983) adlı eserleri İsmâiliyye doktrininin tarihî seyri, inancı ve fıkhı konusunda önemli çalışmalardır. Bunun yanında Ca‘fer b. Mansûrü’l-Yemen’in Kitâbü’l-Keşf

(nşr. R. Strothmann, London-Bombay 1952), Esrârü’n-nuṭaḳāʾ (nşr. W. Ivanow [The Rise of the Fatimids içinde], Calcutta 1942) ve Serâʾirü’n-nuṭaḳāʾı (nşr. Mustafa Gālib, Beyrut 1984); Ebû Ya‘kūb es-Sicistânî’nin Keşfü’l-maḥcûb (nşr. Henry Corbin, Tahran 1949), Kitâbü İs̱bâti’n-nübûʾât (nşr. Ârif Tâmir, Beyrut 1982) ve Kitâbü’l-İftiḫâr’ı ile (nşr. Mustafa Gālib, Beyrut 1980) Hamîdüddin el-Kirmânî’nin Râḥatü’l-ʿaḳl (nşr. Muhammed Kâmil Hüseyin - Muhammed Mustafa Hilmî, Kahire 1953; Mustafa Gālib, Beyrut 1967), Kitâbü’r-Riyâż (nşr. Ârif Tâmir, Beyrut 1960) ve Mecmûʿatü’r-resâʾil’i (nşr. Mustafa Gālib, Beyrut 1983), İsmâiliyye doktrininin ve geçirdiği merhalelerin anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Ayrıca eski İsmâiliyye doktrinini reddetmek amacıyla İbn Mâlik el-Hammâdî el-Yemânî tarafından kaleme alınan Keşfü esrâri’l-Bâṭıniyye ve aḫbârü’l-Ḳarâmiṭa ile (nşr. M. Zâhid Kevserî, Kahire 1357) Muhammed b. Hasan ed-Deylemî’nin Beyânü meẕhebi’l-Bâṭıniyye (nşr. R. Strothmann, İstanbul 1938) adlı eserleri de kaydedilmelidir.

İsmâiliyye hakkında modern araştırmaların sayısı büyük rakamlara ulaşır. Bunlar arasında Wladimir Ivanow’un A Guide to Ismaili Literature (London 1933), Ismaili Tradition Concerning the Rise of The Fatimids (London 1942), Alamut and Lamassar (Tahran 1960), Ismaili Literature (Tahran 1963) adlı çalışmaları yanında Bernard Lewis’in The Origins of Ismâilism (Cambridge 1940), John Norman Hollister’in The Shiʿa of India (London 1953; New Delhi 1979), Marshall Hodgson’nun The Order of Assassins (The Hague 1955), Muhammed Kâmil Hüseyin’in Ṭâʾifetü’l-İsmâʿîliyye (Kahire 1959), Muhammed İnân’ın Ismaili Contributions to Islamic Culture (Tahran 1977), Süheyl Zekkâr’ın Aḫbârü’l-Ḳarâmiṭa (Dımaşk 1402/1982), Mustafa Gālib’in çok sayıda neşri bulunan Târîḫu’d-daʿveti’l-İsmâʿîliyye (Beyrut 1979), Ârif Tâmir’in Târîḫu’l-İsmâʿîliyye (London 1991) isimli eserleri zikredilmeye değer özelliktedir. II. Ağa Han Ali Şah’ın büyük oğlu Şehâbeddin Şah’ın Nizârî akaidiyle ilgili olarak yazdığı Risâle der Ḥaḳīḳat-i Dîn (nşr. W. Ivanow, Bombay 1947) ve kardeşi III. Ağa Han Sultan Muhammed Şah’ın yetmiş iki yıllık imâmetiyle ilgili

olarak The Memoirs of Aga Khan adıyla kaleme aldığı hâtıratı da (London 1954) son derece önemlidir. İsmâiliyye konusunu bir bütün halinde ele alarak inceleyen en yeni ve kapsamlı çalışma ise Ferhad Defterî'nin The Ismāʿīlīs: Their History and Doctrines (Cambridge 1992) adlı eseridir.

BİBLİYOGRAFYA

Nevbahtî, Fıraḳu'ş-Şîʿa, s. 57-60; Ebû Hâtim er-Râzî, Kitâbü'z-Zîne (nşr. Abdullah Sellûm es-Sâmerrâî, el-Ġulüv ve'l-fıraḳu'l-Ġāliyye fi'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye içinde), Bağdad 1982, s. 286-289; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 26, 27; Nu'mân b. Muhammed, Deʿâʾimü'l-İslâm (nşr. Âsaf b. Ali Asgar Feyzî), Kahire 1985, I, 3-98; a.mlf., el-Mecâlis ve'l-müsâyerât (nşr. İbrâhim Şebbûh v.dğr.), Tunus 1978, s. 65, 73-75, 108-110, 400-401; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 238-241; Ebû Ya'kūb es-Sicistânî, Risâletü tuḥfeti'l-müstecîbîn (nşr. Ârif Tâmir, el-Meşrıḳ içinde), Beyrut 1967, s. 138-146; Ebû Îsâ el-Mürşid, Risâle (S. M. Stern, Studies in Early Ismā'ilism içinde), Leiden 1983, s. 7-16; Ümmü'l-kitâb (nşr. W. Ivanow, Isl. içinde), XXIII (1936), s. 1-132; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 62-64; Hammâdî, Keşfü esrâri'l-Bâṭıniyye (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1357/1939, s. 12-16; Gazzâlî, Feḍâʾiḥu'l-Bâṭıniyye (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1964, tür.yer.; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 191-198; Ali b. Muhammed b. Ca'fer, Tâcü'l-ʿaḳāʾid ve maʿdinü'l-fevâʾid (nşr. Ârif Tâmir), Beyrut 1986, tür.yer.; Muhammed b. Hasan ed-Deylemî, Beyânü meẕhebi'l-Bâṭıniyye ve buṭlânih (nşr. R. Strothmann), İstanbul 1938, tür.yer.; Mûbed Keyhüsrev İsfendiyâr, Debistân-ı Meẕâhib (nşr. Rahîm Rızâzâde-i Melik), Tahran 1362 hş., s. 253-265; W. Ivanow, A Guide to Ismaili Literature, London 1933, s. 1-27; a.mlf., Ismaili Literature, Tahran 1963, s. 1-16; a.mlf., "Tombs of Some Persian Ismaili Imams", Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society (Bombay 1958), s. 52-55; B. Lewis, The Origins of Ismā'īlism, Cambridge 1940, s. 23-44; a.mlf., "İsmâilîler", İA, V/2, s. 1120-1124; Aga Khan Sultan Muhammed Shah, The Memoirs of Aga Khan, World Enough and Time, London 1954, tür.yer.; W. M. Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh 1968, s. 112-114; I. Goldziher, el-ʿAḳīde ve'ş-şerîʿa fi'l-İslâm (trc. M. Yûsuf Mûsâ v.dğr.),

Beyrut, ts. (Dârü’r-râidi’l-Arabî), s. 238-249; Sami Nasib Makarem, The Doctrine of Ismailis, London 1972; A. A. Feyzee Âsaf, “The Ismailis”, Religion in the East, Cambridge 1976, s. 318-329; Aziz Esmail - Azim Nanji, “The Ismā‘īlis in History”, Ismā‘īli Contributions to Islamic Culture, Tahran 1977, XII, 227-265; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, Kahire 1977, II, 271-387; J. N. Hollister, The Shiʿa of India, New Delhi 1979, s. 195-412; Mustafa Gālib, Târîḫu’d-daʿveti’l-İsmâʿîliyye, Beyrut 1979, s. 25-75, 312-390; Hasan İbrâhim Hasan, Târîḫu’d-devleti’l-Fâṭımiyye, Kahire 1981, s. 326-354; Tâhâ el-Velî, el-Ḳarâmiṭa, Beyrut 1981, s. 32-43; Abdurrahman Bedevî, Meẕâhibü’l-İslâmiyyîn, Beyrut 1981, II, 7-410; S. M. Stern, Studies in Early Ismā‘ilism, Leiden 1983, s. 3-5, 17-26, 177-184, 189-223; W. Madelung, “Aspects of Ismā‘īlī Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being”, Religious Schools and Sects in Medieval Islam, London 1985, s. XVII/53-65; a.mlf., “Ismāʿīliyya”, EI² (İng.), IV, 198-206; Mustafa Öz, Nizârî İsmaili Mezhebinde Ağa Hanlar Dönemi (doktora tezi, 1986), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Sâbir Tuayme, el-ʿAḳāʾidü’l-Bâṭıniyye, Beyrut 1406/1986, s. 91-197; H. Corbin, İslam Felsefesi Tarihi (trc. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1986, s. 85-112; Mustafa Muhammed eş-Şek‘a, İslâm bilâ meẕâhib, Kahire 1407/1987, s. 195-216; Ârif Tâmir, Târîḫu’l-İsmâʿîliyye, London 1991, I-IV; a.mlf., “Fürûʿu’ş-şecereti’l-İsmâʿîliyye”, el-Meşrıḳ, LI, Beyrut 1957, s. 581-612; a.mlf., “el-İsmâʿîliyye ve’l-Ḳarâmiṭa”, a.e., LIII/4-5 (1959), s. 557-578; Hamid Algar, “The Revolt of Aga Khan, Mahallāti and the Transference of the Ismaili Imamete to India”, St.I, XXIX (1969), s. 55-81; Azim Nanji, “Modernisation and Change in the Nizari Ismaili Community in East Africa”, Journal of Religion in Africa, VI, Leiden 1974, s. 123-139; Ahmad Nabi Khan, “Fresh Light on the Emirate of Banu Samah ...”, Journal of the Research Society of Pakistan, XX, Lahor 1983, s. 29-41.

Mustafa Öz - Mustafa Muhammed eş-Şek‘a

İSMAİLOVİÇ, Ahmed

(1938-1988)

Bosna-Hersek Cumhuriyeti’nin dördüncü Diyanet İşleri başkanı.

17 Haziran 1938’de Bosna-Hersek’in Srebreniça kasabasının bir köyünde doğdu. Bölgenin din âlimlerinden Ali Efendi’nin oğludur. 1959 yılında Gazi Hüsrev Bey Medresesi’nden mezun oldu. Ardından bugünkü Slovenya Cumhuriyeti’nin başşehri Lyublyana’da Hukuk Fakültesi’ne kaydını yaptırdıysa da Ekim 1962’de Yugoslavya Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Ezher Üniversitesi’ne gönderildi, 1967 yılında Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü’nden mezun oldu; aynı üniversitede yüksek lisans (1970) ve doktora (1974) çalışmalarını gerçekleştirdi.

Ahmed İsmailoviç (Smayloviç), 1975’te Yugoslavya Diyanet İşleri Başkanlığı’nın özel kalem müdürlüğü görevine tayin edildi. Kısa bir süre sonra Diyanet İşleri Başkanlığı Meclisi Âlîsi tarafından merkezi Saraybosna’da bulunan Bosna-Hersek, Hırvatistan ve Slovenya’nın

(eski Yugoslavya cumhuriyetleri) Diyanet İşleri Başkanlığı’na getirildi. Rejimin ağır baskılarına rağmen on yıl kadar bu görevi sürdüren İsmailoviç, bu sırada Saraybosna İlâhiyat Fakültesi’nin açılması yolunda faaliyetlerde bulundu ve açılışından itibaren (1977) bu fakültede kelâm ve İslâm felsefesi okuttu. Başkanlık görevinden 1985’te ayrılmak zorunda kaldıktan sonra Saraybosna İlâhiyat Fakültesi’ndeki eğitim ve öğretim faaliyetlerine devam etti. Fakültenin Zbornik Radova adlı yıllık ve Islamska Misao adlı aylık dergilerinin neşrini sağladı, bir süre ikinci derginin başyazarlığını üstlendi. Ayrıca Yugoslavya Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Glasnik dergisinin, İslâmî tebliğ ağırlıklı Preporod gazetesinin ve Bosna-Hersek Din Görevlileri Cemiyeti’nin yıllık yayın organı olan Takvim’in yayımlanmasına da katkıda bulundu. Boşnakça ve Arapça’dan başka İngilizce de bilen Ahmed İsmailoviç 11 Ağustos 1988’de âniden vefat etti. Mezarı Saraybosna’nın Bare adlı merkez kabristanındadır.

Eserleri. A) Telifleri. 1. Muḥammed ʿAbduh ve es̱eruhû fi'n-nehḍati'l-edebiyye el-ḥadîs̱e. 1970'te Ezher Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde hazırladığı yüksek lisans tezi olup henüz yayımlanmamıştır. 2. Felsefetü'l-istişrâḳ ve es̱erühâ fi'l-edebi'l-ʿArabî el-muʿâṣır. Aynı yerde yaptığı doktora çalışmasıdır (Kahire 1980). 3. Historijski Razvoj Akaidske Nauke i Njezini Glavni Predstavnici (Akaid ilminin tarihî seyri ve bazı meşhur temsilcileri). Saraybosna İlâhiyat Fakültesi için hazırlanan bir ders notu olup bir bölümü Muharem Omerdiç tarafından Takvim yıllığında yayımlanmıştır ("Akaid-Definicija, Uzroci Nastanka i Discipline", Takvim, Sarajevo 1998, s. 277-308). Müellifin yayımlanmamış Hrestomatija Akaidskih Tekstova (Bazı önemli akaid metinleri) adlı bir eseri daha bulunmaktadır.

B) Tercümeleri. 1. Dijalog s Prijateljem (Dostla bir diyalog; Sarajevo 1976, 1981). Mustafa Mahmûd'un Ḥ̮ivâr maʿa ṣadîḳī el-mülḥid adlı eserinin tercümesidir. 2. Islam, Kultura i Socijalizam (İslâm, kültür ve sosyalizm; Sarajevo 1981). Roger Garaudy'nin Türkçe'ye Sosyalizm ve İslâmiyet adıyla çevrilen eserinin (İstanbul 1965) Arapça'dan Boşnakça'ya tercümesidir. 3. Dijalog Islamskih i Evropskih Ucenjaka (İslâm âlimleriyle Avrupa ilim adamlarının diyalogu; Sarajevo 1979). Riyad (22-27 Mart 1972), Vatikan (25 Ekim 1974), Cenevre (30 Ekim 1974), Paris ve Strasbourg'da (4 Kasım 1974) düzenlenen dinler arası diyalog toplantılarına sunulan tebliğlerin Boşnakça çevirisidir. 4. ed-Dervîş ve'l-mevt. Meşa Selimoviç'in Dervis i Smrt adlı Boşnakça eserinin Hüseyin Abdüllatif ile birlikte gerçekleştirdiği Arapça'ya çevirisidir (Kahire 1970; Trablus 1981). 5. Mers̱iyetü Zevceti Ḥasan Aġa. Boşnak halk destanı Hasanaginica'nın Arapça çevirisidir (Takvim, Sarajevo 1976, s. 156-171).

İsmailoviç bazı İslâm âlimlerinin risâlelerini Arapça'dan Boşnakça'ya tercüme etmiş ve birer mukaddime ekleyerek çeşitli dergilerde yayımlamıştır. Bunlar arasında Ahmed b. Hanbel'in er-Red ʿale'z-zenâdıḳa ve'l-Cehmiyye'sini (Islamska Misao, IX/105-106, [Sarajevo 1987], s. 14-20), Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin el-ʿAḳīdetü'ṭ-Ṭaḥâviyye'sini (Islamska Misao, VIII/85-86 [Sarajevo 1986], s. 3-8), Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin akaide dair Ümmü'l-berâhîn'i (Zbornik Radova, Islamski Teološki Fakultet, sy.2 [Sarajevo 1987], s. 59-82) ve İbn Teymiyye'nin Kitâbü't-Tevḥîd'ini (Islamska Misao, IX/107 [Sarajevo 1987], s. 17-21;

a.e., X/109-110 [Sarajevo 1988], s. 6-11; a.e., X/111-112 [Sarajevo 1988], s. 7-13) zikretmek mümkündür.

Ahmed İsmailoviç'in 200'ü aşkın Boşnakça makalesi mevcuttur. Bunlar tefsir, İslâm düşüncesi, İslâm'a yöneltilen eleştirilere cevap, biyografi, Yugoslavya'daki müslümanların durumu vb. meselelere dairdir. Bunlardan başka Zbornik Radova, Islamska Misao, Glasnik VIS, Preporod, Takvim, el-Hilâl, Journal, Pravoslavna Misao, Danas adlı dergi ve gazetelerde Boşnakça, Arapça ve İngilizce olarak yayımlanmış yazı ve çevirileri de bulunmaktadır (Bušatlić, sy. 116 [1988], s. 47-51).

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Ćeman, Bibliografija Bošnjačke Knjizevnosti, Zagreb 1994, s. 17-18; Alija Isaković, "Hasanaginica", Takvim, Sarajevo 1976, s. 156-169; Muharem Omerdić, "Sa Katedre Ovogodišnje Ramazanske Škole", Preporod, Sarajevo 01.VIII.1982, s. 5; a.mlf., "Dr. Ahmed Smajlović Kao Predsjednik Starješinstva Islamske Zajednice", Islamska Misao, sy. 116, Sarajevo 1988, s. 6-8; a.mlf., "Merhum Prof. Dr. Ahmed Smajlović", Preporod, Sarajevo 01.IX.1988, s. 17; Mesud Hafizović, "Životni Put Ahmed - Efendije Smajlovića", Islamska Misao, sy.116, Sarajevo 1988, s. 4-5; Mahmud Karalić, "Vazovi i Predavanja Ahmed - Efendije Smajlovića", a.e., sy. 116 (1988), s. 13-14; Hadzem Hajdarević, "Dženaza Ahmed - Efendije Smajlovića", a.e., sy. 116 (1988), s. 15-17; I. Bušatlić, "Bibliografija Radova Prof. Dr. Ahmeda Smajlovića", a.e., sy. 116 (1988), s. 47-51; Aziz Kadribegović, "Otišao je Dr. Ahmed Smajlović", Glasnik VIS, LI/4 (1988), s. 468-469; Muhammed Aruçi, "Merhum Hocamız Prof. Dr. Ahmed Ef. Smayloviç", el-Hilâl, II/9, Üsküp 1988, s. 1, 4; Hasan Dzilo, "Merhum Prof. Dr. Ahmed Smajlović", a.e., II/9 (1988), s. 2; Munira Smajlović, "Zaobidene Istine", Oslobodenje, Sarajevo 07.XII.1989; Salih Čolaković, "Hijene Nekad Pišu Istoriju", a.e. (16-27.XI.1989); a.mlf., "Riječi i Djela Ne Umiru-Uz 10-Godišnjicu Smrti Rahm. Dr. Ahmeda Smajlovića (11.VIII.1988)", Kabes, IV/33-34, Mostar 1998, s. 25; Mensur

Valjevac, “Sječanje na Prof. Dr. Ahmeda Smajlovića”, Preporod, XXIX/7, Sarajevo1999, s. 27.

Muharem Omerdiç

İSMET

(العصمة)

Peygamberlerin günahtan korunmuş olduğunu ifade eden terim.

Sözlükte “engel olmak, gelebilecek zararları bertaraf edip korumak” anlamına gelen asm kökünden türemiş bir isimdir. Kelimenin “korumak” mânasına ağırlık veren Râgıb el-İsfahânî, peygamberlerin ismetini “Allah’ın temiz bir yaratılışa sahip kılması, bedenî üstünlük vermesi, zafer ve kararlılık lutfetmesi, iç huzuru yaratması ve hayra muvaffak kılması suretiyle kendilerini koruması” şeklinde tarif etmiş (el-Müfredat, “ʿaṣm” md.), İbn Manzûr ise “Allah’ın, kulunu cezalandıracağı kötü şeylerden koruması, ona engel olması” tanımını yapmıştır (Lisânü’l-ʿArab, “ʿaṣm” md.). Kelâm literatüründe ismet “peygamberlerin Allah tarafından günah işlemekten korunması” şeklinde terimleşmiştir.

Yahudiliğin kutsal metni olan Tanah’ta peygamberlerin şahsiyetlerini doğrudan nitelendiren ifadelere pek rastlanmamakla birlikte onların “Tanrı’nın ağzı” olarak takdim edilmesi (Çıkış, 4/15-16; Sayılar, 22/38; Yeremya, 1/9) tebliğ ettikleri şeylerin doğruluğunu ortaya koymaktadır. Ancak insanları Rab Yahova’dan başka tanrılara tapınmaya davet etmek (Yeremya, 2/8; 32/32-35), yalan söylemek (Mika, 3/11; Zekarya, 13/3), zina etmek (Yeremya, 23/14; 29/23), içkiye düşkün olmak (İşaya, 5/11-12; 28/7-8), hırsızlık yapmak (Hezekiel, 22/25) gibi hususlar sahte peygamberlerin özellikleri olarak zikredilir. İsrâiloğulları’nın buzağı heykeline tapınmaları sebebiyle Yahova’nın onları cezalandıracağını bildirmesi üzerine Mûsâ’nın, “Ey Rab! Mısır diyarından büyük kudretle ve kuvvetli elle çıkardığın kavmine karşı niçin öfken alevleniyor?... Kızgın

öfkenden dön, kavmine karşı bu kötülüğe nâdim ol” (Çıkış, 32/7-14), ayrıca kavmiyle birlikte çölde aç kalmaları ve herkesin çadırının kapısında ağlaması üzerine Yahova’ya, “Niçin kuluna kötülükle davrandın? Niçin senin gözünde lutuf bulmadım ki bu kavmin bütün yükünü bana yüklüyorsun?” (Sayılar, 11/10-15) dediği belirtilir. Dâvûd’un evli bir

kadınla beraber olduğu, kocasını bir planla öldürtüp onunla evlendiği (II. Samuel, 11/2-27), Süleyman'ın hanımlarına uyarak başka ilâhların ardınca gittiği (I. Krallar, 11/1-13) ifade edilir. Peygamber Habakkuk'un, "Ey Rab! Ne vakte kadar imdada çağıracağım da sen işitmeyeceksin? Sana zorbalık diye feryat ediyorum ve sen kurtarmıyorsun" (Habakkuk, 1/2-4) şeklindeki şikâyeti ise dikkat çekicidir. Ortodoks Yahudiliği'nin hiç kimsenin günah işlemekten tamamen kurtulamayacağı (I. Krallar, 8/46), ancak samimiyetle tövbe edildiği takdirde Tanrı'nın bütün günahları affedeceği şeklindeki inancı göz önünde bulundurulacak olursa Mûsâ'nın şeriatını tebliğ eden ve sahte peygamberlerin kötü vasıflarından korunan peygamberlerin daha çok mesajlarının doğruluğuna vurgu yapıldığı görülür (EJd., XIV, 1587-1593).

Hıristiyan inancına göre Âdem'in işlediği aslî günah nesilden nesile intikal etmiş, insanlığın bu günahını çarmıha gerilmek suretiyle Îsâ ortadan kaldırmış, bununla birlikte her doğan çocuk vaftiz olmadığı takdirde suçlu kabul edilmiştir (Romalılar'a Mektup, 5/12-21; bk. ASLÎ GÜNAH). Yeni Ahid'de, gerçek peygamberlerin şahsiyetleriyle ilgili özellikleri sıralayan kısımlar bulunmamakla birlikte onların Tanrı adına söylediklerinin doğru olduğu, bizzat Îsâ tarafından ilâhî mesajı tebliğle görevlendirilirken Tanrı'nın Ruhu'nun kendilerine yardımcı olacağının vaad edildiği, Baba'nın Ruhu'nun onlar adına söyleyeceği (Matta, 10/19-20; Markos, 13/11; Luka, 12/11-12) belirtilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de on üç âyette geçen ismet kavramı "korumak, kurtarmak; Allah'a sarılmak, tutunmak, iffetli olmak" mânalarında kullanılmakla birlikte bu âyetlerde peygamberlerin ismetine temas edilmemiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ʿaṣm" md.). Âlimler, Kur'an'da diğer insanlar gibi beşer oldukları (el-İsrâ 17/94-95; el-Enbiyâ 21/8), başkalarına tebliğ ettikleri hususlardan kendilerinin de sorumlu tutulacağı (el-A'râf 7/6-7) ifade edilen peygamberlerin mâsumiyetine başka âyetlerle istidlâl etmişlerdir. Meselâ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, muhtelif âyetlerde müşriklerin Resûl-i Ekrem'den tebligatını değiştirmesi ve dinî konularda kendilerine tâviz vermesi yolundaki taleplerinin reddedilişinden bahsedilmesi (Yûnus 10/15; el-İsrâ 17/73-74), Allah'a ve Resulü'ne de itaatin emredilmesi (el-Enfâl 8/20, 46), Allah'a ve Resulü'ne eziyet edenlerin dünyada ve âhirette lânete mâruz kalacaklarının bildirilmesi (el-Ahzâb 33/57) gibi hususların onun ismetini kanıtladığını belirtir (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, vr. 427a). Fahreddin

er-Râzî de Hz. İbrâhim, İshak ve Ya‘kūb’un âhiret yurdunu düşünen ihlâslı ve seçkin kimseler kılındığını bildiren âyetin (Sâd 38/45-47) Allah’ın mutlak anlamda peygamberlerin hayırlı oluşuna hükmettiğini, bunun da bütün iyi nitelikleri kapsadığı için onların ismetine delil teşkil ettiğini söylemiş, peygamberlerin işlerinde hayırlı ve seçkin kılındıklarına işaret edildiğini belirtmiştir (Mefâtîḥu’l-ġayb, XXVI, 217). Râzî ayrıca, “Garânîḳ âyeti” diye bilinen Hac sûresindeki âyetin (22/52) peygamberlerin bilerek hata işlemekten korunmuş olsalar da yanılmaktan ve şeytanın vesvesesinden korunmadıklarına, ancak şeytânî vesveseye kapıldıkları takdirde bunun kendilerinden giderildiğine delâlet ettiğini belirtmiştir (a.g.e., XXIII, 54-55). Kur’an’da, peygamberlerin tebliğ ettikleri konularda yalan söylemekten veya vahyi gizlemekten korundukları da vurgulanmaktadır (el-Hâkka 69/44-47). Bunun yanında birçok âyette “iftirâ”nın (Allah’ın söylemediği bir şeyi söylediğini ileri sürmek) peygamberlerden nefyedilmesi onların tebligatı asla tahrif edemeyeceklerini kanıtlamaktadır. Peygamberlerin, kavimlerine hitap ederken kendilerinin güvenilen (emin) kimseler olduklarını söylemeleri de ismet sıfatını destekler mahiyettedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “emîn” md.). Hadislerde de ismet kelimesi “korumak, kurtarmak; tutunmak” mânalarında kullanılmış (Wensinck, el-Muʿcem, “ʿaṣm” md.), Hz. Peygamber “mâsum” kelimesini “Allah tarafından korunan kimse” diye tanımlamıştır (Buhârî, “Ḳader”, 8, “Aḥkâm”, 42).

Ehl-i sünnet’e ve Mu‘tezile’ye göre ismet sadece peygamberlere ait bir sıfattır; Şîa grupları ise imamların da mâsum olduğuna inanmaktadır. Mâsumiyetin niteliği konusunda mezhepler farklı görüşler benimsemiştir. Mâtürîdîler’e göre ismet, peygamberin iradesini devre dışı bırakmadan onu kötü fiillerden caydırıcı, hayırlı fiillere sevkedici bir sıfattır. Nitekim Mâtürîdî ismetin mihneti izâle etmeyeceğini belirtmiştir (Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, vr. 525a; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye, s. 53-54). Peygamberin günahtan korunmuş olması onu taate zorlamadığı gibi günah işlemekten de âciz bırakmaz. Mu‘tezile ile Şîa âlimlerinin ismet telakkisi de aynı paraleldedir (Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 780; İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, Envârü’l-melekût, s. 195). Eş‘arî kelâmcıları ismeti “Allah’ın peygamberde taati yaratıp mâsiyeti yaratmaması” diye tanımlamış, mâsum kimsede onu kötülüklere yönelmekten koruyan bir özelliğin bulunduğunu söylemiştir (Abdülkāhir el-Bağdâdî, s. 169).

Eş‘ariyye’nin bu görüşü peygamberi bir bakıma melek statüsüne çıkarıp onun günah işleme iradesini ortadan kaldırmaktadır.

Ehl-i sünnet’in çoğunluğu ile Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf ve Ebû Ali el-Cübbâî peygamberlerin nübüvvet vaktinden, Mu‘tezile’nin çoğunluğu bulûğa ermelerinden, Şîa ise peygamberlerle birlikte imamların da doğumlarından itibaren mâsum oldukları görüşündedir. Kur’an’da, peygamberlerin nübüvvet görevi verilmeden önce korunmuş olduklarını doğrudan ifade eden ibarelere rastlanmamakla birlikte nübüvvet öncesi hallerini tasvir eden bazı beyanlar mevcuttur. Nitekim kavminin Hz. Sâlih’e, nübüvvet iddiasından önce kendisinden iyilik beklenen biri olduğunu söylemesi (Hûd 11/62), Resûl-i Ekrem’in, inanmamakta ısrar eden kavmine bir ömür boyu aralarında güvenilir bir kişi olarak bulunduğunu hatırlatması (Yûnus 10/16) peygamberlerin nübüvvetten önce de yaşadıkları toplum içinde saygın, güvenilir, iffetli kişiler olarak kabul gördüklerine işaret etmektedir. Ancak henüz vahiy almamaları sebebiyle onların herhangi bir şekilde uyarılmaları da bahis konusu olmadığından nübüvvet dönemlerinde olduğu gibi korunmuşluklarından söz etmek güçtür.

İslâm âlimleri, peygamberlerin nübüvvetten önce ve sonra küfür ve şirkten korundukları görüşündedir. Kur’ân-ı Kerîm, peygamberlerin Allah’a iman ve O’na şirk koşmama hususunda tam bir hassasiyet içinde olduklarını beyan etmektedir (el-Bakara 2/21; en-Nisâ 4/36; el-Enbiyâ 21/25; ez-Zümer 39/65). Siyer kitaplarında Resûl-i Ekrem’in nübüvvetten önceki döneminde puta tapmadığı, putlar üzerine yemin etmediği, putlar adına takdim edilen yiyeceklerden yemediğine dair pek çok rivayet vardır (İbn Hişâm, I, 181-183). Esasen peygamberlerde, mesajlarının özünü teşkil eden Allah’ın varlığı ve birliği ilkesine ters düşen inanışların mevcut

olması onların kabul görmesini engeller. Öte yandan her türlü günahı küfür sayan bazı Hâricî gruplarına göre Allah’ın küfre düşmüş olan kimselerden peygamber göndermesi mümkündür (Fahreddin er-Râzî, ʿİṣmetü’l-enbiyâʾ, s. 39).

Peygamberlerin tebliğ ettikleri konularda da yalan söylemekten korunmuş oldukları hususunda ulemâ fikir birliği içindedir. Onların diğer hususlarda yanılarak gerçek dışı bir şey söyleyebileceklerini belirtenler bulunmakla

birlikte çoğunluğun görüşü bu yönde değildir. Peygamberlerin tebliğ ettikleri hususlarda yalan söylemeleri Allah'ın kendilerini görevlendirmekle kastettiği hikmete ters düşer. Bu husus, "Eğer o bazı sözler düzenleyip bize isnat etseydi hemen sağ elinden yakalar ve can damarını keserdik, hiçbiriniz ona yardım edemezdiniz" (el-Hâkka 69/44-47) meâlindeki âyette de ifade edilmiştir (Zemahşerî, IV, 137).

Peygamberlerin fiil ve uygulamalarındaki korunmuşluklarına gelince, ismeti nübüvvetle başlatan Ehl-i sünnet'in çoğunluğuna göre onların nübüvvetten önce günah işlemeleri mümkündür. Büyük günah olması da aklen imkân dahilinde bulunan bu hususu nefyeden naklî bir delil yoktur. Peygamberler nübüvvetten önce günah işledikleri takdirde ilâhî irade ile tavırlarını değiştirip doğru yola yönelir ve toplum içinde güvenilir kişiler olma niteliğini korurlar (Nûreddin es-Sâbûnî, el-Kifâye fi'l-hidâye, I, 539-540). Âlimlerin çoğunluğu, peygamberlerin nübüvvetten sonra kasten büyük günah işlemekten korundukları görüşündedir; bazıları ise onların yanılarak dahi olsa nübüvvetten sonra büyük günah işlemelerini câiz görmemiştir (Abdülkāhir el-Bağdâdî, s. 167-168; Beyâzîzâde, s. 319). Ehl-i sünnet kelâmcıları, nübüvvetten önce ve sonra peygamberlerin kasten veya sehven yüz kızartıcı günahlardan korunmuş oldukları hususunda görüş birliği içindedir. Onların katı kalplilikten, nefret uyandıran her türlü davranıştan, hafifmeşreplilikten, küçük düşürücü fiiller işlemekten uzak durmaları gerekmektedir. Bu tür günahlar küçük sayılsa bile peygamberlerin toplum içindeki saygınlıklarını zayıflatarak etkinliklerini azaltır. Çoğunluğa göre peygamberler yüz kızartıcı olmayan günahları unutarak veya yanılarak işleyebilirler. Ancak onlar bu günahlarda ısrar etmez, Allah tarafından uyarılarak bunlardan vazgeçerler.

Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğuna göre peygamberler nübüvvetten önce ve sonra kasten veya sehven büyük günah işlemekten korunmuştur. Yüz kızartıcı günahlardan korunmakla birlikte yanılarak ya da unutarak diğer küçük günahları işlemeleri mümkündür. Peygamberlerin gönderilişindeki asıl amaç üzerinde duran Mu'tezile'nin bu konudaki görüşleri onların salah-aslah, hüsün-kubuh anlayışlarıyla şekillenmiştir (Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XV, 309).

Kur'ân-ı Kerîm'de, bazı peygamberlerin çeşitli karar ve uygulamalarından

dolayı Allah tarafından uyarıldıklarına dair âyetler mevcuttur. Nitekim Hz. Âdem, Nûh, Yûsuf, Mûsâ gibi peygamberlerde olduğu gibi (el-Bakara 2/35-37; Hûd 11/45-47; Yûsuf 12/23-24; el-Kasas 28/15; ayrıca bk. Fahreddin er-Râzî, ‘İṣmetü’l-enbiyâ’, s. 49-135) Resûl-i Ekrem’e de bazı ikazlar yapılmıştır. Resûlullah, Bedir Savaşı’nın ardından elde edilen esirler hakkında ashabıyla istişarede bulunduktan sonra onlardan fidye alınmasını kararlaştırmış, bunun üzerine, “Yeryüzünde ağır basıp küfrün belini iyice kırıncaya kadar hiçbir peygambere esir sahibi olmak yakışmaz” (el-Enfâl 8/67-68) meâlindeki âyetle uyarılmış (İbn Kesîr, II, 338), kâfirlerin ileri gelenlerini İslâm’a davet ederken yanına gelen âmâ sahâbî İbn Ümmü Mektûm ile ilgilenmemesi üzerine ikaz edilmiş (Abese 80/1-10), ayrıca daha faziletli bazı davranışları terketmesi sebebiyle nazik uyarıya (itâb) tâbi tutulmuştur (Fahreddin er-Râzî, ‘İṣmetü’l-enbiyâ’, s. 137-158). Buna göre peygamberlerin, Hz. Âdem’in memnu ağaçtan yemesi örneğinde görüldüğü gibi nehyedileni yapmak veya emredileni terketmek şeklindeki fiillerinin Kur’an’da çok az geçtiği, onların ictihadî hatalara düştüklerinde kendi hallerine bırakılmayıp uyarıldıkları ve doğru yola iletildikleri görülmektedir.

Şîa’ya göre peygamberler yanında Hz. Fâtıma ile imamlar doğumlarından itibaren küfür ve şirkten, yalan söylemekten, büyük küçük her türlü günahtan, hata, yanılma ve unutmadan mâsumdur (bk. ÇÂRDEH MA‘SÛM-i PÂK). Şiîler, doğrulukları mûcizelerle teyit edilen peygamberin yalan söylemesinin veya günah işlemesinin güvenilirliğini zedeleyeceğini, tebliğlerinin kabul görmesini engelleyeceğini, bunun da Allah’ın peygamber göndermesindeki hikmeti ortadan kaldıracağını belirtmişlerdir. Peygamberlerin mâsum oluşuna dair deliller imamların mâsumiyeti için de geçerlidir (İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, Keşfü’l-murâd, s. 274-275; ayrıca bk. İMÂMET).

Tasavvuf geleneğine göre peygamberler günah işlemekten, velîler de günahta ısrar etmekten korunmuşlardır (Kuşeyrî, s. 239). Bu umumi telakkinin yanı sıra nübüvvet-velâyet tartışmalarıyla bağlantılı olarak velîlere nisbet edilen korunmuşluğun (mahfûz) mahiyeti hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. İbnü’l-Arabî, nebîlerin şâri‘ olma vasıflarının gereği olarak zâhir ve bâtın itibariyle tamamen korunduklarına, velîlerin ise kalplerine gelen ilham konusunda mahfuz olduklarına ve bu iki kavram

arasında farklılık bulunduğuna dikkat çekerse de sonuçta nebîlere has olan korunmuşluk sıfatını velîlere de atfetmektedir (el-Fütûḥât, XII, 146-151; Fuṣûṣ, s. 62-64; ayrıca bk. HIFZ).

Peygamberlerin mâsumiyeti konusu tefsir ve hadis literatüründe, kelâm kitaplarının nübüvvet bahislerinde ele alınmıştır. Bu hususta ayrıca Fahreddin er-Râzî'nin ʿİṣmetü'l-enbiyâʾ, Nûreddin es-Sâbûnî'nin el-Münteḳā min ʿiṣmeti'l-enbiyâʾ ve Şerîf el-Murtazâ'nın Tenzîhü'l-enbiyâʾ (Necef 1379/1960) adlı eserleri gibi müstakil kitaplar da yazılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ʿaṣm" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ʿaṣm" md.; et-Taʿrîfât, "ʿiṣmet" md.; a.mlf., Şerḥu'l-Mevâḳıf (nşr. M. Bedreddin en-Na'sânî), Kahire 1325/1907 → Kum 1991, VIII, 264-265; Wensinck, el-Muʿcem, "ʿaṣm" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ʿaṣm", "iftirâ", "emîn" md.leri; Buhârî, "Ḳader", 8, "Aḥkâm", 42; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 181-183; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 10b-12a, 427a, 525a; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, İstanbul 1346, s. 167-169; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XV, 309; a.mlf., Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 780; Kuşeyrî, er-Risâle, Kahire 1284, s. 239; Zemahşerî, el-Keşşâf, I, 63-64; III, 410; IV, 113-114, 137; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî uṣûli'd-dîn (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1399/1979, s. 53-54; a.mlf., el-Kifâye fi'l-hidâye (nşr. Muhammed Arûçi, yüksek lisans tezi, 1406/1986), Câmiatü'l-Kāhire Külliyyetü dâri'l-ulûm, I, 539-540; a.mlf., el-Münteḳā min ʿiṣmeti'l-enbiyâʾ (nşr. Mehmet Bulut, öğretim üyeliği tezi, 1981), İzmir Yüksek İslâm Enstitüsü, s. 108-109; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXIII, 54-55; XXIV, 234; XXVI, 217; a.mlf., ʿİṣmetü'l-enbiyâʾ (nşr. Muhammed Hicâzî), Kahire 1406/1986, s. 39-40, 43-44, 49-135, 137-158; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, XII, 146-151; a.mlf., Fuṣûṣ, s. 62-64; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Envârü'l-melekût fî şerḥi'l-Yâḳūt (nşr. M. Necmî Zencânî), Tahran 1338 hş., s. 195; a.mlf., Keşfü'l-murâd fî şerḥi Tecrîdi'l-iʿtiḳād, Kum, ts. (Mektebetü'l-Mustafavî), s. 274-275; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî), Beyrut 1408/1988,

II, 338; Beyâzîzâde, İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 319; J. Lachowski, "Sin (in The Bible)", New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, XIII, 236-241; L. Jacobs, "Sin", EJd., XIV, 1587-1593.

Mehmet Bulut

İSMET

(العصمة)

Dinî ve hukukî koruma, dokunulmazlık anlamında fıkıh terimi.

Sözlükteki “tutma, engel olma ve koruma” anlamından hareketle kelâmda “Allah’ın bir kimseyi günah ve hatadan koruması” şeklinde özel bir anlam kazanan ve “peygamberlerin günahtan korunmuşluğu” mânasıyla terimleşen ismet kelimesinin fıkıh literatüründeki kullanımı da sözlük anlamı ile bağlantılıdır. Gerek Kur’an’da, insanı günahtan korumasına işaret etmek amacıyla nikâh bağından ismet (çoğulu ısam) adıyla söz edilirken (el-Mümtehine 60/10) gerekse hadislerde dinin, Kur’an’ın, nikâhın kişileri kötülüğe düşmekten koruyucu özelliği ismet olarak adlandırılırken (Müslim, “Ẕikir ve’d-duʿâʾ”, 71; Ebû Dâvûd, “Nikâḥ”, 35; “Fiten”, 1; Nesâî, “Sehiv”, 89) kelimenin sözlük anlamı dışında özel bir anlam içerdiği görülmez. Temel haklar veya insan hakları alanından milletlerarası ilişkilere kadar kişilerin sahip olduğu ya da hukuk düzeninin belli konumdaki kişilere sağladığı koruma ve dokunulmazlıklar öteden beri fıkhın ana konularından birini teşkil ettiği için “eman, hak, hürmet, ihsan, zarûriyyât” gibi terimlerin yanı sıra ismet kelimesinin de bu tür dokunulmazlıkları ifadede sıkça kullanıldığı ve bu yönüyle fıkhın teşekkül döneminde terimleştirilmeye çalışıldığı söylenebilir. İslâm hukukçuları arasında cereyan eden devlet başkanı veya ümmetin mâsum sayılıp sayılmayacağı tartışmaları da bir yönüyle kelâmdaki ismet kavramıyla, diğer yönden onlara atfedilen dokunulmazlık ve yanılmazlık telakkisiyle alâkalı görünmektedir. İsmete konu olan, bu vasfı taşıyan şeye ma‘sûm ve muhterem denilirken ismetin gerektirdiği dokunulmazlık hükmü “hürmet (haram)”, aksi ise “ibâha” ve “ihdâr” ile (heder etme) ifade edilir.

İsmet kavramı altında toplanabilecek hukukî korumanın başında kişilerin insan olmakla sahip bulundukları temel insan hakları gelir. İslâm âlimleri ilâhî dinlerin ortak amacının canın, aklın, namus ve haysiyetin, dinin ve malın korunması olduğunu ifade etmişler ve bu beş ilkeyi temel hak ve özgürlükleri bütünüyle kuşatan bir genişlikle ele almışlardır. Anılan beş

temel amacı gerçekleştirme yönünde atılacak ilk adım insanın sırf insan olması sebebiyle değerli sayılması ve hakların, öncesinde bir yükümlülüğe bağlı olmaksızın aslen yani doğuştan kazanıldığının kabulüdür. Kişilerin bu haklara saygılı davranmasının aynı zamanda bir vecîbe olarak görülmesi de hakların korunmasının önemli bir öğesini oluşturur. İlk dönemlerden itibaren İslâm hukukçuları, insanın yaratılıştan akıl ve zimmet sayesinde haklara ve yükümlülüklere ehil olduğundan söz edip insanın sahip olduğu temel haklar arasında ismet hakkına da yer verirler (Abdülazîz el-Buhârî, IV, 1358). Burada ismet, başta can ve mal dokunulmazlığı olmak üzere insanın temel haklarının korunması anlamındadır. Hak ihlâllerini cezalandırmaya ve ihlâl edilen hakkın iadesine yönelik hukukî ve cezaî yaptırımlar ise hakların korunmasının bir diğer önemli adımını teşkil eder. Bu konuda bazı hukukçular dinî ve hukukî açıdan bir ayırım yapmazken özellikle Hanefîler kişilerin sahip bulunduğu dokunulmazlığı "ismet-i müessime" ve "ismet-i mukavvime" diye ikiye ayırırlar. Birincisini ihlâl yalnız günah sayılıp uhrevî cezayı gerektirirken diğerini ihlâl hukukî ve cezaî yaptırımlara konu olur. Başkasının haklarını ihlâl eden kişiye müeyyide uygulanması da o kimsenin söz konusu fiiline tekabül eden ismetinin düşmesiyle açıklanır. Suçun yol açtığı dokunulmazlık ihlâlinin nitelik ve oranına göre suçlunun kendi dokunulmazlığı da kalkar. Müeyyide uygulama esasen devlete ait bir hak ve görev olmakla birlikte suçlunun ismetinin kalkmış olduğu şeklindeki açıklama, onun devlet değil de şahıslar tarafından cezalandırılması halinde bu şahıslara ne tür ceza verilebileceği tartışmasını doğurmuştur. Kişilerin meşrû müdafaa hakkı çerçevesinde karşılık vermeleri de yine suçlunun ismetinin kalkmasıyla açıklanır.

Fıkıh literatüründe bu temel haklarla ilgili dokunulmazlıklar, ceza hukuku çerçevesinde söz konusu hakların korunması ve ihlâli durumunda uygulanacak müeyyideler açısından ele alınırken milletlerarası ilişkiler alanında daha çok dokunulmazlığın dayanak ve sebebiyle bu konuda ve müeyyide uygulamasında siyasî otorite ve ülke ayrılığının rolü tartışılmıştır. Buna bağlı olarak özellikle can ve mal dokunulmazlığının ortadan kalktığı savaş halinin meşruiyet sebebi, düşmanın müslümanlara ait mallara istilâ yoluyla mâlik olup olamayacağı, düşman ülkesinde (dârülharp) İslâmiyet'i kabul eden kimsenin can ve mal dokunulmazlığı konularında farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Temel hakların korunması ve dokunulmazlık kavramı milletlerarası düzlemde, özellikle de hasmane ilişkilerin hâkim olduğu dönemlerde ayrı bir önem taşır. Can ve mal dokunulmazlığının insan olmakla mı, İslâm'a girmekle ya da eman ve zimmetle mi kazanılacağı fakihler arasında önemli bir tartışma konusu olmuştur. Şâfiîler'in başı çektiği bir grup âlim Hz. Peygamber'in, "Allah'tan başka ilâh yoktur demelerine kadar insanlarla savaşmakla emrolundum; kim Allah'tan başka ilâh yoktur derse malını ve canını benden korumuş olur" (Buhârî, "İʿtiṣâm", 2, "Cihâd", 102; Müslim, "Îmân", 32-33) sözünden hareketle bu dokunulmazlığın İslâm'a girmekle veya müslümanların himayesini kabul etmekle (eman, zimmet) kazanılacağı, aksi halde can ve malın mubah ve dolayısıyla savaşın meşruiyetine bizzat küfrün sebep olduğu görüşündedir. Daha çok dönemlerindeki sürekli savaş halini ölçü alan ve ona uygun bir teori geliştiren bu fakihlere karşı Hanefîler'le bir grup Mâlikî ve Hanbelî fakihi ise din ve inancına bakılmaksızın insanın ilke olarak mâsum ve ismet sebebinin de insan olma vasfı olduğu, ancak müslümanlara savaş açılması ve haklarına tecavüz edilmesi durumunda bu dokunulmazlığın kalktığı, savaşın meşruiyet sebebinin küfür değil müslümanlara yönelik savaş olduğu görüşünü savunur. Söz konusu hadisin, diğer insanlarla değil sadece müslümanlara karşı düşmanlıkları kesin şekilde ortaya çıkan Arap putperestleriyle ilgili olduğunu belirten bu âlimlere göre insan, yeryüzünde yüklendiği beşerî sorumluluğu yerine getirebilmesi için ismet sahibi olarak yaratılmıştır. Bu dokunulmazlık insan olmanın bir gereğidir. Kâfir kimse inancı sebebiyle değil müslümanların can ve mallarına yönelik tecavüz suçu yüzünden bu dokunulmazlığını kaybeder, can ve malı mubah hale gelir. Yeniden dokunulmazlığını kazanabilmesi için savaştan vazgeçmesi gerekir ki bu da o günkü milletlerarası şartlarda ya müslüman olması veya müslümanların himayesini kabul etmesiyle mümkündü (bu iki görüş ve gerekçeleri için bk. CİHAD). Düşmanlık ve tecavüz amacı taşımadıkları için yabancı devlet elçileri ve tâcirler, durumlarını gösterir bir belge ve emâre bulunması halinde ayrıca emana gerek duyulmaksızın İslâm topraklarında serbestçe dolaşabilmişlerdir.

Savaşta düşmanın can ve malıyla ilgili ismeti kalktığı gibi müslümanların can ve malına yönelik tecavüzler de savaş sonrasında takibat konusu yapılmaz. Bu çerçevede düşmanın müslümanlara ait

bir mala el koyup kendi ülkesine götürmesi halinde çoğunluğa göre mülkiyet hakkı doğar. Zira can konusunda temel kural haramlık (dokunulmazlık) iken eşyada aslolan mubahlıktır. Bu konudaki ismet, meşrû bir yolla elde edilen maldan faydalanma zaruretine dayanır. Bu faydalanma imkânı bilfiil ortadan kalkınca mal tekrar mubah hale gelir ve düşman istilâ yoluyla ona mâlik olur. Ancak söz konusu mal düşman ülkesine, başka bir siyasî hâkimiyet alanına ulaştırılmamışsa mülkiyet hakkı doğmaz. Mal konusundaki ismetin de İslâm'a girmekle sağlandığını ileri süren Şâfiîler'le diğer bazı fakihler ise müslümanın malı üzerinde düşmanın hiçbir şekilde mülkiyetinin gerçekleşmeyeceğini savunur.

Dârülharpte müslüman olan kimsenin can ve malının dokunulmazlığı da fakihler arasında tartışma konusudur. Şâfiîler, Hanbelîler ve diğer bazı fakihlere göre, İslâmiyet'i kabul eden bir kimse nerede olursa olsun canı ve malına yönelik tecavüz ceza ve tazmini gerektirir. Hanefîler ise bu kimsenin can ve malıyla ilgili ismetin günah açısından (ismet-i müessime) olduğu, ceza ve tazmini gerektiren mukavvim ismetin dinle değil ülke ile, yani siyasî hâkimiyet ve hukuk düzeninin sağladığı güvence ile gerçekleşeceği görüşündedir. Bu müslümanın bulunduğu ülkenin fethedilmesi halinde yalnız menkul malları üzerindeki mülkiyeti tanınır, gayri menkullerine ganimet hükmü uygulanır. Dârülislâma hicret etmesi halinde diğer müslümanlar gibi canı konusunda tam ismete kavuşur. Aksi halde can ve malına yönelik haksız fiil günah olsa da ceza ve tazmin konusu olmaz. Dârülharpte müslümanın harbîden faiz alması, gayri müslimler arasında mirasçılık gibi hususlarda da Hanefîler siyasî hâkimiyet ve ülkenin ismeti sağlayıcı rolüne atıfta bulunmuşlardır. Bu konudaki görüş ve tartışmaların milletlerarası ilişkilerin savaş haline dayandığı, yabancı ülke kavramının düşman ülke anlamına geldiği ve barışın ancak antlaşmalar (eman, zimmet) yoluyla sağlanabildiği dönemlerdeki şartlarla ilgili olduğu, milletlerarası ilişkilerin barışa dayandığı ve farklı boyutlar kazandığı bir ortamda farklı hükümlerin söz konusu olacağı açıktır.

Bir malın ismete konu olabilmesi için hukuk düzenince meşrû kabul edilmesi gerektiğinden müslümanlara haram olan içki ve domuz gibi mallara yönelik haksız bir fiilden dolayı tazmine hükmedilmez. Ancak bu mallar gayri müslimler açısından meşrû kabul edildiğinden itlâfı halinde Hanefîler ve Mâlikîler'e göre tazmini gerekir.

Devlet başkanının mâsum olup olmadığı Ehl-i sünnet ile Şîa arasındaki temel tartışma konularından biridir. Şîa'da İmâmiyye ve İsmâiliyye tarafından devlet başkanının günahsız ve hatadan uzak olduğu, sorumsuzluğu ve dokunulmazlığı fikirleri mâsum imam teorisiyle savunulmuştur. Ehl-i sünnet'e göre ise devlet başkanının dinî ve hukukî sorumluluk açısından dokunulmazlığı yoktur. Hanefîler, devlet başkanına Allah hakları kapsamındaki hadlerin uygulanmayacağını belirtirken onun dinî ve hukukî sorumsuzluğunu savunmamış, sadece düşman ülkesinde hadlerin uygulanmayacağı görüşlerinde de olduğu gibi infazdaki fiilî imkânsızlıktan hareket etmiştir. Çoğunluk bu konuda aksi görüştedir ve yargının bağımsızlığını cezanın uygulanabilirliği için yeter sebep görür. Sünnî usulcülerin geliştirdiği icmâ teorisinde "ümmetin ismeti", Peygamber dışında bir kişiye günahsızlık izâfe edilmesi ve onun vahiy alan kişinin yetkileriyle donatılmış kabul edilmesi düşüncesine ve bu düşünceyi inanç esaslarından biri haline getiren Şîa'ya karşı güçlü bir tepki niteliğindedir ve bu ümmetin yanılmazlığı değil, ümmetin hata üzerinde ittifak etmeyeceği ya da -farklı görüşlerden sadece birinin isabet edeceği kabul edildiğinde-bu doğru görüşün ümmet içinde eksik olmayacağı anlamına gelir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "İʿtiṣâm", 2, "Cihâd", 102; Müslim, "Îmân", 32-33; "Ẕikir ve'd-duʿâʾ", 71; Ebû Dâvûd, "Nikâḥ", 35, "Fiten", 1; Nesâî, "Sehiv", 89; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb (nşr. Muhammed ez-Zühaylî), Dımaşk 1996, V, 7-9; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Ġıyâs̱î (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Katar 1401, s. 180-200; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Beyrut 1994, I, 235-237; Kâsânî, Bedâʾiʿ, Beyrut 1406/1986, VII, 102, 233-241; Mergīnânî, el-Hidâye, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), II, 155-156, 161; İbn Kudâme, el-Muġnî, IX, 318-320; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Keşfü'l-esrâr, Beyrut 1406/1986, s. 36-40; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1308, IV, 1358; Cündî, Muḫtaṣar, Beyrut 1995, s. 273; Bedreddin el-Aynî, el-Binâye, Beyrut 1400/1980, V, 830-831; M. Ebû Zehre, el-ʿUḳūbe, Kahire 1974, s. 325-340; Baber Johansen, "Der ʿisma-Begriff im hanafeitischen Recht", La

signification du bas moyen âge dans l'histoire et la culture du monde musulman, actes du 8me congrès de l'union européenne des arabisants et islamisants, Aixen-Provence 1976, s. 89-108; Abbas Şûmân, ʿİṣmetü'd-dem ve'l-mâl fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1995, tür.yer.; Ahmet Özel, İslâm Hukukunda Ülke Kavramı, İstanbul 1998, s. 56-57, 86, 161, 166-169, 185-188, 252; "ʿİṣmet", Mv.F, XXX, 137-140.

Recep Şentürk

İSMET-i BUHÂRÎ

(عصمت بخاري)

Hâce Fahruddîn İsmetullāh b. Hâce Mes‘ûd Buhârî (ö. 840/1436-37)

İranlı şair.

Buhara’da doğdu. Buhara’nın seçkin ailelerinden birine mensup olup soyu Ca‘fer b. Ebû Tâlib’e ulaşmaktadır. Asıl adı İsmetullah’tır; Hâce İsmet ve Hâce Fahreddin İsmetullah diye de anılır. Tahsiline

Buhara’da başladı. Hayatı boyunca çeşitli ilimlerle ve bu arada inşâ sanatıyla da meşgul oldu. Timur’un 807’de (1405) ölümü üzerine Semerkant’ta tahta geçen Nasîrüddin Halil Sultan ile yakın dostluk kurdu ve özellikle edebî bilgiler alanında sultana hocalık yaptı. Halil Sultan’ın 812 (1409) yılının ilk aylarında kendi adamları tarafından esir edilmesi üzerine endişeye kapılarak Semerkant’ı terketti. Aynı yılın sonlarında Halil Sultan amcası Şâhruh tarafından Rey valiliğine tayin edilince onun maiyetine girdi. Halil Sultan’ın ölümünden sonra Semerkant’a gitti, ardından Buhara’ya döndü. Burada sakin bir hayat yaşamayı tercih eden İsmet-i Buhârî, bazı kaynaklara göre Uluğ Bey’in daveti üzerine bir müddet onun Semerkant’taki sarayında bulundu; âlim, şair ve meziyet sahibi bir kişi olarak itibar gördü; özellikle Buhara’da geçirdiği son yıllarında büyük bir üne kavuştu. Ölüm tarihi Devletşah’ın tezkiresinde ve diğer bazı kaynaklarda 826 (1423) olarak kaydedilmekteyse de doğrusu Ḥabîbü’s-siyer’de gösterilen 840 (1436-37) yılıdır.

Şîa imamları hakkında methiyeleri, Timur için bir mersiyesi bulunan İsmet-i Buhârî, Timurlu sultan ve şehzadelerine dair birçok methiye kaleme almış, hakkında en fazla methiye söylediği Nasîrüddin Halil Sultan tarafından kendisine Nasîrî mahlası verilmiştir. Bazı şiirleriyle gazellerinin tamamında İsmet mahlasını kullanan şairin özellikle tasavvufî rumuzlarla süslediği âşıkane gazelleri çok beğenilmiştir.

Şiirlerinde Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin üslûbunu sürdüren İsmet-i Buhârî, Bisâtî-i Semerkandî, Rüstem-i Hûriyânî ve Hayâlî-i Buhârî gibi yetişmelerine yardımcı olduğu şairler başta olmak üzere dönemindeki şairleri etkilemiştir. 7500 kadar beyitten meydana gelen ve İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde iki (FY, nr. 493, 940), Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bir nüshası (Hazine, nr. 942) bulunan divanı Ahmed Keremî tarafından yayımlanmıştır (Tahran 1366 hş.).

BİBLİYOGRAFYA

Ali Şîr Nevâî, Mecâlisü'n-nefâis (nşr. Suyima Ganieva), Taşkent 1961, s. 13-14; Devletşah, Teẕkire, s. 357-361; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer (nşr. M. Debîr-i Siyâkī), Tahran 1353, III, 550; Lutf Ali Beg, Âteşkede, Tahran 1337 hş., s. 329-330; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, Tebriz 1347 hş., II, 170; W. Barthold, Uluğ Bey ve Zamanı (trc. Akdes Nimet [Kurat]), İstanbul 1930, s. 114; Rypka, HIL, s. 274; İhsan Yârşâtır, Şiʿr-i Fârsî der ʿAhd-i Şâhruh, Tahran 1334 hş., s. 51, 63, 64; FME, s. 346-348; Safâ, Edebiyyât, IV, 286-293.

Adnan Karaismailoğlu

İSMET EFENDİ, Fındıklılı

(1845-1904)

Biyografi yazarı.

17 Zilhicce 1261 (17 Aralık 1845) tarihinde İstanbul Fındıklı'da doğdu. Daha ziyade "Fındıklılı" diye anılır. Mektebi İ'dâdî-i Askerî muallimlerinden Çorumlu Hoca Osman Efendi'nin oğludur. Biyografi ve menâkıba daha çocuk yaşlarında ilgi duymaya başladı. Bir tutku haline gelen bu alâka sonucu askerî idâdîyi yarıda bırakarak girdiği alay kâtipliğinden emekli oldu, bir süre sonra Yıldız Sarayı Kütüphanesi memurluğuna getirildi. Uzun süredir müptelâ olduğu mide hastalığından kurtulamayarak 14 Aralık 1904'te vefat etti ve Karacaahmet Mezarlığı'nda babasının kabri yanına defnedildi.

İsmet Efendi hayatı boyunca pek çok kabristan dolaşmış, pek çok tarihî eser incelemiş ve ünlülerden çok kişiyle görüşmüştür. Mezar taşı okumak için büyük güçlüklere katlanır, en ücra köşelerdeki kütüphaneleri açtırır ve oralardaki eserleri incelemeye çalışırdı. Âlî Paşa ve Ebüzziya Mehmed Tevfik'in sohbetlerine katılır, daha sonra da duyduklarını kaleme alırdı. Kırkkırk beş yıl süren bu çalışmaları sayesinde âdeta bir canlı tarih haline gelmişti. İbnülemin Mahmud Kemal, dönemin ünlü biyografi yazarlarından Sicill-i Osmânî müellifi Mehmed Süreyyâ ile Fındıklılı İsmet Efendi'yi bir beytin iki mısraına benzetmiş, fakat mâna hangisinde tamam olursa İsmet Efendi o mısradır demiştir (Kemâlü'l-İsme, s. 9). Ahmed Cevdet Paşa tarafından takdir edilen İsmet Efendi'ye İbnülemin "kāmûs-ı meşâhîr" unvanını vermiştir.

Tasavvufla da alâkası olan İsmet Efendi Celvetî tarikatına mensuptu ve bu tarikatın büyüklerinden Rûşen Efendi'nin müridiydi. Mevlevîliğe de muhabbeti olduğunu dostu Bursalı Mehmed Tâhir'e söylemiştir. Devrinde "ayaklı kütüphane" diye anılan İsmet Efendi, sağlığında hazîne-i hâssa ve İbnülemin tarafından otobiyografisi defalarca istendiği halde, hayatta iken tercüme-i hâli yazılanların fazla yaşamayacağı bâtıl inancıyla bu taleplere

olumlu cevap vermemiştir. Fakat İbnülemin Mahmud Kemal gözlemlerine dayanarak, bazan da kendisini konuşturarak İsmet Efendi'nin biyografisini Kemâlü'l-İsme adıyla 1904'te yazmış ve neşretmiştir (İstanbul 1328). Bursalı Mehmed Tâhir, İbnülemin Mahmud Kemal ve Ali Emîrî efendilerin ondan istifade ettikleri bilinmektedir.

Biyografi dalında birçok eseri olan İsmet Efendi'nin asıl şöhreti Tekmiletü'ş-Şekāik fî hakkı ehli'l-hakāik'ten kaynaklanır. Şeyhî Mehmed Efendi'nin Vekāyiu'l-fuzalâ'sının zeyli olan bu eser, Mecdî'nin Şekāik tercümesi olan Hadâiku'ş-Şekāik'ın son zeylidir. Şeyhî'nin eserini gördüğünü ve bazı başlıklarını tamamladığını belirten (s. 307) İsmet Efendi'nin bu zeyli, aslında 1143-1314 (1730-1896) yılları arasında yaşamış âlim ve şeyhlerin biyografilerini ihtiva eden sekiz ciltlik bir çalışmadır. Fakat kitap 1314 (1896) Fındıklı yangınında yanmıştır. Müellif, sonradan hatırlayabildiği kişilerin tercüme-i hâlini dört ciltte topladığını Bursalı Mehmed Tâhir'e söylemiştir (Osmanlı Müellifleri, III, 109). Tekmiletü'ş-Şekāik'te, sermayesiz kaldığından eserinin 25. cüzünü doğum yıldönümünde II. Abdülhamid'e takdim ettiğini belirten İsmet Efendi hangi zatın biyografisinde kaldığını hatırlayamadığını, 26. cüzden de bazı kısımları bu padişaha sunduğunu ifade etmektedir (s. 478). İsmet Efendi zeylinin bilinen tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlı olup (TY, nr. 9290)

kütüphanenin kıymetli ve nâdir eserlerinin muhafaza edildiği müzesindedir. Sayfa numaraları düzenli olmayan (meselâ 160'tan 321'e, 625'ten 1000'e atlanmış) ve 6, 18-20, 223, 268, 301-303, 320-321, 347, 357. sayfaları boş olan nüsha, İbnülemin Mahmud Kemal tarafından Yıldız Sarayı evrakı içinde bulunan bazı formaların ciltlenmesiyle meydana gelmiştir.

İsmet Efendi'nin dili sade ve açıktır. İfadesinin diğer bir özelliği, günümüz ansiklopedik madde yazımı anlayışına uygun olarak biyografisi verilen her şahıs için takdim cümlesine benzer kısa tanıtım cümleciği koymuş olmasıdır. Bu cümleciklerin genellikle o şahsın aslî görevini belirttiği dikkati çekmektedir. Bir başlık altında asıl biyografi sahibinin dedesinden, babasından, hatta oğullarından da uzunca bahsedilmesi eserin bir başka özelliğidir.

Tekmiletü’ş-Şekāik, Ahmed Tevhîd Efendi tarafından Türk Tarih Encümeni Mecmuası’nda kısmen yayımlanmış (XV/12 [89] [1341/1925], s. 391-394; XVI/13 [90] [1926], s. 50-59; XVI/14 [91] [1926], s. 103-116; XVI/15 [92] [1926], s. 160-164), fakat muhtemelen Ali Canip’in (Yöntem) bir tenkit yazısı dolayısıyla sonu gelmemiştir. Bu basılmış kısımda altmış beş kişinin biyografisi vardır. Eserin faksimile neşri indeksiyle birlikte, Şekāik-ı Nuʻmâniyye ve Zeyilleri ana başlığı altında bu külliyatın beşinci kitabı olarak Abdülkadir Özcan tarafından gerçekleştirilmiştir (İstanbul 1989).

İsmet Efendi’nin diğer biyografik çalışmaları da yine daha önce yazılmış önemli eserlerin zeyli durumundadır. Şeyhülislâm Ebûishakzâde Esad Efendi’nin Atrabü’l-âsâr’ı ile Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi’nin Tuhfe-i Hattatîn adlı eserini 1314 (1896) yılına kadar getirmiş, ancak her iki zeyil de Fındıklı yangınında yanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İsmet, Tekmiletü’ş-Şekāik, s. V-VII; ayrıca bk. tür.yer.; İbnülemin, Kemâlü’l-İsme, İstanbul 1328; a.mlf., Son Asır Türk Şairleri, III, 109; Osmanlı Müellifleri, III, 109; Babinger (Üçok), s. 416-417; Ahmed Tevhid, “Tekmiletü’ş-Şakāik fî hakkı ehli’l-hakāik, Şeyhî’nin Zeyli”, TTEM, XV/12 (89) (1341/1925), s. 391; Behcet Gönül, “İstanbul Kütüphânelerinde al-Şaḳāʾiḳ al-Nuʿmāniya Tercüme ve Zeyilleri”, TM, VII-VIII/2 (1945), s. 168; Cengiz Orhonlu, “Fındıklı Semtinin Tarihi Hakkında Bir Araştırma”, TD, sy. 11-12 (1955), s. 68.

Abdülkadir Özcan

İSMET HÂTUN

(عصمت خاتون)

İsmetüddîn Âmine bint Üner ed-Dımaşkıyye (ö. 581/1186)

Nûreddin Mahmud Zengî ve daha sonra Selâhaddîn-i Eyyûbî ile evlenen hanım.

Dımaşk nâibi Muînüddin Üner'in kızıdır. 541 (1147) yılında Nûreddin Mahmud Zengî ile evlendi ve bu evlilikten bir kızıyla iki oğlu dünyaya geldi. Nûreddin Zengî vefat edince (569/1174) yerine on bir yaşındaki oğlu el-Melikü's-Sâlih İsmâil geçti. Selâhaddîn-i Eyyûbî bölgeyi hâkimiyeti altına aldıktan sonra İsmet Hâtun'la evlenmek istedi ve Şâfiî fakihi Şerefeddin İbn Ebû Asrûn ile İsmet Hâtun'un kardeşi Emîr Sa'deddin Mes'ûd b. Üner'in de hazır bulunduğu bir mecliste nikâh kıydırdı (Safer 572/Ağustos 1176). İsmet Hâtun, Dımaşk'ta çıkan ve pek çok kişinin ölümüne sebep olan veba salgını sonucu öldü (Zilkade 581 / Şubat 1186) ve Kāsiyûn dağı eteklerinde kendi yaptırdığı türbeye defnedildi.

İbn Kesîr, hayır sever bir kadın olan İsmet Hâtun'un aynı zamanda ibadete çok düşkün olduğunu ve geceleyin uyanamayıp teheccüt namazını kılamadığında çok üzüldüğünü, bu sebeple Nûreddin Zengî'nin gece namazı kılmak isteyenleri uyandırmak için davul çalınmasını emrettiğini kaydeder (el-Bidâye, XII, 279).

İsmet Hâtun'un çok sayıda vakfı bulunduğu bildirilmektedir. 573 (1177) yılında Dımaşk'ta Hacerüzzeheb mahallesinde inşa ettirdiği el-Medresetü'l-Hâtûniyye el-Cevvâniyye, genellikle Hanefî fakihlerinin ders verdiği bir ilim merkezi olarak uzun yıllar hizmet görmüştür. Bu medreseye kardeşi Emîr Sa'deddin Mes'ûd vakıflar tahsis etmiş, idaresini İsmet Hâtun'a ve onun soyundan gelenlere bırakmıştır. İsmet Hâtun ayrıca birçok medreseyi tahsis ettiği vakıflarla desteklemiştir. Nûreddin Zengî tarafından Dımaşk'ta yaptırılan dârülhadis de bunlar arasında yer almaktadır (Elisséeff, III, 763). Ancak Hâtûniyye el-Berrâniye Medresesi'nin yanlışlıkla İsmet Hâtun'a

nisbet edildiği, burayı aslında Zümrüd Hâtun bint Çavlı’nın vakfettiği rivayet edilmektedir (İbn Kesîr, XII, 318). İsmet Hâtun ayrıca biri Halep, diğeri Dımaşk’ta Banyas nehri kıyısında iki hankah yaptırmış, Dımaşk’ta 578 (1182-83) yılında inşa ettirdiği hankah Hankāhü’l-Hâtûniyye (Hankāhü’s-Sit Ümmi’l-Meliki’s-Sâlih) adıyla tanınmıştır.

Nûreddin Zengî’nin yerine geçen oğlu el-Melikü’s-Sâlih İsmâil henüz çocuk yaşta olduğu için annesinin etkisi altında kalmış, bu da İsmet Hâtun’un siyasete karışmasına yol açmıştır. Onun Selâhaddîn-i Eyyûbî ile evlenmesi, Haçlılar’a karşı mücadele veren müslümanlar arasındaki birliğin sağlanmasında önemli rol oynamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Adîm, Zübdetü’l-ḥaleb, III, 20; Ebû Şâme, Kitâbü’r-Ravżateyn (nşr. İbrâhim ez-Zeybek), Beyrut 1997, I, 34; II, 431-432; III, 243-244, 247-248; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 279, 295, 317-318; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi’l-medâris (nşr. Ca‘fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 507-511; Ömer Rıza Kehhâle, Aʿlâmü’n-nisâʾ, Dımaşk 1959, III, 285-286; N. Elisséeff, Nūr ad-Dīn, Damas 1967, III, 763, 769; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 207, 243, 261, 265; Mahmûd Fâyiz İbrâhim es-Sertâvî, Nûrüddîn Zenkî fi’l-edebi’l-ʿArabî fî ʿaṣri’l-ḥurûbi’ṣ-Ṣalîbiyye, Amman 1990, s. 49-51; Bahattin Kök, Nureddin Mahmud Bin Zengî ve İslâm Kurumları Tarihindeki Yeri, İstanbul 1992, s. 187, 193.

Hilal Görgün

İSMETÎ, Mehmed

(ö. 1076/1665)

Divan şairi, müderris ve kazasker.

İstanbul'da 1020-1022 (1611-1613) yılları arasında doğduğu tahmin edilmektedir. Birgivî Mehmed Efendi'nin torunu ve Şeyh Fazlullah Efendi'nin oğludur. Nesiller boyu şeyh, kadı ve âlim yetiştirmiş olan ailesinin zengin ilim ve kültür ortamından faydalanan İsmetî, daha öğrenim yıllarında Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi'nin ilk meşihatinde hizmetinde bulunup onun hususi işlerini görmek suretiyle takdirini kazandı. Döneminin önde gelen âlimlerinden iyi bir öğrenim gördükten sonra tedrîs hayatına başladı. Safâyî'nin nakline göre pek uzun sürmeyen bu ilk müderrisliğinde bazı cahillerin kendisine üstünlük taslamalarından gönlü kırılarak mesleğini bıraktı ve Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhlerinden Ahmed Togani Dede'ye intisap etti. Hâmisi Yahyâ Efendi'nin ikinci defa şeyhülislâm olması üzerine tekrar müderrisliğe döndü. Sırasıyla Zekeriyyâ Efendi, Siyavuş Paşa, Sahn, Kalenderhâne, Vâlide Sultan medreselerinde müderrislik yaptı (1627-1638).

1640'ta Halep kadılığına getirildi. Bursa, İzmir, Eyüp, Galata, İstanbul ve Selânik kadılıklarında bulunduktan sonra Bolevî Mustafa Efendi'nin şeyhülislâmlığı döneminde Anadolu kazaskeri (1657), ardından Rumeli kazaskeri (1658-1661; 1663-1665) oldu. Bu görevinden emekliye ayrıldıktan kısa bir süre sonra 12 Safer 1076'da (24 Ağustos 1665) Kanlıca'daki yalısında vefat etti. Cenazesi Edirnekapı dışında Sırttekke mevkiinde defnedildi. Bugün mevcut olmayan mezar taşında Şeyh Feyzi Hasan Efendi'nin, "Ede Bârî İsmetî'ye cây-ı adni cilvegâh" tarih mısraını ihtiva eden bir kıta yer almaktaydı (Belîğ, vr. 61).

Kaynakların bildirdiğine göre İsmetî yumuşak huylu, zeki, nazik, hoşsohbet bir insan olup devrinde herkesten saygı görmüş, adına pek çok kaside söylenmiş, şiirlerine nazîreler yazılmıştır. Kazaskerlikleri sırasında konağında düzenlenen toplantılara katılmak devrin âlim ve şairlerince bir

iftihar vesilesi olmuştur. Kadılığı ve kazaskerliğinde de temkinli ve vakur kişiliğiyle tanınmıştır. Nitekim Şeyhülislâm Ebû Saîd Mehmed Efendi ile eski İstanbul kadısı Esad Efendi arasında çok tatsız olaylara kadar varan ihtilâflarda ulemânın ikiye ayrıldığı bir dönemde İsmetî Efendi tarafsızlığını korumuş, ayrıca IV. Mehmed'in saltanatında çıkan sipahi ve yeniçeri ayaklanmasında etkili konuşmalarıyla isyancıları isteklerinden vazgeçmeye ikna etmiştir (Baysun, I/2 [1946], s. 20-21). Meziyetlerinin karşılığını alamadığı anlaşılan şair nezaketi, yumuşak huyu ve sanatçı yaratılışı sebebiyle kadılıklarında uzun süre kalamamış, sık sık görevden alınmış ve hayatının çoğunu memuriyet dışında geçirmiştir.

İsmetî pek az şiir söylemiş bir şairdir. Altmış sekiz beyitlik na'tı dışındaki şiirleri kısa kıtalar ve gazellerden ibarettir. Divançesinin tamamı 701 beyittir. Bununla beraber XVII. yüzyılın tanınmış gazel şairleri arasına girebilmiş, Şeyhülislâm Yahyâ, Bahâî, Nâilî, Neşâtî gibi devrin büyük şairleri tarafından şiirlerine nazîreler yazılmıştır. Bu yüzyılın modası olan sebk-i Hindî'nin başlıca hususiyetlerini teşkil eden incelik, zarafet, anlam ve hayallerdeki derinlik onun şiirindeki özelliklerin başında gelir. Dili temiz ve sağlam, dönemine göre nisbeten sade ve açıktır. Az kullanılmış yabancı kelimeler ve uzun tamlamalar İsmetî'nin şiirlerinde görülmez. Yer yer rind ve kalender bir tavrı benimseyen şair zevk ehli, ince ve duygulu bir sanatçı ve sohbet adamı olarak yaşamış, bunu mısralarına da yansıtmıştır. Manzumelerinde tasavvuf düşüncesine hiç yer vermemiştir. Bu özellikleriyle onu Şeyhülislâm Yahyâ ve Bahâî çizgisinde bir sanatkâr olarak değerlendirmek mümkündür.

İsmetî'nin yalnız İstanbul kütüphanelerinde on dört yazma nüshası bulunan divançesi (İpekten, TD, XIII/17-18 [1963], s. 111) iki defa basılmıştır. İlki (Dîvân-ı İsmet, İstanbul 1291, bir na't, altmış yedi gazel, bir kıta) çok eksik ve yanlıştır. Halûk İpekten tarafından dokuz nüshanın karşılaştırılmasıyla ortaya konulan ikinci yayında (İsmetî Dîvânı, Ankara 1974) bir münâcât, iki na't, iki methiye, iki tarih, üçü eksik 116 gazel, bir kıta, üç rubâî, on iki müfred bulunmaktadır. İsmetî'nin, ayrıca dedesi Mehmed Birgivî'nin eṭ-Ṭarîḳatü'l-Muḥammediyye adlı eserinden yaptığı bir tercümesi, fıkha dair bazı ta'likatı ve çeşitli yazma mecmualarda rastlanan mektupları vardır. Îsâzâde Târihi'nde onun "Tevârîh-i Devleti Aliyye" adlı bir eseri olduğu belirtilmişse de (Baysun, I/2 [1946], s. 23) henüz nüshasına rastlanmamıştır.

Şairin Arapça birkaç şiiriyle bir takrizini de Muhibbî kaydetmiştir (Ḫulâṣatü'l-es̱er, IV, 115).

BİBLİYOGRAFYA

Rızâ, Tezkire (nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul 1316, s. 68-69; Güftî, Teşrîfâtü'ş-şuarâ, İÜ Ktp., TY, nr. 1533, vr. 28b; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-es̱er, IV, 111-115; Safâî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 3215, vr. 194a-199b; Belîğ, Nuhbetü'l-âsâr, İÜ Ktp., TY, nr. 1182, vr. 61; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 323-325; Sicill-i Osmânî, IV, 121; Halûk İpekten, "XVII. Asır Şâirlerinden İsmetî", Atatürk Üniversitesi 1961 Yıllığı, Ankara 1963, s. 21-34 (aynı yazı için bk. TD, XIII/17-18 [1963], s. 103-118); a.mlf. v.dğr., Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü, Ankara 1988, s. 231-232; Nuran Bakır, XVII. Asrın İkinci Yarısında Pâyeli ve Bilfiil Anadolu ve Rumeli Kazaskerleri (lisans tezi, 1966), İÜ Ed.Fak. Ktp., nr. 4412, s. 13-15; Ali Nihad [Tarlan], "İsmetî", Kültür Haftası, sy. 21, İstanbul 1936, s. 386; M. Cavid Baysun, "Kazasker İsmetî Efendi", Akademi, I/2, İstanbul 1946, s. 20-23; Mustafa İsen, "İsmetî Mehmed", TDEA, V, 10-11.

Halûk İpekten

İSMETÜ'l-ENBİYÂ

(عصمة الأنبياء)

Peygamberlerin günah işlemekten korunmuş olduklarını kanıtlamak amacıyla yazılan eserlerin ortak adı.

İsmetü'l-enbiyâ tabiri genellikle ismet* terimiyle aynı anlamda kullanılır. İslâm dininin yayılmasından sonra çeşitli din ve kültürlere mensup çevrelerin peygamberlerin günah işlemiş olabileceklerini, hatta nübüvvetten önce şirk inancını bile benimseyenlerin bulunduğunu söylemeleri, bunun yanında bazı İslâmî mezhep mensuplarının da konuyla ilgili nasları farklı şekillerde yorumlamaları yeni bir telif türünün oluşmasına zemin

hazırlamıştır. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin ismet konusunda itikadî mezhepler arasındaki görüş ayrılıklarına dikkat çekmesi (Maḳālât, s. 47-49, 226-227), sözü edilen telif türünün oluşmasında bu tartışmaların rol oynadığının bir işareti sayılabilir. Nitekim Fahreddin er-Râzî de haşviyyeden bahsederken bu hususu açıkça belirtir (ʿİṣmetü'l-enbiyâʾ, s. 37). Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Meʿâṣi'l-enbiyâʾ adlı eseri yazan kişiyi tekfir ettiğini duyan Muhammed b. Yahyâ el-Beşâgarî'nin peygamberlerin ismetini savunan bir kitap kaleme alması (Nûreddin es-Sâbûnî, s. 27-28) ve müteahhir müelliflerden İbn Humeyyir'in yahudilerle hıristiyanların yanı sıra diğer bazı inkârcılara atıfta bulunması (Tenzîhü'l-enbiyâʾ, s. 24-26), bu telif türünün meydana gelmesinde yabancı unsurların da etkili olduğunu söylemeyi mümkün kılar. Ayrıca Şiî âlimlerinin, imamların mâsumiyetine dair görüşlerini kanıtlamak amacıyla peygamberlerin ismeti konusuna önem vermesi bu alandaki eser yazımına hız kazandırmış olmalıdır. Bu tür eserlerin bir kısmında "tenzîhü'l-enbiyâ" adı da kullanılmış, diğer bir kısmı ise farklı şekillerde adlandırılmıştır.

Tesbit edilebildiğine göre bu konudaki ilk eser Tenzîhü'l-enbiyâʾ adıyla Ca'fer b. Mübeşşir tarafından yazılmış, onu ʿİṣmetü'l-enbiyâʾ adlı eserleriyle Ebû Zeyd el-Belhî (İbnü'n-Nedîm, s. 153, 208) ve İbnü'l-Lebâd (Zehebî, XV, 360) takip etmiştir. Her üç eser de zamanımıza ulaşmamıştır.

Şerîf el-Murtazâ’nın Tenzîhü’l-enbiyâʾ (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2168; Necef 1960), Ebü’l-Hüseyin Muhammed b. Yahyâ el-Beşâgarî’nin Keşfü’l-ġavâmiż fî aḥvâli’l-enbiyâʾ (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 789), Nûreddin es-Sâbûnî’nin el-Münteḳā min ʿiṣmeti’l-enbiyâʾ (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2425), İbn Humeyyir’in Tenzîhü’l-enbiyâʾ ʿammâ nesebe ileyhim ḥus̱âletü’l-aġbiyâʾ (Beyrut 1990), Fahreddin er-Râzî’nin ʿİṣmetü’l-enbiyâʾ (Kahire 1986), Süyûtî’nin Tenzîhü’l-enbiyâʾ ʿan teşbîhi’l-aġbiyâʾ (Beyrut 1989), Abdülkādir b. Berekât el-Gazzî’nin Nûrü’l-aṣfiyâʾ fî beyâni ʿiṣmeti’l-enbiyâʾ (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 1024), Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed el-Hamevî’nin İtḥâfü’l-ez̠kiyâʾ bi-taḥḳīḳi ʿiṣmeti’l-enbiyâʾ (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 624), Ahmed b. Muhammed el-Vefâî’nin Tenzîhü’l-Muṣṭafâ ʿammâ lem yes̱büt mine’l-aḫbâr ve’l-âs̱âr (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3611), Ali b. Tâhir el-Mûsevî’nin Tenzîhü’l-enbiyâʾ ve’l-eʾimme (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3165), Muhammed b. Yûsuf el-Halebî’nin el-Ḥablü’l-metîn fî ʿiṣmeti’l-enbiyâʾ ve’l-mürselîn (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2416), Kadızâde Ahmed b. Muhammed Emîn’in Enbiyâ-yi Kirâm Haklarında Yalan Rivayetleri Red (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4438) ve Gānim b. Muhammed el-Bağdâdî’nin Ḥıṣnü’l-enbiyâʾ (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 858) adlı kitapları bu türün günümüze ulaşan eserlerini teşkil eder. Ebü’n-Nûr el-Hadîdî’nin ʿİṣmetü’l-enbiyâʾ ve’r-red ʿale’ş-şübehi’l-müveccehe ileyhim (Kahire 1979) adıyla kaleme aldığı kitap ise bu konuda yazılmış yeni eserlerdendir.

Bu eserlerde, peygamberlerin nübüvvetten önceki ve sonraki hayatlarında şirke düştükleri ve günah işledikleri yolunda ileri sürülen belli başlı görüşler aktarılır ve başta ismet olmak üzere peygamberlerin üstün sıfatları, günah işlemekten korunmuş olduklarının aklî ve naklî delilleri zikredilir. Hz. Âdem’in ilâhî emre uymaması, Hz. Nûh’un inkârcı oğlunun tûfandan kurtulmasını Allah’tan dilemesi, Hz. İbrâhim’in ulûhiyet hakkındaki tefekkürünün ilk kademesinde yaratılmış nesnelere ilâhlık isnat etmesi, Allah’tan ölüleri nasıl dirilttiğini kendisine göstermesini istemesi, hasta olmadığı halde “hastayım” demesi, putları kendisi kırdığı halde bu işi büyük putun yaptığını söylemesi, Hz. Yûsuf’un Züleyhâ’ya karşı cinsî bir arzu duyacak olması, Hz. Mûsâ’nın Mısırlı kıptîyi öldürmesi, Hz. Dâvûd’un karısıyla evlenebilmek için Uriya’yı öldürtmesi, Hz. Süleyman’ın atlarıyla ilgilenip ibadetini ihmal etmesi, Hz. Yûnus’un kavmine öfkelenerek ilâhî

elçilik görevini bir süre ihmal etmesi, Hz. Zekeriyyâ'nın ilâhî kudretten şüphe edici bir hisse kapılması, Hz. Muhammed'in âzatlı kölesi Zeyd'in boşadığı Zeyneb bint Cahş ile evlenmesi, cihaddan geri kalmak isteyenlere izin vermesi, dinî konularda yararlanmak üzere yanına gelen sahâbî Abdullah b. Ümmî Mektûm'a karşı soğuk davranması gibi ismet sıfatının ihlâl edilmiş olabileceğini akla getiren nasların yorumu ile bunlardan İsrâîlî rivayetlere dayanan isnadların reddedilmesi konularına yer verilir. Şiî müelliflerce yazılan eserlerde ise peygamberlerden sonra on iki imamın mâsumiyeti üzerinde durulur. Bu tür içinde sayılan ve sadece Hz. Peygamber'e isnat edilen iftiraların reddini ele alan müstakil eserler de yazılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ʿaṣm" md.; et-Taʿrîfât, "ʿiṣmet" md.; Eşʿarî, Maḳālât (Ritter), s. 47-49, 226-227; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 153, 208, 245; Şerîf el-Murtazâ, Tenzîhü'l-enbiyâʾ, Beyrut 1408/1988, s. 2-3; İbn Humeyyir, Tenzîhü'l-enbiyâʾ (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1411/1990, s. 24-28, 64-67, 70-185; Nûreddin es-Sâbûnî, Mâtürîdiyye Akaidi (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1979, s. 27-28; Fahreddin er-Râzî, ʿİṣmetü'l-enbiyâʾ (nşr. M. Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1406/1986, s. 37, 39-44, 45-137; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 360; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1141; Brockelmann, GAL Suppl., II, 262, 420; Îżâḥu'l-meknûn, I, 329.

Yusuf Şevki Yavuz

İSNÂAŞERİYYE

(الاثناعشريّة)

On iki imam sistemini benimseyen Şiî fırkası.

İsnâaşeriyye mensupları, imamları benimsemeyi inanç konusu haline getirdikleri için İmâmiyye, fıkhî görüşlerini Ca‘fer es-Sâdık’a nisbet ettiklerinden Ca‘feriyye, on ikinci imamın gelişini beklemeleri sebebiyle Ashâbü’l-intizâr ve on ikinci imam için çokça kullanılan “kāim” (hayatta olan) unvanına nisbetle Kāimiyye diye de anılmaktadır. Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin zamanında siyasî bir taraftarlık olarak ortaya çıkıp giderek Şîa adıyla özel bir grup hüviyeti kazanan, Keysâniyye ve Zeydiyye’nin ayrılmasıyla Râfıza olarak da anılan fırka (Bağdâdî, s. 54-72) Ca‘fer es-Sâdık zamanında Şîatü Ali, Türâbiyye ve Ca‘feriyye diye isimlendirilmiştir (Keşşî, s. 165). Mûsâ el-Kâzım’ın vefatının ardından onun gerçekten ölmüş olduğunu kabul eden gruplar ise Kat‘iyye olarak şöhret bulmuştur. Bu arada I. (VII.) yüzyılda tedrîcî bir gelişme kaydeden Şiî imâmet nazariyesi II. (VIII.) yüzyıl ortalarında Hişâm b. Hakem’le kesin şeklini almış, daha sonraki asırda önemli bir değişikliğe uğramadan on birinci imam Hasan el-Askerî’nin vefatına (260/874) kadar devam etmiştir. Askerî’nin ölümüyle birlikte Şîa, onun kendisine halef olacak oğlu olup olmadığı ve imâmetin kime intikal edeceği konusunda on dört veya on beş fırkaya ayrılmış, bunlardan Hasan el-Askerî’den sonra onun neslinden gelen, ümmetin hidayetini üstlenmiş bir oğlu bulunduğunu, bunun imam ve hüccet olduğunu, tehlikeden dolayı gizlendiğini, zamanı gelince zuhur edeceğini benimseyen fırka Şîa tarihinde ilk defa İmâmiyye diye adlandırılmıştır (Sa‘d b. Abdullah el-Kummî, s. 102-103; Nevbahtî, s. 90-93). İmâmiyye,

daha önce Keysâniyye’de görülen “el-imâm el-mehdî” düşüncesini, “kaybolduktan sonra ortaya çıkacak imam” anlamındaki “el-kāim el-mehdî” şekline dönüştürmüş ve bu düşünceyi Hasan el-Askerî’nin halefi olan oğluna uygulayarak onun gizlendikten sonra zuhur edip imâmet görevini yerine getireceğini ileri sürmüştür. Bu tez İmâmiyye fırkasının temel düşüncesini teşkil eder.

On ikinci imamın 260 (874) yılında gizlenmesinin ardından yaklaşık bir asır içinde diğer muhalif fırkalar tedrîcen kaybolurken İmâmiyye Şîası gelişme kaydederek varlığını sürdürmüştür. IV. (X.) yüzyıl sonlarına doğru orijinal İmâmiyye doktrini bünyesinde yapılan değişiklikle imamların sayısının on iki ile sınırlandırılması ve on ikinci imamın önce küçük gaybete, ardından kendisiyle irtibat kurulamayan ve halen devam eden büyük gaybete girdiği düşüncesi hâkim olmuştur. Bunu takiben fırka İsnâaşeriyye (el-İmâmiyyetü'l-İsnâaşeriyye) adıyla anılmaya başlanmıştır (Şerîf el-Murtazâ, II, 111). Böylece eski İmâmiyye doktriniyle İsnâaşeriyye arasında en önemli farkın imamların sayısının sınırlandırılması ve birbirini takip eden iki gaybetin kabulü olduğu ortaya çıkar. İsnâaşeriyye isminin ne zaman ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemekle birlikte bu adın IV. (X.) yüzyıl sonlarına kadar gündeme gelmediği açıktır. Zira İmâmiyye'yi savunan Sa'd b. Abdullah el-Kummî ve Nevbahtî'nin eserlerinde bu isme rastlanmadığı gibi onlardan yaklaşık çeyrek asır sonra vefat eden Eş'arî'nin Maḳālât'ında, ayrıca Şîa'ya dair geniş bilgi veren İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'inde de isim yer almamaktadır. İsnâaşeriyye adının elde mevcut kaynaklara göre ilk zikredildiği eser Abdülkāhir el-Bağdâdî'nin el-Farḳ beyne'l-fıraḳ'ı olmalıdır (s. 53, 64). Daha sonra İsnâaşeriyye ile İmâmiyye eş anlamlı olarak kullanılmış, mezhebin fıkhî yönünü belirtmek için de Ca'feriyye adı benimsenmiştir.

İsnâaşeriyye'nin tarihini imamlar ve gaybet dönemleri olmak üzere iki devreye ayırmak mümkündür. İmamlar dönemi ilk imam Ali b. Ebû Tâlib ile başlar ve on ikinci imam Muhammed el-Mehdî'nin 260 (874) yılında küçük gaybete intikaline kadar devam eder. Şiîliğin tarihinde imamların sayısına ve isimlerine göre çok değişik fırkalar oluşmuşsa da İsnâaşeriyye'ye göre on iki imam şunlardır: Ali b. Ebû Tâlib (ö. 40/661), Hasan b. Ali (ö. 49/669), Hüseyin b. Ali (ö. 61/680), Ali Zeynelâbidîn (ö. 94/713), Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733), Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765), Mûsâ el-Kâzım (ö. 183/799), Ali er-Rızâ (ö. 203/818), Muhammed et-Takī el-Cevâd (ö. 220/835), Ali en-Nakī el-Hâdî (ö. 254/868), Hasan b. Ali el-Askerî (ö. 260/874), Muhammed el-Mehdî el-Muntazar (el-Kāim, el-Hücce; doğumu, 15 Şâban 255 / 29 Temmuz 869).

Başta Hz. Ali olmak üzere on imama dair kaynaklarda bilgi bulunmakla

birlikte İsnâaşeriyye tarafından adı söylenmeden “sâhibüzzaman, el-kāim, el-hücce, el-muntazar, el-mehdî” lakapları ile anıldıktan sonra “accelellāhu feraceh” (Allah zuhurunu çabuklaştırsın) duası eklenen Ebü’l-Kāsım Muhammed b. Hasan hakkında yeterli bilgi yoktur. İsnâaşeriyye’ye göre Muhammed b. Hasan, babası Hasan el-Askerî’nin 8 Rebîülevvel 260 (1 Ocak 874) tarihinde vefatı üzerine evlerindeki mahzene girerek gözden kaybolmuştur. Nitekim bugün de Sâmerrâ’da İmam Ali el-Hâdî ile Hasan el-Askerî’nin türbelerinin yanındaki caminin altında bir mağara mevcut olup mağaradaki hücrelerin sonuncusu bir kapı ile ayrılmıştır. “Bâbülgaybe” diye anılan bu kapı, Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh’ın emriyle 606 (1209) yılında yapılmıştır. Kapının arkasında Hücretülgaybe denilen odanın köşesinde Bi’rülgaybe isimli bir mahzen bulunmaktadır. Şiî geleneğine göre on ikinci imam buraya girerek gözden kaybolmuştur. Şiîler, onun halen sağ olduğuna ve kıyametten önce mehdî sıfatıyla zuhur ederek zulümle dolmuş olan dünyada adaletle hükmedeceğine inandıklarından burada toplanıp dönüşü için dua ederler. On ikinci imamın kayboluşundan itibaren başlayan döneme “gaybet dönemi” denir. Bu dönemin 329 (941) yılına kadar süren ilk kısmına “el-gaybetü’s-suğrâ” adı verilmektedir.

Küçük gaybet döneminde on ikinci imamla Şiî toplumu arasındaki irtibatı bab, sefir, vekil veya nâib denilen dört kişi

sağlamıştır. Bunlar imamdan yazılı emir ve tavsiyeler yahut ortaya çıkan meselelere dair çözümler (tevkī‘) getirmiş, Şiî cemaatinin imama vermesi gereken humusu ve diğer vergileri toplamışlardır. Sefirlerin ilki Ebû Amr Osman b. Saîd’dir. İsnâaşeriyye Şiîleri’ne göre Osman b. Saîd, onuncu imam Ali el-Hâdî ile on birinci imam Hasan el-Askerî’nin özel kâtibi ve vekili idi. Aslında onun sefirliği on birinci imam Askerî tarafından belirlenmiş ve kendisinden sonraki imamın halifesi olduğu ifade edilerek taraftarlarının ona uymaları istenmiştir. İkinci sefir Ebû Ca‘fer Muhammed b. Osman ilk sefirin oğlu ve yardımcısıdır. Babasının cenaze hizmetleriyle ilgilenmesi ve gāib imamdan bir tâziye mektubu alması onun sefirliğinin delili sayılmıştır. Üçüncü sefir İbn Rûh en-Nevbahtî’dir. Bir önceki sefirin tayin ettiği Nevbahtî zamanında daha önce kurulan ve çeşitli beldelere yayılan Şîa organizasyonu büyük gelişme kaydetmiştir. Dördüncü sefir, selefinin tayiniyle bu göreve gelen Ali b. Muhammed es-Semerrî’dir. On birinci imamın vefatından Ali b. Muhammed es-Semerrî’nin sefir olarak

tayin edildiği 326 (938) yılına kadar uzun zaman geçmiş olmasına ve Şiî topluluğunun heyecan ve merakla bekleyişine rağmen gāib imam zuhur etmemiştir. Bu durumda Semerrî, kendisinden sonra kimin sefir olacağını soranlara herhangi bir isim bildirmemiş ve, “Allah emrini yerine getirir” (krş. et-Talâk 65/3) diyerek gāib imamdan gelen tevkīi göstermiştir. Bu tevkī‘de gāib imam Semerrî’ye ölümüne altı gün kaldığını, işini derleyip toparlamasını, ölümünden sonra da yerine geçmek üzere birini tayin etmemesini, çünkü ikinci ve tam gaybetin başlayacağını, bu dönemde Allah izin vermedikçe bir zuhurun olmayacağını ve gāib imamın bir sefiri bulunmayacağını, ortaya çıkan olaylarda Ehl-i beyt’in hadislerini rivayet edenlere başvurulmasını, onların Şiî cemaati üzerinde kendisinin hüccetleri olduğunu bildirmiştir (İbn Bâbeveyh, Kemâlü’d-dîn, II, 503, 516). Ali b. Muhammed es-Semerrî’nin imamın belirttiği tarih olan 15 Şâban 329’da (15 Mayıs 941) ölümüyle (İbn Bâbeveyh’e göre 15 Şâban 328 / 26 Mayıs 940, bk. a.g.e., II, 503) küçük gaybet sona ermiş ve gāib imamla Şiî topluluğu arasındaki münasebeti yürüten sefirlerin bulunmadığı büyük gaybet dönemi başlamıştır. Bu dönem halen devam etmektedir (ayrıca bk. GAYBET).

Günümüzdeki İsnâaşeriyye Şiîleri gaybet konusunu yukarıda belirtilen şekilde kabul etmekle birlikte gaybetin başlangıçtan itibaren bazı yorumlara tâbi tutulduğu anlaşılmaktadır. Gaybet telakkisinin ortaya çıkışı IV. (X.) yüzyılın başlarında olmuştur. Bir imamın tehlike zamanında insanlardan uzaklaşması mâkul görünmekteyse de gizlilik süresinin insana ait ömür müddetini aşması halinde durumun ne olacağı hakkında başlangıçta açık bir hüküm mevcut değildi ve çok daha sonra ortaya atılan “muammerûn” (Allah tarafından ömürleri uzatılmışlar) tezi bu dönemde söz konusu edilmemiştir. Buna benzer bir belirsizlik imamların sayısı için de mevcuttu. Nitekim II. (VIII.) yüzyılın sonlarında İmâmiyye âlimlerince kaleme alınan eserlerde ne gaybetten ne de on iki imamdan bahsedilmiştir. Küleynî (ö. 329/941), imamların sayısı ile iki gaybet meselesini İsnâaşeriyye’nin temel inancı olarak ortaya koyarsa da (el-Uṣûl mine’l-Kâfî, I, 328-343, 525-535) İsnâaşeriyye Şiîleri arasında imamların sayısı, kimliği veya gaybet meselesine dair henüz tam bir mutabakat sağlanmış değildir. Aynı belirsizliğin yarım asra yaklaşan bir zaman içinde de sürdüğü anlaşılmaktadır (İbn Bâbeveyh, Kemâlü’d-dîn, I, 2-3).

İsnâaşeriyye, gaybeti kübrâ döneminde çeşitli hânedanların yönetiminde gelişmeler kaydetmiştir. Büveyhîler Dönemi (932-1062). IV. (X.) yüzyılın ortalarında muhtelif Şiî fırkalarının İslâm dünyasının önemli yerlerinde oldukça canlı faaliyetler yürüttükleri görülmektedir. Meselâ Şiî Hamdânî sülâlesi Suriye'yi, İsmâilî fırkası Mısır ve Kuzey Afrika'nın büyük bir bölümünü, Alevî devletinin kurucusu olmak iddiasındaki İdrîsîler Kuzeybatı Afrika'yı, Zeydîler Kuzey İran ve Yemen'i, İsnâaşeriyye inanışına bağlı Büveyhîler de Irak ve İran'ı kontrolleri altına almışlardı. İsnâaşeriyye Şiîliği, ilk defa Büveyhîler sayesinde akîdesini serbestçe yayma ve yazma imkânına sahip olmuştur. Günümüzde de İsnâaşeriyye'nin en muteber saydığı hadis külliyatı, itikad ve muâmelâta dair eserler bu dönemde telif edilmiştir. Dönemin en önemli şahsiyetlerinden birinin Şeyh Müfîd, diğerinin de Şerîf el-Murtazâ olduğu kabul edilir. Şeyh Müfîd daha çok Bağdat Mu'tezilesi'nin, Şerîf el-Murtazâ ise Basra Mu'tezilesi'nin yöntemini kullanmıştır. Hz. Ali'ye ait olduğu ileri sürülen hutbeler ve özlü sözleri Nehcü'l-belâğa adı altında derleyen Şerîf er-Radî de dönemin ileri gelen simalarından biridir. Büveyhîler devrinde Şiîlik siyasî açıdan başarılı olmuşsa da müslüman topluluklar tarafından aynı şekilde geniş kabul gördüğünü söylemek mümkün değildir. Kum, Necef, bir dereceye kadar Kâşân, Rey, Nîşâbur ve Sebzevâr istisna edilecek olursa İran, Horasan, Şîraz, İsfahan, Kuzey Irak ve Azerbaycan Sünnî idi. Bağdat'ın yarısı Sünnîliği, yarısı Şiîliği benimsemişti; Mısır ise Fâtımî-İsmâilî idareye rağmen Sünnî akîdeye bağlıydı. İsnâaşeriyye Şiîliği'nde bugün de canlı bir şekilde yaşatılan iki büyük âyin Büveyhî Hükümdarı Muizzüddevle tarafından 351 veya 352 (962, 963) yılında Bağdat'ta başlatılmıştır. Muizzüddevle, muharrem ayının ilk onunu Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'daki şehâdeti için mâtem günleri olarak ilân etmiş ve Şiîler'in bu günlerde, özellikle de 10 Muharrem'de toplu şekilde ağlamalarını, yas tutmalarını, zincir ve bıçaklarla kendilerini dövüp yaralamalarını istemiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi vasî ve halife ilân ettiğine inanılan Gadîr-i Hum olayının vuku bulduğu 18 Zilhicce'yi bayram kabul etmiştir. Yine bu dönemde imamlar için türbeler yaptırılmış ve bunları ziyaret etme geleneği doğmuştur.

Selçuklular Dönemi (XI-XII. yüzyıl). V. (XI.) yüzyılın başlarında Orta Asya'dan gelen Türk boyları Büveyhîler hânedanına son verdi. Bu Sünnî Türk boylarının ilki, 421 (1030) dolaylarında İran'ın büyük bir kısmını ele

geçiren Gazneliler'dir. Daha sonra Gazneliler'in buradaki hâkimiyetine son veren Selçuklular 447 (1055) yılında Bağdat'ı ele geçirdiler; Irak'ta ve İran'ın büyük bir kısmında VI. (XII.) yüzyılın son yıllarına kadar iktidarda kaldılar. Bu dönem, Şiîlik için özellikle Vezir Nizâmülmülk'ün öldürülmesine kadar (485/1092) bunaltıcı olmuştur. Zira Şiîlik Horasan camilerinde kötülenmiş, Sünnîlik yüceltilmiştir. Bağdat'taki sert tutum yüzünden Ebû Ca'fer et-Tûsî Necef'e kaçmak zorunda kalmıştır. Genelde bu dönem Şiîlik için takıyye dönemi olarak görülürse de Selçuklular'ın hâkimiyetinden uzak kalan bölgelerde bazı güçlü şahsiyetler de yetişmiştir. Meşhed'deki derslerini bırakıp Sebzevâr'a çekilen, önemli Şiî tefsirlerinden biri olarak kabul edilen Mecmaʿu'l-beyân'ın yazarı Tabersî ile değerli eserler kaleme alan İbn Şehrâşûb bunlar arasında sayılabilir.

İlhanlılar Dönemi (1256-1336). 656 (1258) yılında Moğol istilâsı ile Bağdat'taki Sünnî hâkimiyetinin sona ermesi üzerine İsnâaşeriyye'nin rahat nefes alabildiği yeni bir devir açılmıştır. Bu dönemin en önemli ismi Moğol Hükümdarı Hülâgû'ya

müşavirlik yapan, astronomi âlimi, matematikçi, filozof ve kelâmcı Nasîrüddîn-i Tûsî'dir. İbn Sînâ ve diğer filozofların eserlerinden aldığı felsefî kavramları Şiî kelâmına sokarak sistematik Şiî kelâmının oluşmasına önemli katkılarda bulunduğu Tecrîdü'l-kelâm, Şiî imâmet nazariyesini açıkladığı Risâle-yi İmâmet ve Aḫlâḳ-ı Nâṣırî adlı eserleri onun çalışmalarından bir kısmını teşkil eder. Bu yıllarda da Şiîliğin ana merkezi olma özelliğini sürdüren Hille'de birçok âlim yetişmiştir. Şiî fıkhının değerli eserlerinden Şerâʾiʿu'l-İslâm'ın müellifi Muhakkık el-Hillî ve ictihadı Şiî fıkhının temel esaslarından biri haline getiren İbnü'l-Mutahhar el-Hillî dönemin önde gelen simalarındandır. İbnü'l-Mutahhar'ın pek çok eseri arasında Olcaytu Han için kaleme aldığı Minhâcü'l-kerâme Şiî itikadı için önemli kabul edilmektedir. Ebû Said Bahadır Han'ın ölümü üzerine (736/1335) İlhanlı saltanatı Celâyirli ve Çoban aileleri arasındaki mücadeleler sonucu yıkılmış, ardından İran ve Irak'ta 782'de (1380) başlayıp 795'te (1393) tamamlanan Timur istilâsı İsnâaşeriyye için yeni bir devir başlatmıştır. Timur'un, Şiîliğe düşman olmamakla beraber Sünnî oluşu İsnâaşeriyye'yi yine takıyye durumuna geçmeye mecbur etmiştir. Zeydî ve İsmâilî Şiîleri'nin çok erken dönemlerden itibaren Hindistan'a nüfuz etmelerine rağmen İsnâaşerî Şiîliği muhtemelen Fîrûz Şah Tuğluk

zamanında (1351-1388) buraya gelebilmiştir.

Safevîler Dönemi (1501-1737). Bu hânedan adını, İlhanlılar devrinde Tebriz'in doğusundaki Erdebil'de Sünnî bir tarikatın kurucusu olan Şeyh Safiyyüddîn-i Erdebîlî'den almıştır. Kendisinden sonra yerine oğlu Sadreddin Mûsâ, torunu Hâce Ali ve onun oğlu Şeyh İbrâhim geçmiştir. Tarikat Hâce Ali'nin şeyhliğine kadar (794/1392) Sünnî iken onun zamanında İsnâaşeriyye Şiîliği'ne meyletmiştir. Özellikle Hâce Ali'nin torunu Şeyh Cüneyd-i Safevî zamanında tamamen siyasî emeller taşıyan bir teşekkül durumundaki Erdebil Tekkesi onun oğlu Şeyh Haydar döneminde, daha önce başlatılan devlet haline gelme teşebbüsünü destekleyen önemli bir unsur olmuştur. Şeyh Haydar müridlerine on iki dilimli kırmızı taç giydirmiş ve onlara "kızılbaş" adını vermiştir. Erdebil Tekkesi'ne mensup Şah İsmâil'in 907 (1501) yılında başa geçişiyle İran'da siyasî birlik sağlanmış ve İsnâaşeriyye'nin devlete hâkimiyeti başlamıştır. Şah İsmâil, Tebriz'de iktidara geçer geçmez İsnâaşeriyye Şiîliği'ni resmî mezhep olarak ilân etmenin ötesinde üçte ikisi Sünnî olan şehir halkından Şiîliği kabul etmeyenleri ve özellikle Sünnî ulemâyı şiddetle takip etmiş, meşhur Sünnîler'in kabirlerini açtırıp kemiklerini yaktırmıştır (Momen, s. 109). Hutbe ve sikkelerde on iki imamın ismini zikretmekle yetinmeyerek camilerde ve diğer yerlerde Hz. Ali'nin düşmanları olarak ilân edilen Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman ile Muâviye b. Ebû Süfyân'a lânet edilmesini ve aksine hareket edenlerin öldürülmesini emretmiştir. Ayrıca ezana bugün de kullanılan, "Eşhedü enne Aliyyen veliyyullah" ve "Hayye alâ hayri'l-amel" cümlelerini ekletmiştir.

Safevîler devrinde, daha önce yazılan eserlerdeki konular tekrar edilmekle birlikte Şiî düşüncesinde bir gelişmenin kaydedildiği de muhakkaktır. Bu dönemde yetişen âlimler arasında, Muhakkık-ı Sânî ve Hâtemü'l-müctehidîn lakaplarıyla anılan Nûreddin el-Kerekî, Dâmâd Muhammed Bâkır, kelâmcı ve matematikçi Bahâeddin Âmilî, İslâm felsefesinde önemli bir yeri olan Sadreddîn-i Şîrâzî ve Şiî-İmâmî rivayetlerinin tamamını içeren Biḥârü'l-envâr adlı eserin müellifi Muhammed Bâkır el-Meclisî zikredilmesi gereken önemli simalardır. Bunlardan Meclisî Safevî döneminin en güçlü ismidir, onun çalışmaları daha sonraki İsnâaşerî Şiîliği'nin gelişmesini ciddi şekilde etkilemiştir. Sûfîliğin ve felsefenin yasaklanması, İsnâaşerî Şiîliği'nin kesin ve değişmez bir kuralcı yapı içinde

propaganda edilmesi ve Sünnîlik ile diğer dinî zümrelerin ortadan kaldırılması Meclisî'nin faaliyetlerinin odak noktasını teşkil etmiştir. Meclisî'nin bu tutumu İsnâaşeriyye için bir dönüm noktası olmuştur; zira ondan önce Şiîlik ile sûfîlik yakın ilgi içinde bulunmuş, sûfîlik, Sünnîler arasında Şiî duygularının uyandırılması için bir vasıta olarak kullanılmıştı. Birçok Şiî âlimi, bu arada İbn Tâvûs, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî ve Meclisî'nin babası Muhammed Takī el-Meclisî ya sûfîliğe yakınlık duymuş ya da kendilerini bu mesleğe mensup saymışlardı. Muhammed Bâkır el-Meclisî'den başka çağdaşı Hür el-Âmilî de bu konuya ağırlıklı olarak önem vermiştir.

Bu dönemde İsnâaşerî düşüncesinde değişiklik olmuş ve ulemâ Ahbârî-Usûlî adı altında ikiye ayrılmıştır. Aslında bu bölünmenin izleri V ve VI. (XI-XII.) yüzyıllara kadar uzanır. Ahbârî ekolü, Muhammed Emîn elEsterâbâdî tarafından XI. (XVII.) yüzyılın başlarında sistemli bir yapıya kavuşturulmuştur. Esterâbâdî'nin temel hedefi, İsnâaşerî fıkhını ictihada dayalı aklî esaslar yerine Kur'an ve Ehl-i beyt'ten gelen hadislere dayandırmaktı. Ancak Safevîler'in son dönemiyle Kaçar hânedanının ilk yıllarında âlimler fıkhî pek çok meseleyi çözme zaruretiyle karşı karşıya kalınca ictihad konusunda kendilerini serbest hissetmiş, bu durum Ahbârîler'in tepkisini doğurmuştu. Böylece Ahbârî üstünlüğü hemen hemen Afşarlar'a kadar devam etmekle birlikte Muhammed Bâkır Bihbehânî'nin akıl ve ictihada karşı çıkanları tekfir etmesiyle Usûlî ekolü güçlenmiş, Ahbârî ekolü ise sadece Bahreyn, Güney Irak, Basra, Kerbelâ, Necef ve İran'ın Kirman gibi bazı bölgelerinde kısmen itibar gören bir telakki durumunda kalmıştır. Bihbehânî ayrıca merci-i taklîd müessesesini de kurmuştur. Buna göre merci-i taklîd olan müctehidler halkın bağlanacağı ve örnek alacağı şahsiyetler haline geliyordu. Artık dinî kurumlar ve dinî eğitim bunlar tarafından yürütülüyor, zekât, humus ve diğer vergi gelirlerini doğrudan merâci-i taklîd topluyordu. XIX. yüzyılın ortalarından itibaren çeşitli merci-i taklîdler içinde sadece biri merci-i mutlak olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Safevîler döneminde muharrem âyinlerine yenileri eklenmiştir. Aslında bir Sünnî olan Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Kerbelâ Vak'ası'nı anlattığı Farsça Ravżatü'ş-şühedâʾ adlı eseri Safevîler devrinde ağlama ve zikir toplantıları sayesinde yaygın bir şöhrete kavuşmuştur. Bu toplantılara Ravzahânî (Ravżatü'ş-şühedâʾ adlı eserin okunması) denmiş, bunu okuyanlar da Ravzahan diye anılmıştır. Safevîler döneminde İsnâaşerî

Şiîliği Hindistan ve Bahreyn'de de yayılma istidadı göstermiştir.

Avşar ve Kaçar Hânedanları Dönemi (1736-1925). Türk asıllı Avşar aşiretinden Nâdir Şah'ın 24 Şevval 1148 (8 Mart 1736) tarihinde Safevî iktidarına son vererek yönetimi ele geçirmesi İran'da Şiîliğin tekrar sıkıntılı günlere girmesine sebep olmuştur. Zira Nâdir Şah, İran'da Sünnîliği yeniden tesis edip Şiîliği ortadan kaldırma faaliyetlerine girişmiştir. Onun bu tutumu Şiî ulemânın mukavemetiyle karşılaşmışsa da Şiî âlimleriyle, sahâbeye dil uzatma gibi davranışlardan vazgeçilmesi konusunda bir karara varılmıştır (1156/1743). Ancak Şiî halk tabakası alışkanlıklarını sürdürmüştür. Nâdir Şah'ın 1160'ta (1747) öldürülmesi üzerine baş gösteren karışıklık sonunda Kaçar aşiretinden Ağa Muhammed Şah 1200 (1786) yılında şahlığını ilân etti. 1344'e (1925) kadar

devam eden Kaçarlar devrinde İsnâaşeriyye bir devlet desteği olmaksızın tabii seyri içinde gelişme kaydetmiştir. Safevîler, kendi dönemlerinde "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" ve "gāib imamın nâibi" olduklarını ileri sürerken Kaçarlar "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" iddiası ile yetinmiş, gāib imamın nâibliğini ulemâya bırakmışlardı. Bu anlayışın neticesinde Şiî âlimleri XIX. yüzyıldan itibaren sadece devlet işlerinden uzaklaşmakla kalmamış, aynı zamanda Necef'e çekilerek bazan devletten yana olmuş, bazan da ona karşı çıkacak şekilde müstakil hareket eder duruma gelmiştir. Bu arada İran'da kalan ulemâ da Şiî dünyasının mânevî önderliği için Necef'le ciddi bir yarışa girmiştir. Nitekim XX. yüzyılın başlarında gerçekleştirilen anayasa hareketleri sırasında İran'da bulunan İsnâaşerî ulemâsı önemli rol oynamış ve büyük çoğunluğu bu hareketi desteklemiştir. Şeyh Fazlullah-ı Nûrî gibi bazı âlimler, anayasa taraftarlarınca savunulan reformların şeriatı zayıflatabileceği ve Batılılar'ın İran'a nüfuzlarını güçlendireceği gerekçesiyle bu harekete karşı çıkmışsa da halkın ve ulemâ çoğunluğunun baskısı sonucu Muzafferüddin Şah 1906'da anayasayı kabul etmiş ve 1907'de yürürlüğe koymuştur. Buna göre beş kişilik bir müctehidler kurulu, millet meclisi tarafından kabul edilen kanunları inceleme ve İsnâaşeriyye inancına uymayanları reddetme hakkına sahipti. Bu dönemin âlimlerini, genellikle Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin öğrencileri olan Bahâeddin Muhammed el-İsfahânî ve İsmâil b. Muhammed b. Hüseyin el-Mâzenderânî ile Muhammed Bâkır Bihbehânî'nin öğrencilerinden Bahrülulûm-i Tabâtabâî, Ca'fer b. Hızır Kâşifülgıtâ, Seyyid

Muhammed Bâkır Şeftî, Cevâhirü'l-kelâm adlı fıkıh kitabının müellifi Muhammed Hasan b. Bâkır en-Necefî gibi isimler temsil eder. Kaçarlar devrindeki önemli bir gelişme de Ahmed b. Zeynüddin el-Ahsâî'nin kurduğu Şeyhiyye hareketidir. Daha sonra 1845'te Mirza Ali Muhammed tarafından kurulan Bâbîlik de İsnâaşeriyye'den doğmuştur. Öte yandan Hintliler ve İranlılar İsnâaşerî Şiîliği'ni Nepal, Tibet, Burma, Tayland, Cava ve Doğu Afrika'ya yaymaya çalışmışlardır.

Pehlevîler Dönemi (1925-1979) ve Sonrası. Son Kaçar sultanı Ahmed Şah'ın 1925'te İran Meclisi tarafından hal'edilmesi üzerine o sırada Harbiye nâzırı olan Rızâ Han "Pehlevî" unvanı ile kendisini hükümdar ilân ederek Aralık 1925'te taç giydi. 25 Ağustos 1941'de İngiliz ve Rus askerî birlikleri İran'ı işgal edip şahı tahttan indirdiler. 1944'te yerine oğlu Muhammed Rızâ Şah Pehlevî geçti. İran'da köklü reform ve Batılılaşma faaliyetlerine girişen Rızâ Şah ve oğlu ulemâ sınıfının sert tepkileriyle karşılaştı. Özellikle Muhammed Rızâ Şah'ın 1960 yılında "Ak Devrim" adıyla giriştiği reformlara, o zamana kadar siyasetten uzak kalan merci-i mutlak Âyetullah Burûcirdî karşı çıktı. Onun 31 Mart 1961'de ölümü üzerine başlayan yeni dönemde merci-i mutlak olarak yerini alacak bir müctehid yoktu. Bu gelişmeler çerçevesinde ulemâ muhafazakâr, merkezci ve radikaller olmak üzere üç gruba ayrıldı. Muhafazakârlar siyaset dışı kalmayı, ülkede ulemâ sınıfının öncülüğünde İsnâaşerî ilkelerinin hâkim kılınmasını istiyorlardı. Bu grubun önderleri Âyetullah Burûcirdî'nin halefleri olan Muhammed Rızâ Gülpâyigânî, Ahmed Hânsârî, Hâdî Mîlânî, Muhammed Hüseyin Kâşifülgıtâ, Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, Seyyid Şehâbeddin Mar'aşî ve dönemin güçlü müctehidi Muhammed Kâzım Şerîatmedârî gibi âlimlerdi. Merkezcilerin sözcülüğünü Âyetullah Murtazâ Mutahharî ve Âyetullah Muhammed Hüseynî Bihiştî yapıyordu. Bunlar, siyaset dışı kalmak yerine siyasetin Ca'ferî fıkhına uygun reformlarını desteklemeyi tercih ediyorlardı. Radikal grubun 1962 yılındaki en önemli temsilcisi Âyetullah Humeynî'dir. Humeynî rejimi ve şahı sert dille eleştirmiş, İsnâaşerî düşüncesine velâyet-i fakīh inancını yerleştirmiş, ulemâyı gāib imamın yetkileriyle donatılmış olarak kabul ettikten başka onların devlete meşrûluk kazandırmak için siyasî güç ve fonksiyonlara da sahip olduklarını ileri sürmüştü. Bununla birlikte İsnâaşeriyye'ye bağlı Irak, Bahreyn, Suriye ve Hindistan Şiîleri'nin büyük çoğunluğunun Humeynî'nin velâyet-i fakīh görüşleriyle ilgili ciddi tereddütlerinin bulunduğu

bilinmektedir.

İslâm toplumunda en büyük azınlığı teşkil eden İsnâaşeriyye Irak'ta ortaya çıkmış olmakla birlikte zamanla diğer bölgelere de yayılmış, başta İran olmak üzere Azerbaycan, bazı körfez ülkeleri, Afganistan ve Hint alt kıtası gibi yerlere ulaşmıştır. Ancak diğer İslâm fırkaları gibi İsnâaşeriyye'nin nüfusuyla ilgili kesin rakamlardan söz etmek mümkün değildir. Fırkanın kendi mensupları ve Ehl-i sünnet âlimleriyle Batılı araştırmacıların verdiği bilgiler birbirini tutmamaktadır. Esasen bazı İslâm ülkelerinin mezhep farklılıklarını istatistiklere yansıtmak istememesi, bir kısım ülkelerde geliştirilmiş bir nüfus sayımı sisteminin bulunmaması, ayrıca bazan Şîa genel adı altında fırkanın Zeydiyye, İsmâiliyye gibi diğer Şiî gruplarla birlikte anılması sebebiyle nüfusla ilgili olarak verilen rakamlar tahminî olmaktan öteye geçmemektedir. İsnâaşeriyye, toplam müslüman nüfusun % 6,2'si ile (Mahmûd Şâkir, s. 25) % 10'u (Momen, s. 282) arasında değişen oranlarda gösterilmektedir. En yoğun nüfusu barındıran ülke İran olup kaynaklarda İran'ın % 64-88'i İsnâaşerî olarak kaydedilmektedir. Fırka nüfusunun yoğun olduğu ikinci ülke ise Azerbaycan'dır, bu ülke nüfusunun yaklaşık % 70'i İsnâaşerî'dir (DİA, IV, 317). İsnâaşerî nüfusu diğer ülkelerde tahminî olarak şöyle gösterilmektedir: Irak % 57,1; Bahreyn % 54,4; Lübnan % 29,8; Küveyt % 18,8; Pakistan % 14,5; Afganistan % 5,9; Suudi Arabistan % 2,3; Hindistan % 1,8. Ayrıca buna Afrika'da bulunan 40-50.000 dolayında mezhep mensubuyla Avrupa ve Amerika'ya göç etmiş kesimi de eklemek gerekir (Momen, s. 282). Türkiye'de ise Kars ve Iğdır illerine bağlı bazı yerleşim merkezleriyle 1970'lerden sonra adı geçen illerden büyük şehirlere göç etmiş 1 milyon dolayında İsnâaşerî nüfusu bulunmaktadır. Buna göre fırka İslâm toplumunun en çok % 10'unu teşkil etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sa'd b. Abdullah el-Kummî, el-Maḳālât ve'l-fıraḳ (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Tahran 1963, s. 102-106; Nevbahtî, Fıraḳu'ş-Şîʿa, s. 90-93; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 17-31; Küleynî, el-Uṣûl mine'l-Kâfî (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî),

Tahran 1388, I, 328-343, 525-535; a.mlf., er-Ravża, Tahran 1381, s. 80; Nu‘mânî, Kitâbü’l-Ġaybe, Tahran 1318, s. 2-4 vd., 39-69, 74-79; Keşşî, er-Ricâl, Bombay 1317, s. 165, 390-391; İbn Bâbeveyh, Kemâlü’d-dîn ve tamâmü’n-niˁme (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Kum 1405, I, 2-3; II, 503, 516; a.mlf., Risâletü’l-i‘tikadâti’l-İmâmiyye: Şiî-İmâmiyye’nin İnanç Esasları (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1978, tür.yer.; Şeyh Müfîd, Evâˀilü’l-maḳālât (nşr. Abbas Kulî Çerendâbî), Tebriz 1363-64; a.mlf., Kitāb al-Irshād (trc. I. K. A. Howard), London 1981, tür.yer.; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 53, 54-72; Şerîf el-Murtazâ, el-Fuṣûlü’l-muḫtâre, Necef 1360, II, 111; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, Kitâbü’l-Ġaybe (nşr. İbâdullah Tahrânî - Ali Ahmed en-Nâsıh), Kum 1411, s. 105-106, 127-156, 345-415; Şemseddin İbn Tolun, el-Eˀimmetü’l-İs̱nâˁaşer (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut 1377/1958, tür.yer.; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Muḫtaṣarü’t-Tuḥfeti’l-İs̱nâˁaşeriyye (trc. Gulâm Muhammed b. Muhyiddin b. Ömer, nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), İstanbul 1396/1976, s. 193-200; D. M. Donaldson, The Shi’ite Religion, London 1933, tür.yer.; H. Corbin, History of Islamic Philosophy, London 1933, s. 31-73; a.mlf., En Islam Iranien, Paris

1971-72, I-IV; J. N. Hollister, The Shi’a of India, London 1953, s. 24-194; M. Cevâd Mağniyye, Maˁa’ş-Şîˁati’l-İmâmiyye (eş-Şîˁa fi’l-mîzân içinde), Beyrut 1956, s. 427-447; Seyyid Muhammed Ali, Ḫulefâˀü’r-Resûl el-İs̱nâˁaşer, Kerbelâ 1382/1962, tür.yer.; Ali M. Ali Duhayyil, el-İmâm el-Mehdî, Necef 1385/1966, tür.yer.; Nebîle Abdülmün‘im Dâvûd, Neşˀetü’ş-Şîˁati’l-İmâmiyye, Bağdad 1968, tür.yer.; Hamid Algar, Religion and State in Iran, 1785-1906: The Role of Ulama in the Qajar Period, Berkeley 1969, tür.yer.; Hüseyin Mîrca‘ferî, Safevîler Devrinde İran Kültür ve Medeniyeti (doktora tezi, 1972), İÜ Merkez Ktp., nr. 9030; M. M. Mazzaoui, The Origins of the Safawids, Wiesbaden 1972, tür.yer.; M. Husayn Tabātabāī, The Shi’ite Islam (trc. Seyyed Hossein Nasr), New York 1975, s. 211-215; A. Hairi, Shi’ism and Constitutionalism in Iran, Leiden 1977; S. H. M. Jafri, The Origins and Early Development of Shi’a Islam, London 1979; Âyetullah Humeynî, İslâm Fıkhında Devlet (trc. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1979, s. 51-66; A. K. S. Lambton, State and Government in Medieval Islam, New York 1981, s. 264-287; J. M. Hussain, The Occultation of the Twelfth Imam, Cambridge 1982, s. 79-126; Mahmûd Şâkir, Sükkânü’l-ˁâlemi’l-İslâmî, Beyrut 1403/1983, s. 25; Ethem Ruhi Fığlalı, İmâmiyye

Şîası, İstanbul 1984, tür.yer.; M. Momen, An Introduction to Shi'a Islam, London 1985, s. 109, 161-184, 282; W. Madelung, "Authority in Twelver Shiism in the Absence of the Imam", Religious School and Sects in Medieval Islam, London 1985, s. 163-173; S. A. A. Rizvi, A Socio-Intellectual History of the Isnā 'Asharī Shī'is in India, Canberra 1986, I-II; a.mlf. - N. Q. King, "Some East African Ithnaasheri Jamaats (1840-1967)", Journal of Religion in African, V, Leiden 1973, s. 12-22; Mustafa Öz, İmamiyye Şiasında Onikinci İmam ve Mehdi İnancı, İstanbul 1995, s. 43-67, 72-77; E. Kohlberg, "From Imamiyye to Ithnā'ashariyya", BSOAS, XXXIX (1976), s. 521-534; Cl. Huart, "İsnâ Aşeriye", İA, V/2, s. 1124-1125; S. H. Nasr, "It̲h̲nā ʿAs̲h̲ariyya", EI² (İng.), IV, 277-279; Ziya Musa Buniyatov, "Azerbaycan", DİA, IV, 317; Abdulaziz Sachedina, "Itnā 'Ashariyah", The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, III, 346-349.

Ethem Ruhi Fığlalı

KELÂM.

Siyasî anlamda Ali yanlısı olan zümreler ilk zamanlarda, bizzat Hz. Ali tarafından reddedilen aşırı fikirlere sahip bir kesim hariç dinî inanç ve düşüncelerinde farklı anlayışlar taşımıyordu. Ancak Emevîler'in ve ardından Abbâsîler'in Ehl-i beyt aleyhine yürüttüğü politikalarla giderek gruplaşmalar başlamış, hilâfetin Hz. Ali ve evlâdına ait olduğu fikri etrafında birçok grup zuhur etmiş, başta yönetimle ilgili hususlar olmak üzere çeşitli düşünceler geliştirilmiş ve bunların dinî prensiplerle ilişkilendirilmesine çalışılmıştır. Muahhar İsnâaşerî müellifleri tarafından fırkanın ilk dönem kelâmcıları olarak takdim edilen II. (VIII.) yüzyılda Zürâre b. A'yen, Hişâm b. Hakem, Îsâ b. Ravza, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikī; III. (IX.) yüzyılda Fazl b. Şâzân, Dâvûd b. Esed b. A'fer, İsmâil b. Muhammed el-Mahzûmî gibi âlimler yetişmiş (Ca'fer es-Sübhânî, Buḥûs̱ fi'l-milel ve'n-niḥal, VI, 575-586), bunlar, ulûhiyyet meseleleriyle birlikte kader ve imâmet gibi konularda eserler kaleme almışlardır. Ancak bu âlimler itikadî problemlerle ilgili meselelerde fikir birliği içinde olamamış, belirli bir inanç sistemi oluşturamamış ve bir kelâm yöntemi belirleyememiştir. Dönemin mezhepler tarihi kaynaklarında Râfiziyye

adıyla da anılan fırka Eş‘arî’nin belirttiğine göre ilk yıllarda meselâ Allah’ın cismi olup olmadığında altı, ilâhî sıfatlarda dokuz, Allah’a bedâ isnadında üç, Kur’ân-ı Kerîm’in mahlûk olup olmadığında iki, kulların fiilleri konusunda üç, Allah’ın iradesinde dört, istitâat meselesinde yine dört gruba ayrılmıştır (Maḳālât, s. 31-44). Mu‘tezile âlimi Hayyât, gruplardan bahsetmeksizin hâkim anlayışı ifade etmek üzere Mu‘tezile ile teması olan pek az sayıdaki âlim hariç Râfizîler’in antropomorfik bir tanrı telakkisine sahip olduklarını, Allah’a sûret, hareket, sükûn, yaklaşma, uzaklaşma ve hacim nisbet ettiklerini kaydetmiştir. Ona göre bu grup kader meselesinde cebrî bir anlayışa sahip olmuş, Kur’an’da ziyade ve noksanlık bulunduğunu ileri sürmüş, siyasî hususlarla ilgili olarak da Resûl-i Ekrem’in açıkça Hz. Ali’yi halife tayin ettiğini, ashabın büyük çoğunluğunun Hz. Peygamber’in bu sözünü yerine getirmeyerek günaha girdiğini iddia etmiştir (el-İntiṣâr, s. 14). Hayyât ve Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî gibi müelliflerin ilk dönem İmâmiyye âlimleriyle ilgili verdikleri bilgilerde, hilâfetin Ali ve çocuklarına ait olması gerektiği ortak düşüncesi dışında gerek ana hatlarıyla imâmet nazariyesi gerekse itikadî konularda bir açıklık olmadığı görülmektedir.

İsnâaşeriyye, III. (IX.) yüzyılın son çeyreğinden başlayarak IV. (X.) yüzyılda kendisini diğer gruplardan ayıran on iki imam anlayışını ve sonuncusunun mehdî olup gaybete çekildiğini ortaya koymak üzere çeşitli deliller geliştirmiştir. IV. (X.) yüzyılın önde gelen kelâm âlimleri Muhammed b. Bişr el-Hamdûnî, Muhammed b. Kāsım el-Bağdâdî, Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî ve Ebû Sehl İsmâil b. Ali en-Nevbahtî gibi müellifler hem inanca hem de siyasî konulara yönelik çalışmalar yapmışlardır (Ca‘fer es-Sübhânî, Buḥûs̱ fi’l-milel ve’n-niḥal, VI, 586-597). Şüphesiz bunların arasında Nevbahtî ailesinin özel bir yeri vardır. Mu‘tezile kelâmcılarıyla münasebet halinde bulunan ve onların rasyonel metotlarından yararlanan Ebû Sehl ile yeğeni Hasan b. Mûsâ imâmeti nübüvvet bahsi içinde ele almış, öte yandan gaybet doktrinini muayyen bir sisteme oturtmaya gayret etmiştir. Ayrıca bu yüzyılda, eskiden beri toplanmaya çalışılan imamların sözleri Küleynî tarafından yeniden derlenmiş ve büyük bir koleksiyon oluşturulmuştur. el-Kâfî adındaki bu koleksiyonun ilk kitabı olan el-Uṣûl mine’l-Kâfî inanç konularına ait rivayetlere tahsis edilmiş olup burada dinin usulü tevhid ve hüccet şeklinde ikiye ayrılmış, tevhidle ilgili olarak Allah’ın varlığı, O’nun ancak Kur’an’da kendisine nisbet ettiği isimlerle anılabileceği, O’nu görmenin imkânsızlığı, irade ve meşîetinin diğer fiilî

sıfatlar gibi hâdis olduğu, O'na cisim ve sûret izâfe edilemeyeceği gibi rivayetler aktarılmış, ardından kader ve kazâ konularına geçilmiştir. Hüccet bölümünde ise peygamberliğin gerekliliği, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Allah'ın hüccetinin imamlar olduğu kaydedilmiş, onların dönemlerinin en faziletlisi kabul edildikleri, özel bilgiyle donatılmışlıkları gibi sıfatları ve on iki imamla ilgili naslar sıralanmıştır (I, 168-554). Ayrıca eserde imâmetin İslâm'ın esaslarından biri olduğu (II, 33) ve Kur'ân-ı Kerîm'de eksikler bulunduğu (I, 238-242) yolundaki rivayetler nakledilmiştir. Küleynî'nin eseri, çelişkili rivayetler içermesi ve Kur'an'ın korunmuşluğuna halel getiren yaklaşımlara yer vermesi gibi sebeplerle hem eleştirilmiş hem de yetersiz sayılmış ve aynı asrın son çeyreğinde vefat eden Şeyh Sadûk Risâletü'l-iʿtiḳādât adlı eserini kaleme almak zorunda kalmıştır. Henüz aklî istidlâllere yer verilmeyen eserde belli başlı inanç konularıyla ilgili rivayetler farklılıklardan arındırılarak ve genellikle Mu'tezilî anlayış paralelinde aktarılmıştır. Kitapta nübüvvet konusu üzerinde durulurken peygamberlerin ve imamların mâsumiyetine temas edilmiş, Kur'an'da ziyade ve noksanlık bulunmadığı bilhassa belirtilmiştir.

İsnâaşeriyye inancı, Şeyh Sadûk'tan sonra öğrencisi Şeyh Müfîd ve Şerîf el-Murtazâ tarafından bir sisteme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Şerîf el-Murtazâ'nın talebesi Ebû Ca'fer et-Tûsî, fırkanın en sistematik kelâm eserlerinden biri olan el-İḳtiṣâd fîmâ yeteʿallaḳu bi'l-iʿtiḳād'ı kaleme almış, daha sonraki asırlarda Nasîrüddîn-i Tûsî, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Kutbüddin er-Râzî gibi fırkanın önde gelen kelâmcıları yetişmiştir (Aʿyânü'ş-Şîʿa,

I, 135-138). Safevîler'in İran'da iktidara gelmesiyle ilmî bakımdan yeniden gelişme gösteren İsnâaşeriyye kelâmı genellikle önceki eserlerin şerh ve hâşiyeleriyle devam etmiş, inkârcı akımların etkili olmaya başladığı dönemlerden itibaren bunları reddetmeye yönelik eserler yazılmış, İran devrimi öncesinde ve sonrasında Ali Şerîatî ve Murtazâ Mutahharî gibi fırkanın itikadî ve siyasî konulardaki görüşlerini modern söyleme uygun şekilde ifadelendiren müellifler yetişmiştir.

İsnâaşeriyye kelâmı sistemli hale geldikten sonra usûlü'd-dîn tevhid, adl, nübüvvet, imâmet ve meâd olmak üzere beş, bazan adl ile tevhid ve imâmetle nübüvvet birleştirilerek üç esas halinde ele alınmıştır. İmâmetin

müstakil bir iman esası olarak kabul edilmesinin müslümanların çoğunluğunu iman dairesinin dışında tutmak gibi bir sonuç doğurduğunu düşünen yakın dönem Şiî kelâmcıları usûlü'd-dîn ve usûlü'l-mezheb ayırımına giderek tevhid, nübüvvet ve meâdın usûlü'd-dîni, adl ile imâmetin usûlü'l-mezhebi teşkil ettiğini belirtmişlerdir.

1. Tevhid. Klasik eserlerde Mu'tezile'ye paralel olarak daha çok hudûs delili, sonraları ise Ehl-i sünnet kelâmında kullanılan öteki delillerle Allah'ın varlığı ispat edilmiş, tevhidin "Allah'ın sıfatlarının zâtının aynı olduğu" anlamına geldiği belirtilmiştir. İlâhî sıfatlarla ilgili olarak değişik gruplandırmalar yapılmışsa da çoğunlukla sübûtî ve selbî ayırımına gidilmiştir. Buna göre Allah'ın sübûtî sıfatları kādir-i muhtâr, alîm, hay, mürîd ve kārih, müdrik, kadîm ve bâkī, mütekellim, sâdık olmak üzere sekiz, selbî sıfatları ise birleşik olmama, cisim, araz ve cevher olmama, hâdislere mahal teşkil etmeme, görmeye konu teşkil etmeme, şeriki bulunmama, sıfatları zâtına mugayir olmama, hiçbir şeye ihtiyacı bulunmama olmak üzere yedi olarak gösterilmiştir (İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, el-Bâbü'l-ḥâdî ʿaşer, s. 9-25). Rü'yetullahın nefyi, sıfatların zâtın aynı olması ve fiilî sıfatların hâdis oluşu konularında Mu'tezile ile aynı görüşe sahip bulunan İsnâaşeriyye tasavvuftan da etkilenerek tevhidi zâtî, sıfâtî, fiilî ve ibadetî gibi gruplara ayırmış, bilhassa imamlara karşı gösterdiği aşırı tâzim dolayısıyla Vehhâbîler'ce tevhîd-i ibâdete aykırı hareket ettiği gerekçesiyle müşriklikle suçlanmasının ardından tevhidin bu yönüyle ilgili yeni açıklamalar getirmiş ve imamlara saygının Allah'a ibadet etmeye yaklaştırma vesilesi olduğunu belirtmiştir (İbrâhim el-Mûsevî ez-Zencânî, III, 173). Öte yandan günümüz âlimleri, dinle siyaset arasındaki ilişkinin tevhide yönelik olduğunu söyleyerek tevhid kategorileri arasına tevhîd-i taknîn ve tevhîd-i teşrî' gibi bölümler eklemişlerdir (Ca'fer es-Sübhânî, et-Tevḥîd ve'ş-şirk, s. 31-32).

2. Adl. Erken dönemlerde kazâ ve kader konularıyla ilgili olarak birbirine zıt görüşler ortaya koyan İmâmiyye, iradî fiillerin yaratıcısının Allah olduğu şeklindeki cebir anlayışının gelişmesi karşısında bunu, başta Hz. Hüseyin'in katilleri olmak üzere zalimleri aklama niteliği taşıyacağını düşünerek reddetmiş ve giderek Mu'tezile'nin adl prensibini benimsemiştir. Adli Mu'tezile gibi "Allah'ın hasen olanı yapması, kabih olanı terketmesi" biçiminde tanımlayan İsnâaşeriyye kelâmcıları (meselâ bk. Ebû Ca'fer et-

Tûsî, s. 84) bu inançla ilgili olarak hüsün ve kubhun aklîliği, iradî fiillerin kullar tarafından yaratıldığı, hidayet ve sapıklığın kulların iradeleri dahilinde bulunduğu gibi konularda genellikle belirtilen mezhebin çizgisini devam ettirmişlerdir.

3. Nübüvvet. İsnâaşeriyye kelâmcılarına göre peygamber göndermek, lutfu açısından Allah'a vâciptir. İlki Âdem, sonuncusu Hz. Muhammed olmak üzere 124.000 peygamber gönderilmiştir. Peygamberlerin nübüvveti onlara verilen mûcizelerle gerçekleşir. Peygamberler mutlak mâsum olup hayatlarının her döneminde kusur ve hatalardan uzaktırlar. Ayrıca onlar zamanlarının en erdemli ve en bilgili fertleridir. Hz. Muhammed'in en büyük mûcizesi Kur'ân-ı Kerîm'dir. Vaktiyle Kur'an'ın sıhhati konusunda farklı anlayışlara sahip olan fırkada (ilgili kaynaklar ve rivayetler için bk. Muhammed Mâlullah, tür.yer.) daha sonra yaygınlaşan hâkim anlayış, mevcut Kur'an'ın Hz. Muhammed'e indirilen mushaf olduğu ve onda herhangi bir değişikliğin bulunmadığı şeklindedir.

4. İmâmet. Başlangıçta Hz. Ali lehine siyasî bir tercih olan imâmet anlayışı, gruplaşma sürecinde dinî prensiplerle ilişkilendirilip bir taraftan dinde merkezî bir konuma getirilirken bir taraftan da gelişen siyasî olaylar çerçevesinde olgunlaştırılmaya çalışılmış, III. (IX.) yüzyılın son çeyreğiyle IV. (X.) yüzyılın ilk yarısında hemen hemen son şeklini almıştır. Buna göre, "bir kişinin Peygamber'i temsilen din ve dünya işlerini yürüttüğü umumi başkanlık" olarak tanımlanan imâmet nübüvvetin uzantısı sayılmış, imam nasbetmenin Allah'a lutfu dolayısıyla vâcip olduğu belirtilmiş, imamlara vahiy alma keyfiyeti hariç nebîlere verilen seçilmişlik, ismet, efdaliyet ve mûcize göstermek gibi bütün sıfatlar yüklenmiştir. Peygamber'den sonra bu sıfatların Hz. Ali'de toplandığını ileri süren İsnâaşeriyye kelâmcıları onun ilk imam olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre peygamberlerin mâsum oluşuyla ilgili bütün deliller imamların mâsumiyeti için de geçerlidir. Ancak mâsumiyet gizli bir sıfat olup Allah'ın bildirmesiyle açığa çıkacağından Ali'nin imâmetine dair birçok nas bulunmalıdır; nitekim İmâmiyye'nin hadis kaynaklarında bu hususta tevâtür derecesine çıktığı ileri sürülen rivayetler yer almaktadır (İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Keşfü'l-murâd, s. 288-313). Diğer taraftan fırka âlimleri, imâmet için önemli bir vasıf olarak saydıkları efdaliyetin Hz. Ali'de gerçekleştiğini kaydetmiş, onun karşısında yer alan ilk üç halifenin Hz. Ali'nin çok dûnunda kaldığını söylemişlerdir.

Bu sebeple ilk üç halifenin imâmetini bâtıl gören bu âlimler imâmetin Hz. Ali'den sonra oğlu Hasan'a, ardından Hüseyin'e, ondan sonra da Hüseyin'in neslinden olmak üzere babadan oğula intikal ettiğini iddia etmişlerdir.

5. Meâd. Mu'tezile'nin "va'd ve vaîd", Ehl-i sünnet'in "sem'iyyât" başlığı altında incelediği âhiret konuları, İsnâaşeriyye'de "meâd" (dönüş zamanı ve yeri) kavramı içinde ele alınmıştır. Fırka, yaygın İslâmî anlayışa uygun olarak bu konularda Kur'an ve hadislerde yer alan açıklamalara inanmanın şart olup inkârının kişiyi küfre düşüreceğini bildirmiştir. Kıyamet bahisleriyle ilgili hususlarda İsnâaşeriyye'nin diğer itikadî mezheplerden ayrıldığı en belirgin nokta imâmetin önemini ortaya koyan rivayetlerin öne çıkarılmasıdır. Kabir sorgulaması içinde, "İmamın kimdir?" sorusunun bulunması, mahşerdeki geçiş yerlerinden birinin "velâyet" adını taşıyıp buradan ancak on iki imama bağlılık gösterenlerin geçebileceği, sıratın "cehennem köprüsü" anlamının yanında "imamlar" mânasına da geldiği, Allah'ın, bu köprüden imamlara itaat etmiş kimselerin geçmesine izin vereceği (İbn Bâbeveyh, s. 64, 80, 82) bunların bazı örneklerini oluşturur. Öte yandan İsnâaşeriyye şefaati de hak görür ve bu yetkinin Peygamber'in yanı sıra imamlara da verilmiş olduğunu kabul eder.

İsnâaşeriyye kelâmında sözü edilen beş iman esasından başka "rec'at", "bedâ" ve "takıyye" gibi bazı inanışlar da vardır. Sözlükte "dönmek, geri gelmek" mânasına gelen rec'at, on ikinci imamın ortaya çıkması döneminde zulme uğrayan Ehl-i beyt

mensuplarıyla onlara zulmedenlerin diriltilip tekrar dünyaya gönderilmesi şeklinde anlaşılmıştır. İmamlardan nakledilen rivayetlere dayalı olarak benimsenen bu inanç, kimlerin ne zaman dirileceği konusunda bazı farklılıklar taşımakla birlikte ilk dönemlerden itibaren İsnâaşeriyye eserlerinde yer almış, diğer mezheplerin tenkitleri karşısında âyetlerle desteklenmesine çalışılmış, giderek bazı âlimler bunun iman konusu olmadığını söylerken pek az sayıdaki âlim de buradaki dönüşün mehdînin ortaya çıkmasıyla her işin Ehl-i beyt'e rücû edeceği şeklinde anlaşılması gerektiğini kaydetmiştir. "Zâhir olmak, daha sonra ortaya çıkmak" anlamına gelen ve aşırı Şiî fırkalarında, Allah'ın ilim ve iradesinde sonradan ortaya çıkan gelişmelerle değişmeler meydana gelebileceğini ifade eden bedâ

anlayışı da İsnâaşeriyye’de imamlardan nakledilen rivayetler çerçevesinde benimsenmiştir. Tarih boyunca bu inancı aşırı grupların telakkisine yakın biçimde anlayanlar bulunmuşsa da fırka âlimlerinin çoğunluğu bunu, insanlar tarafından vukuu beklenmeyen bir olayı Allah’ın yaratması ve O’nun kevnî olaylarda değişiklik yapması biçiminde yorumlamıştır. “Korunmak, sakınmak” anlamındaki takıyye insanın can ve mal korkusuyla gerçek inancını gizlemesi, muhalifi ve düşmanı ile aynı fikirde imiş gibi görünmesidir. Kaynaklarda takıyyenin vâcip olduğu, bunu terkedenin namazı terkedenle bir olduğu, on ikinci imam zuhur etmedikçe takıyyeyi terkedenin İmâmiyye mezhebinden çıkacağı gibi birçok rivayet bulunmaktadır.

İsnâaşeriyye’nin yaygın telakkisine göre iman Peygamber tarafından getirilen hususları kalp ile tasdik, dil ile ikrar etmekten ibarettir. Fırka bu tarife uygun olarak imanın artma ve eksilme kabul etmeyeceğini, ayrıca büyük günah işleyenin tasdiki devam ettiği için mümin olduğunu belirtmiştir (Cemâleddin Mikdâd b. Abdullah es-Seyyûrî, s. 436, 442). Bunların dışında, yöneltilen eleştiriler sebebiyle üzerinde çok durulmamakla birlikte fırkanın bazı kelâm kitaplarında, Ali’nin imâmeti hakkındaki nassa rağmen Ebû Bekir’e biat ettikleri için ashabın çoğunluğunun küfre düştüğü, ilk üç halifenin gāsıp olduğu, Hz. Ali’ye karşı savaşanların tekfiri, kurtuluşa ulaşacak fırkanın sadece kendilerinin olduğu gibi anlayışlar da vardır.

Allah’ın sıfatları ve kader mevzuunda Mu‘tezile, genel anlamda nübüvvet ve mürtekib-i kebîre meselelerinde Ehl-i sünnet’le benzerlikler arzeden, imâmet konusunda ise öteki Şiî fırkalarından ayrılıp kendine has görüşleri bulunan İsnâaşeriyye kelâmı itikadî mezhep mensuplarınca tenkide tâbi tutulmuştur. Eleştirilerin temelini fırkanın imâmet görüşüyle bu görüşe bağlı olarak ortaya çıkan mehdîlik, gaybet, rec‘at, bedâ ve ashaptan teberrî gibi konular teşkil etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hayyât, el-İntiṣâr, s. 14; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 31-44; Küleynî, el-Uṣûl mine'l-Kâfî, Tahran 1365 hş., tür.yer.; İbn Bâbeveyh, Risâletü'l-i'tikadâti'l-İmâmiyye: Şiî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1978, tür.yer.; Şeyh Müfîd, Taṣḥîḥü'l-iʿtiḳādâti'l-İmâmiyye, Beyrut 1414/1993; a.mlf., Evâʾilü'l-maḳālât, Beyrut 1414/1993; Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-İḳtiṣâd fîmâ yeteʿallaḳu bi'l-iʿtiḳād, Necef 1399/1979, s. 84; Mîsem b. Ali b. Mîsem el-Bahrânî, Ḳavâʿidü'l-merâm fî ʿilmi'l-kelâm (nşr. Ahmed el-Hüseynî), [baskı yeri yok] 1406 (Matbaatü's-sadr); İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Keşfü'l-murâd fî şerḥi Tecrîdi'l-iʿtiḳād, Kum, ts. (Mektebetü'l-Mustafavî), s. 288-313; a.mlf., el-Bâbü'l-ḥâdî ʿaşer (nşr. Mehdî Muhakkık), Tahran 1365 hş., s. 9-25; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne, Kahire 1409/1989; Haydar el-Âmülî, Câmiʿu'l-esrâr (nşr. H. Corbin - Osman Yahyâ), Tahran 1368 hş.; Feyz-i Kâşânî, ʿİlmü'l-yaḳīn, Kum 1358 hş.; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Muḫtaṣarü't-Tuḥfeti'l-İs̱nâʿaşeriyye (trc. Gulâm Muhammed b. Muhyiddin b. Ömer, nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), İstanbul 1396/1976; D. M. Donaldson, The Shi'ite Religion, London 1933; Ca'fer es-Sübhânî, Meʿâlimü't-tevḥîd, Kum 1400; a.mlf., et-Tevḥîd ve'ş-şirk, [baskı yeri yok] 1406/1985 (Müessesetü'l-fikri'l-İslâmî), s. 21-36; a.mlf., Buḥûs̱ fi'l-milel ve'n-niḥal, Kum 1413, VI, 243-429, 575-599; Aʿyânü'ş-Şîʿa, I, 132-138; İbrâhim el-Mûsevî ez-Zencânî, ʿAḳāʾidü'l-İmâmiyyeti'l-İs̱nâʿaşeriyye, Kum 1363 hş., tür.yer.; Ethem Ruhi Fığlalı, İmâmiyye Şîası, İstanbul 1984, s. 201-225; Muhammed Mâlullah, eş-Şîʿa ve taḥrîfü'l-Ḳurʾân, Amman 1985; Cemâleddin Mikdâd b. Abdullah es-Seyyûrî, İrşâdü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. Mehdî er-Recâî), Kum 1405, s. 436, 442; M. Momen, An Introduction to Shi'i Islam, London 1985, s. 74-82; M. Rızâ el-Muzaffer, ʿAḳāʾidü'l-İmâmiyye, Tahran, ts.; Hâşim Ma'rûf el-Hasenî, Uṣûlü't-teşeyyuʿ, Beyrut, ts. (Dârü'l-kalem); Abdülhüseyin Destgayb, en-Nübüvve ve'l-İmâme (trc. Ahmed el-Kabânçî), Beyrut 1408/1988; Seyyid Emîr Muhammed el-Kâzımî, eş-Şîʿa fî ʿaḳāʾidihim ve aḥkâmihim, Beyrut 1413/1993; Avni İlhan, "Şîa'da Usûlü'd-dîn", Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İstanbul 1993, s. 409-433; Yusuf Şevki Yavuz, "İmâmiyye'nin Usûlü'd-dîn'le İlgili Görüşlerinin Değerlendirilmesi", a.e., s. 667-689; Cevâdî Âmülî, et-Tevḥîd fi'l-Ḳurʾân, Beyrut 1415/1994; a.mlf., el-ʿAḳīde min ḫilâli'l-fıṭra, Beyrut 1415/1994; M. Rızâ el-Ca'ferî, "el-Kelâm ʿinde'l-İmâmiyye", Türâs̱ünâ, sy. 30-31, Kum 1413, s. 144-299; Mazlum Uyar, "Gaybet Sonrası Şiî

Kelâmının Teşekkülü ve Mu’tezile”, İslâmiyât, II/3, İstanbul 1999, s. 153-170.

İlyas Üzüm

Literatür.

İsnâaşeriyye, Şîa’nın en yaygın ve etkili kolu olması sebebiyle geniş bir literatüre sahip olmuştur. Hakkında yazılan eserler bazan köke işaret etmek üzere “Şîa” veya “Şiî”, bazan imamları benimsemeyi iman konusu haline getirdikleri için “İmâmiyye” veya “el-İmâmiyyetü’l-İsnâaşeriyye”, bazan sadece “İsnâaşeriyye”, bazan da fıkıhtaki kullanımıyla “Ca‘feriyye” adıyla kaleme alınmıştır. Mezheple ilgili literatürü, İslâm tarihi ve mezhepler tarihi kaynaklarından başka adı geçen grubun temel İslâmî ilimlere dair telif ettiği eserler, hakkında yazılan reddiyeler ve şarkiyatçıların çalışmaları ile diğer bazı çalışmalar şeklinde gruplandırmak mümkündür.

İslâm tarihi kaynakları, hem Şiî oluşuma yol açan vak‘alar hem de on iki imamın hayatına dair önemli bilgiler vermektedir. Ebû Mihnef Lût b. Yahyâ’nın Maḳtelü’l-Ḥüseyin’i, Nasr b. Müzâhim el-Minkarî’nin Vaḳʿatü Ṣıffîn’i ve Ebû Hanîfe ed-Dîneverî’nin el-Aḫbârü’ṭ-ṭıvâl’i günümüze ulaşan eserler olup ilkinde Hz. Hüseyin’in şehid edilmesi ve ardından gelişen olaylar, ikincisinde Sıffîn Savaşı ve sonuçları, üçüncüsünde ilk üç imam döneminde meydana gelen siyasî hadiseler anlatılmaktadır. Belâzürî’nin Ensâbü’l-eşrâf’ında ilk dönem siyasî olayları, Ya‘kūbî’nin Târîḫ’inde onuncu imam Ali en-Nakī’ye kadar gelen imamların hayatı, İbn Cerîr et-Taberî’nin Târîḫu’l-ümem ve’l-mülûk’ünde Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin dönemlerindeki gelişmelerle birlikte İmâmiyye hakkında sınırlı bilgiler verilmektedir. Şiî düşüncesine temayülü ile bilinen Mes‘ûdî’nin Mürûcü’ẕ-ẕeheb’i ile et-Tenbîh ve’l-irşâd’ında İmâmiyye Şîası ve on iki imamın hayatına dair açıklamalar yer almıştır. Ebü’l-Ferec el-İsfahânî’nin Maḳātilü’ṭ-Ṭâlibiyyîn’inde, Hz. Ali ile onun soyundan gelenlerin Emevîler döneminde ve Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh devrine (908-932) kadar Abbâsîler zamanındaki durumları, bunlardan öldürülenlerle ilgili haberler kaydedilmekte, haklarında yazılmış şiir ve mersiyelerden bahsedilmektedir. İzzeddin İbnü’l-Esîr, Ebü’l-Fidâ, Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, İbn Haldûn ve Makrîzî gibi İslâm tarihçileri ise genellikle önceki kaynakların verdiği

bilgileri tekrarlamakta, sadece İbn Haldûn farklı olarak olayların sosyolojik tahlillerine girişmektedir (adı geçen kaynaklar ve ilgili bölümler için bk. Nebîle Abdülmün‘im Dâvûd, s. 3-12). Öte yandan bu hususta müstakil eserler de kaleme alınmıştır. Nebîle Abdülmün‘im Dâvûd'un

Neşʾetü'ş-Şîʿati'l-İmâmiyye (Bağdad 1968), Abdullah Feyyâz'ın Târîḫu'l-İmâmiyye (Beyrut 1395/1975) ve Muhammed Hüseyin el-Muzaffer'in Târîḫu'ş-Şîʿa'sı (Beyrut 1985) bunlar arasında sayılabilir.

İmâmiyye'ye mensubiyetleriyle tanınan Sa‘d b. Abdullah el-Kummî'nin el-Maḳālât ve'l-fıraḳ ile (Tahran 1963) Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî'nin Fıraḳu'ş-Şîʿa (Necef 1355/1936) adlı eserleri mezhepler tarihi alanında kaydedilmesi gereken ilk kaynaklardır. Birbirine oldukça benzeyen bu iki eserde yer yer diğer fırka ve mezheplere de temas edilmekle birlikte esas olarak İsnâaşeriyye'ye göre birinci imam Hz. Ali'den başlayarak on birinci imam Hasan el-Askerî'nin vefatına kadar geçen süre içinde her imamın ölümünün ardından ortaya çıkan gruplar, bu grupların liderleri ve bazı temel görüşleri belirtilmektedir. Sünnî müelliflerden Ebü'l-Hasan el-Eş‘arî, Ebü'l-Hüseyin el-Malatî ve Abdülkāhir el-Bağdâdî'nin eserleri zikredilebilir.

Konuyla ilgili ağırlıklı literatür, muhtelif coğrafyalarda bizzat İsnâaşerî müelliflerinin başta tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm olmak üzere çeşitli İslâmî ilimlere dair telif ettikleri eserlerden oluşur. Bir taraftan giderek belirginleşen siyasî anlayışların akîdeleştirilmesi ve bunların dinin ana kaynağını oluşturan Kur'an'la temellendirilmesi, diğer taraftan bu ilâhî kitabın anlaşılması amacıyla çok sayıda tefsir usulü ve tefsir çalışması gerçekleştirilmiştir. Ulûmü'l-Kur'ân konularının her birine dair eser yazan müellifleri ve bunların eserlerini Muhsin el-Emîn kitabında sıralamaktadır (Aʿyânü'ş-Şîʿa, I, 128-130). Doğrudan tefsir kaynaklarıyla ilgili olarak Tefsîrü'l-Ḥasan el-ʿAskerî, Muhammed b. Mes‘ûd el-Ayyâşî'nin Tefsîrü'l-ʿAyyâşî'si, Ali b. İbrâhim el-Kummî'nin Tefsîrü'l-Ḳummî'si, Ebû Ca‘fer et-Tûsî'nin et-Tibyân'ı ve Tabersî'nin Mecmaʿu'l-beyân'ı klasik dönemde en çok ilgi görmüş olanlardandır (geniş bilgi için bk. M. Hüseyin ez-Zehebî, II, 42-234). Hemen her asırda örnekleri bulunan İsnâaşerî tefsirlerine dair Muhammed Ali Ayâzî, Arapça ve Farsça kaleme alınmış kırk kadar tefsir çalışmasını kaydetmiş (el-Müfessirûn, s. 827-829), bunların müelliflerini ve takip ettikleri usulleri geniş şekilde tanıtmıştır (a.g.e., tür.yer.). Ayâzî'nin

listesinde yer alan son dönem tefsirlerinden Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî'nin el-Mîzân, Muhammed b. Habîb es-Sebzevârî'nin el-Cedîd fî tefsîri'l-Ḳurʾân, Muhammed Takī el-Müderrisî'nin Min hüda'l-Ḳurʾân, Muhammed Hüseyin Fazlullah'ın Min vaḥyi'l-Ḳurʾân ve Hâşimî Refsencânî'nin Tefsîr-i Râhnümâ adlı eserleriyle Ayâzî'nin listesinde bulunmayan, Mekârim-i Şîrâzî'nin nezâretinde bir heyet tarafından yirmi yedi cilt olarak telif edilen Tefsîr-i Numûne'nin (Tahran 1374) isimlerini ayrıca anmak gerekir. Bu eserlerde, rivayet ağırlıklı olanlarda daha fazla olmak üzere âyetler on iki imamdan nakledilen sözlerle açıklanmış, âyetlerin tefsiri sırasında İsnâaşerî anlayışının pekiştirilmesi istikametinde bir yol takip edilmiştir.

Hz. Peygamber'le birlikte on iki imamın söz, fiil ve takrirlerini de hadis kabul eden İsnâaşeriyye müellifleri ilk dönemlerden itibaren çeşitli rivayetleri toplamaya başlamış ve hadis koleksiyonları ile usul ve ricâl kitapları telif etmişlerdir. Hz. Ali'den on birinci imam Hasan el-Askerî'ye kadar derlenen hadis mecmuaları kabarık bir sayıya ulaşmış, bunlardan yararlanarak IV-V. (X-XI.) yüzyıllarda Sünnîler'de Kütüb-i Sitte'nin önemine sahip dört temel hadis mecmuası ortaya konulmuştur. Küleynî'nin el-Kâfî, İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin Men lâ yaḥḍuruhü'l-faḳīh, Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin Tehẕîbü'l-aḥkâm ile bunun ihtisarı mahiyetindeki el-İstibṣâr'ından oluşan ve "kütüb-i erbaa" diye anılan bu eserler üzerine pek çok şerh, hâşiye ve ta'lik yazılmıştır (geniş bilgi için bk. Aʿyânü'ş-Şîʿa, I, 144-148). Bunlardan başka fakihler tarafından sıkça kullanılan üç hadis külliyatının ilki Feyz-i Kâşânî'nin el-Vâfî, ikincisi Hür el-Âmilî'nin Vesâʾilü'ş-Şîʿa ilâ taḥṣîli mesâʾili'ş-şerîʿa, üçüncüsü de Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin Şiî müelliflerine ait 400 kadar eserdeki rivayetleri bir araya getirdiği ansiklopedik Biḥârü'l-envâr adlı çalışmasıdır (eserler için bk. DİA, XV, 39). Hadis usulü konusunda Ahmed b. Mûsâ b. Ca'fer, Ali b. Abdülhamîd el-Hasenî, Hüseyin b. Abdüssamed el-Hârisî, Hasan b. Şehîd-i Sânî, Bahâeddin el-Âmilî gibi müellifler çeşitli eserler meydana getirmişlerdir (Aʿyânü'ş-Şîʿa, I, 148-149). İlm-i ricâl alanında da birçok çalışma yapılmış olup günümüze intikal edenler arasında Keşşî'nin Sünnî ve Şiî râvileri ihtiva eden Maʿrifetü'n-nâḳılîn, Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin aynı kitaptan Sünnî râvileri çıkararak oluşturduğu İḫtiyâru maʿrifeti'r-ricâl, yine Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin kaleme aldığı Ricâlü'ṭ-Ṭûsî ve Ahmed b. Ali en-Necâşî'nin Kitâbü'r-Ricâl adlı eserleri zikredilebilir (Hasan es-Sadr, eş-Şîʿa

ve fünûnü’l-İslâm, s. 41-42). Bunlara, XX. yüzyıl âlimlerinden Abdullah Mâmekānî’nin Tenḳīḥu’l maḳāl fî aḥvâli’r-ricâl’i ile (I, Necef 1349; II, Necef 1352) Ebü’l-Kāsım Hûyî’nin yirmi üç ciltlik Muʿcemü ricâli’l-ḥadîs̱’ini (Beyrut 1989) eklemek mümkündür.

İsnâaşeriyye ulemâsı fıkıh ve fıkıh usulü sahasında da zengin bir literatür oluşturmuştur. İmamların fıkıh meseleleriyle ilgili sözleri erken dönemlerden itibaren hadis cüzleri olarak derlenmiş, gaybetü’s-suğrâ döneminde (874-941) fürû-i dînden bahseden eserler hadis mecmualarından ayrılmaya başlamış ve IV. (X.) yüzyıldan itibaren de müstakil eserler meydana getirilmiştir. Nitekim kütüb-i erbaa, el-Kâfî’nin akaide ayrılan bölümü hariç fıkıh konularına göre düzenlenmiştir. Bu arada Şeyh Müfîd ve öğrencisi Şerîf el-Murtazâ gibi âlimlerle birlikte fıkıh usulü belirgin bir canlılığa kavuşmuş, Ebû Ca‘fer et-Tûsî bu alanda önemli eserler kaleme almıştır. Onun fürû-i fıkha dair el-Mebsûṭ’u (Tahran 1387, 1393) ve usûl-i fıkıhla ilgili ʿUddetü’l-uṣûl’ü (Necef 1983) çok rağbet görmüştür. Muhakkık el-Hillî’nin kendinden önceki âlimlerin yazdığı fıkıh eserlerini yeniden tasnif ederek meydana getirdiği Şerâʾiʿu’l-İslâm adlı eseri (Kalküta 1839; Tahran 1267, 1271, 1274, 1275) uzun müddet medreselerde okutulmuş, İbnü’l-Mutahhar el-Hillî’nin pek çok baskısı yapılan (Tahran 1303, 1307, 1318, 1330) Tebṣıratü’l-müteʿallimîn fî aḥkâmi’d-dîn’i de temel kaynaklardan biri olarak kullanılmıştır. Fıkıh tarihi alanında önemli yerleri olan Şehîd-i Evvel, Şehîd-i Sânî, Ahmed b. Muhammed el-Erdebîlî, Muhakkık-ı Sânî, Muhammed Emîn elEsterâbâdî, Muhammed Bâkır Bihbehânî ve Şeyh Murtazâ el-Ensârî gibi âlimler usul ve fürûa dair birçok eser telif etmişlerdir. Günümüz Ca‘ferî âlimlerinden Hüseyin Müderrisî Tabâtabâî kitabında başlangıçtan Humeynî’ye kadar 1177 fakih zikretmiş ve bunların usul ve fürûa ait eserlerini tanıtmıştır (Muḳaddimeî ber Fıḳh-ı Şîʿa, Meşhed 1368). Diğer taraftan merciiyyet müessesesinin gelişmesiyle birlikte müctehidler mukallidleri için İslâm ilmihali niteliğinde çalışmalar yapmışlardır. Genellikle “risâle”, “fetâvâ” ve “tavzîhu’l-mesâil” gibi adlarla anılan bu eserler ayrı bir literatür oluşturmuştur. Bunun yanında Muhammed Cevâd el-Mağniyye’nin, Ca‘ferî fıkhındaki ictihadların dört Sünnî fıkıh mezhebinden birine tekabül ettiğini göstermek amacıyla kaleme aldığı el-Fıḳh ʿalâ mez̠âhibi’l-ḫams ile (Beyrut 1982)

Ca‘ferî fıkhına giriş mahiyetindeki Ebü’l-Fazl Ezzatî’nin An Introduction to Shi’i Islamic Law and Jurisprudence (Lahore 1976) adlı çalışmasına da işaret edilebilir (ayrıca bk. CA‘FERİYYE).

Akaid ve kelâm sahasında İmâmiyye Şîası’na dair günümüze ulaşmayan ilk çalışmalar bir yana Küleynî’ye ait el-Kâfî’nin ilk kitabı ile Şeyh Sadûk’un Risâletü’l-iʿtiḳādât’ını (Necef 1343; Türkçe trc. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1978) en eski kaynaklar olarak zikretmek gerekir. Şeyh Sadûk’un öğrencisi Şeyh Müfîd’in, hocasının adı geçen eserinin şerhi olan Taṣḥîḥu’l-iʿtiḳād ile İmâmiyye Şîası’nın diğer mezhepler karşısındaki durumunu ele aldığı Evâʾilü’l-maḳālât’ının ayrı bir önemi vardır. Bu iki eser Hibetüddin eş-Şehristânî tarafından bir arada neşredilmiştir (Tebriz 1363-1364). Şeyh Müfîd ile başlayan sistematik kelâmî eserler daha sonraki âlimler tarafından devam ettirilmiştir. Bu çerçevede, Şîa kelâmının imâmet konusu hariç Mu‘tezilî karakterde seyretmesinin öncülerinden Muhammed b. Ali el-Kerâcikî’nin Kenzü’l-fevâʾid (nşr. Şeyh Abdullah Ni‘me, Kum 1410), Ebû Ca‘fer et-Tûsî’nin el-İḳtiṣâd (Necef 1399/1979), Meysem b. Ali el-Bahrânî’nin Ḳavâʿidü’l-merâm fî ʿilmi’l-kelâm (nşr. Ahmed el-Hüseynî, Kum 1406), İbnü’l-Mutahhar el-Hillî’nin, Nasîrüddîn-i Tûsî’nin Tecrîdü’l-iʿtiḳād’ına yazdığı şerh olup ilim havzalarında ders kitabı olarak okutulan Keşfü’l-murâd fî şerḥi Tecrîdi’l-iʿtiḳād (Kum 1377), Mikdâd b. Abdullah es-Süyûrî’nin İrşâdü’ṭ-ṭâlibîn (nşr. Mehdî er-Recâî, Kum 1405) ve Feyz-i Kâşânî’nin, konuları âyetler ve imamlardan nakledilen rivayetlerle temellendirerek kaleme aldığı ʿİlmü’l-yaḳīn (I-II, Kum 1400/1358 hş.) adlı eserleri zikredilebilir. Günümüzde kelâm konularına dair yapılan çalışmalar arasında Muhammed Rızâ el-Muzaffer’in ʿAḳāʾidü’l-İmâmiyye’siyle (el-Mektebetü’l-İslâmiyyetü’l-kübrâ, ts.; T. trc. Abdülbaki Gölpınarlı, Şîa İnançları, İstanbul 1978) İbrâhim el-Mûsevî ez-Zencânî’nin birçok baskısı yapılan ʿAḳāʾidü’l - İmâmiyyeti’l - İs̱nâʿaşeriyye’si (Kum 1363; Beyrut 1402/1982) önemli sayılmıştır.

İsnâaşeriyye âlimleri temel İslâmî ilimlerden başka felsefe, tasavvuf, tarih, coğrafya, edebiyat, eğitim, astronomi gibi ilimlere dair geniş bir literatür meydana getirmiş olup bunlar biyografik ve bibliyografik eserlerde tanıtılmaktadır. Meselâ klasik dönemden Ebû Ca‘fer et-Tûsî, el-Fihrist adlı eserinde (Beyrut 1403/1983) kendi zamanına kadar gelen 909, modern dönemden Muhsin el-Emîn ise Aʿyânü’ş-Şîʿa’da yaklaşık 13.000 âlimden

ve bunların eserlerinden bahsetmektedir. Ayrıca İmâmiyye Şîası âlimlerinin İslâmî ilimlerle ilgili telifatını Hasan es-Sadr Teʾsîsü'ş-Şîʿa li-ʿulûmi'l-İslâm adlı eserinde etraflıca ele almıştır. Her biri müstakil bir ilim dalıyla ilgili olmak üzere kitabını on dört bölüme ayıran Sadr her bölümü üç kısma ayırmış olup bunlarda söz konusu ilmin kurucusunu, bu alanda ilk eser veren Şiî müelliflerini ve ilk dönem Şiî âlimlerinin yaptığı çalışmaları zikretmektedir. Kitabın, temel İslâmî ilimleri Şiîler'in kurduğu iddiasını temellendirmek amacıyla Cemel ve Sıffîn savaşlarında Hz. Ali'nin yanında yer alan bazı âlim sahâbîlere Şiî kimliği nisbet etmek gibi ideolojik bir yönü varsa da büyük öneme sahip olduğu şüphesizdir. Müellif bu eserini eş-Şîʿa ve fünûnü'l-İslâm adıyla ihtisar etmiştir. Seyyid Âsâr Abbas Rızvî de eserinin girişinde İsnâaşeriyye Şiîliği'nin tefsir, hadis, fıkıh, kelâm gibi temel İslâmî ilimlere dair ortaya koyduğu çalışmaları başlangıçtan X. (XVI.) yüzyıla kadar sıralamaktadır (A Socio-Intellectual History, I, 94-137). İmâmiyye müelliflerinin eserlerini tanıtan en hacimli kitap ise Âgā Büzürg-i Tahrânî'nin eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa'sıdır. Yirmi beş cilt olarak basılan kitapta (Necef-Tahran 1355-1398; Beyrut 1403/1983) 53.510 eser tanıtılmaktadır. İsnâaşerî müelliflerince hazırlanan ansiklopedilerden Ahmed Sadr, Kâmurân Fânî, Bahâeddin Hürremşâhî'nin editörlüğünde yayımlanan Farsça Dâʾiretü'l-maʿârif-i Teşeyyuʿ altı cilt halinde basılmıştır (Tahran 1369-1376). Hasan el-Emîn tarafından neşredilen beş ciltlik Dâʾiretü'l - maʿârifi'l - İslâmiyyeti'ş - Şîʿiyye ile (Beyrut 1410/1990) Muhammed Hüseyin el-Hâirî'nin on sekiz cilt halinde kaleme aldığı Dâʾiretü'l-maʿârifi'ş-Şîʿiyyeti'l-ʿâmme (Beyrut 1413/1993) adlı Arapça ansiklopediler ise kolektif bir çalışmanın ürünü olmadıkları için öncekinin çok gerisinde kalmıştır. Ayrıca Şiî kültürüne ağırlık veren Dâʾiretü'l-maʿârif-i Büzürg-i İslâmî'yi de burada zikretmek gerekir. Kâzım Mûsevî Bücnûrdî'nin baş editörlüğünü yaptığı, Tahran'da neşredilen bu ansiklopedi titiz bir çalışmanın ürünüdür.

İsnâaşeriyye'nin başlangıçta siyasî sebeplerle ortaya çıkmasına rağmen giderek inanç ve ibadet konularında kendine has anlayış ve fikirler benimsemesi başta Ehl-i sünnet olmak üzere diğer kesimlerin dikkatini çekmiş, hakkında birtakım reddiyeler kaleme alınmış, böylece ayrı bir literatür oluşmuştur. Kâtib Çelebi, ilk dönem Mu'tezile âlimlerinden Bişr b. Mu'temir'in er-Red ʿale'r-Râfıża adlı bir eserinden bahsediyorsa da (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 554) bu kitap günümüze kadar gelmemiştir. Zamanımıza

intikal eden ilk reddiyelerden biri yine bir Mu‘tezile âlimi olan Câhiz’in el-ʿOs̱mâniyye’sidir. Şîa’nın, Hz. Ali’nin Resûlullah’tan sonra en faziletli kişi olduğu yolundaki görüşünün reddedilip ilk üç halifenin savunulduğu kitap Abdüsselâm Muhammed Hârûn tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1374/1955). İsnâaşeriyye’ye yönelik eleştiriler içeren eserler daha çok Ehl-i sünnet âlimlerince kaleme alınmıştır. Bu âlimler, ya telif ettikleri diğer eserlerin içinde veya müstakil kitaplar hazırlayarak söz konusu grubu tenkit etmişlerdir. İbn Abdürabbih’in el-ʿİḳdü’l-ferîd’de, İbn Hazm’ın el-Faṣl’da, Ahmed Emîn’in Fecrü’l-İslâm, Ḍuḥa’l-İslâm ve Ẓuhrü’l-İslâm’da Şîa’ya yönelik eleştirileri birinci türe örnek teşkil eder. Ayrıca burada kelâma dair kaynakları da hatırlatmak gerekir. Muhtemelen IV. (X.) yüzyıldan itibaren kaleme alınan Sünnî kelâm eserlerindeki imâmet bahisleri, aşırı Şiî fırkalarla birlikte daha çok İsnâaşeriyye’nin siyasî görüşlerinin tenkidi mahiyetindedir. İsnâaşeriyye’yi reddetmek amacıyla yazılan müstakil eserlerden bazıları oldukça şöhret bulmuştur. İbn Hacer el-Heytemî’nin eṣ-Ṣavâʿiḳu’l-muḥriḳa adlı eseri (Kahire 1308; T. trc. Hasib Seven, İstanbul 1990) Osmanlı âlimlerince ilgi görmüş olup bazı yazma nüshaları İstanbul kütüphanelerinde mevcuttur (Millet Ktp., nr. 1170; Beyazıt Devlet Ktp., nr. 9155). Bu alanın en meşhur kitabı ise İmâmiyye’nin yegâne hak mezhep olduğunu iddia eden İbnü’l-Mutahhar el-Hillî’nin Minhâcü’l-kerâme’sini eleştirmek amacıyla İbn Teymiyye tarafından kaleme alınan Minhâcü’s-sünne’dir. Birkaç defa basılan bu hacimli esere (meselâ Bulak 1321-1322; nşr. M. Reşâd Sâlim, Kahire 1409/1989) Muhammed Mehdî el-Kazvînî Minhâcü’ş-şerîʿa fi’r-red ʿalâ İbn Teymiyye adıyla bir reddiye yazmışsa da (Necef 1346) bu çalışma yetersiz kalmıştır. Abdülazîz ed-Dihlevî’nin Tuḥfe-i İs̱nâ ʿAşeriyye’si bilhassa Hint alt kıtasında çok yayılmış, eser daha sonra Mahmûd Şükrî el-Âlûsî tarafından ihtisar edilerek Arapça’ya çevrilmiştir (Muḫtaṣarü’t-Tuḥfeti’l-İs̱nâʿaşeriyye, Kahire 1387). Diğer bir reddiye Mûsâ Cârullah’ın el-Veşîʿa fî naḳżi ʿaḳāʾidi’ş-Şîʿa’sı

olup (Kahire 1403) müellifin İran ve Irak’a yaptığı seyahatlerden sonra kaleme aldığı eser, Şîa’nın Ehl-i sünnet’ten ayrıldığı itikadî ve fıkhî konuların tenkidini içermektedir. Esere İmâmiyye âlimi Muhsin el-Emîn Naḳżü’l-veşîʿa ev eş-Şîʿa beyne’l-ḥaḳāʾiḳ ve’l-evhâm adıyla bir reddiye yazmıştır (Beyrut 1403/1983). Ayrıca İmâmiyye’nin imâmet, Kur’an, sünnet, Ehl-i beyt, takıyye vb. konulardaki görüşlerinin her biriyle ilgili müstakil eserler yazan ve bunlardan bazılarının birçok baskısı yapılan

(meselâ bk. eş-Şîʿa ve’s-Sünne, Lahor 1404/1984, 23. baskı) İhsan İlâhî Zahîr’i de zikretmek gerekir. Öte yandan 1979’da İran’daki İslâm devriminden sonra İran Şiîleri’nin görüşlerini reddetmeye yönelik birçok kitap hazırlanmıştır. Gerek müstakil eserler gerekse çeşitli kitapların içinde ayrı bölümler halinde İsnâaşeriyye Şîası’nı reddeden âlimler ve bunların çalışmaları ile söz konusu eserlerde ileri sürülen görüşlerin değerlendirilmesi Abdülhüseyin Ahmed el-Emînî’nin el-Ġadîr adlı hacimli kitabı içinde yer almaktadır (III, 77-333). Kendisi de el-Ḥuṭûṭü’l-ʿarîża (Kahire 1407) adıyla bir reddiye yazan Muhibbüddin el-Hatîb, bu hususta kaleme alınan eserlerin bir kısmını Muḫtaṣarü’t - Tuḥfeti’l - İs̱nâʿaşeriyye’nin (Kahire 1387) mukaddimesinde zikretmektedir.

İslâm tarihinin ilk dönemlerinden itibaren İsnâaşeriyye’nin önemli bir yerinin bulunması ve belli coğrafyalarda siyasî hâkimiyet kurması dolayısıyla şarkiyatçılar da bu mezhebe ilgi duymuş ve birtakım çalışmalar ortaya koymuşlardır. İsnâaşeriyye Şiîliği hakkında bazı diplomat, seyyah ve tüccarların notlarından oluşan ilk yazılar Safevî Devleti’nin kurulmasından itibaren görülmeye başlamış, XIX. yüzyılda Joseph Arthur, James Morier, Gobineau, Alfred von Kremer gibi yazarlar önemli bilgiler aktarmışlardır. Bu yüzyılın ikinci yarısından sonra bazı İmâmiyye âlimlerinin eserlerinin neşriyle birlikte daha sağlıklı bilgiler ortaya çıkmış, ardından Ignaz Goldziher, Louis Massignon ve Rudolf Strothmann gibi âlimler değerli eserler meydana getirmişlerdir (bu tür çalışmalar için bk. Kohlberg, s. 31-44). Bunların içinde, uzun süre Şiî bölgesinde kalıp orijinal kaynakları incelemek suretiyle titiz bir çalışma yapan Dwight M. Donaldson’un The Shi’ite Religion adlı eserini ayrıca zikretmek gerekir (London 1933). Arapça’ya da çevrilen kitap (ʿAḳīdetü’ş-Şîʿa, trc. A. M., Kahire 1946; Beyrut 1410/1990) derli toplu bilgiler ihtiva etmektedir. Batı’da Henry E. Corbin ve Wilferd Madelung gibi şarkiyatçılar konuyla ilgili araştırmalarına devam ederken İran’da İslâm Cumhuriyeti’nin kurulduğu 1979 yılından sonra âdeta bir yayın patlaması olmuş, kitap, makale ve tez çalışması olarak birçok araştırma yapılmıştır. Bu çalışmalarda İran’ın geçmişiyle İsnâaşeriyye Şiîliği’nin imâmet, gaybet, ictihad, merci-i taklîd, velâyet-i fakīh gibi konularına ağırlık verilmiştir. Bu çalışmaları gerçekleştiren ilim adamları içinde N. Calder, J. Calmard, Etan Kohlberg, A. J. Newman, Abdülazîz Abdülhüseyin Sachedina’nın isimlerini zikretmek gerekir (M. Ali Amir-Moezzi - Sabine Schmidtke, CCLXXXV/1 [1997], s. 74-77).

İsnâaşeriyye'nin çeşitli bölgelerdeki mensuplarından bahseden eserlerden John Norman Hollister'nin The Shi'a of India'sı ile (London 1979) Seyyid Âsâr Abbas Rizvî'nin A Socio-Intellectual History of the Isnā 'Asharī Shī'is in India'sı (I-II, Canberra 1986) Hindistan'daki İsnâaşerî Şiîliği hakkında geniş bilgiler içermektedir. Shi'ism and Social Protest adlı kitapta ise (ed. Juan R. I. Cole - Nikki R. Keddie, New Haven-London 1986) mezhebin İran, Irak, Afganistan, Bahreyn, Suudi Arabistan ve Lübnan gibi ülkelerdeki durumuyla ilgili olarak kaleme alınan makaleler toplanmıştır. Ayrıca Irak Şiî hareketlerinden söz eden Joyce N. Wiley'in The Islamic Movement of Iraqi Shi'as (Colorado 1992) ve Nakash Yizthak'ın The Shi'is of Iraq (New Jersey 1994) adlı eserleri de burada kaydedilmelidir.

Türkiye'de de İmâmiyye Şîası'na dair birtakım çalışmalar yapılmıştır. Bu hususta ilk akla gelen isimlerden biri kendisi de aynı mezhebe mensup olan Abdülbaki Gölpınarlı'dır. Gölpınarlı Mü'minlerin Emiri Hz. Ali (İstanbul 1978); Ondört Masum: Hz. Peygamber, Hz. Fâtıma ve Oniki İmâm (İstanbul 1979); Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik (İstanbul 1979) adıyla üç önemli eser telif etmiş, Hz. Ali'ye atfedilen Nehcü'l-belâġa'yı Türkçe'ye çevirmiştir (İmâm-ı Ali Buyruğu: Nahc al-balâga, Hutbeleri, Mektupları, Hikmetleri ve Şiirleri, İstanbul 1958). Bunun yanında Muhammed Hüseyin Kâşifülgıtâ'dan tercüme ettiği Ca'ferî Mezhebi ve Esasları, Yeryüzü ve Hüseyn'in Toprağı ile (İstanbul 1960) Muhammed Rızâ el-Muzaffer'den çevirdiği Şîa İnançları da (İstanbul 1978) kayda değer kitaplardır. Türkiye'de Hüseyin Yeşil, Selahattin Özgündüz, Şir Ali Bayat, Bayram Ali Tunç gibi İsnâaşeriyye mensuplarının Ca'ferî fıkhına göre bazı ibadetlerle ilgili olarak yaptıkları amatör çalışmalar da mevcuttur. Üniversitelerde de mezhebin tarihi, inanç ve ibadetine dair yüksek lisans ve doktora seviyesinde çalışmalar gerçekleştirilmiştir. İlyas Üzüm'ün İnanç Esasları Açısından Türkiye'de Ca'ferîlik (1993, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Mazlum Uyar'ın İmâmiyye Şiası'nda Ahbârîlik (1996, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) adlı doktora tezleri bunlar arasında sayılabilir.

Kendileri de İsnâaşerî oldukları halde mezhebi sorgulayan âlimlerden Mûsâ el-Mûsevî ile Ahmed el-Kâtib de bazı çalışmalar yapmışlardır. Mûsâ el-Mûsevî, eş-Şî' a ve't-taṣḥîḥ ile (Los Angeles 1987) eş-Ṣarḥatü'l-kübrâ (Los

Angeles 1991) adlı eserlerinde İsnâaşeriyye Şiîliği'nin imamlar döneminde yaygın İslâmî anlayışa yakın bir çizgiye sahipken zamanla bozularak başta imâmet olmak üzere takıyye, gaybet, rec'at, bedâ, humus, ezan gibi konularda aslî hüviyetini kaybettiğini ileri sürmektedir (kitaplar ve muhtevaları için bk. Üzüm, sy. 1 [1997], s. 196-202). Ahmed el-Kâtib, Teṭavvurü'l-fikri's-siyâsî eş-Şîʿî mine'ş-şûrâ ilâ velâyeti'l-faḳīh (London 1997) isimli çalışmasında aynı sorgulamayı mezhebin siyasî düşüncesi hakkında yaparak zaman içinde bu konudaki kırılmaları göstermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 223-227; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 554; Browne, LHP, I, 207-235; Storey, Persian Literature, IV, 353-411; Brockelmann, GAL, I, 195-197; II, 211-214; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Kahire 1381/1961, II, 42-234; Sezgin, GAS, I, 524-552; Nebîle Abdülmün'im Dâvûd, Neşʾetü'ş-Şîʿati'l-İmâmiyye, Bağdad 1968, s. 3-12; Habîbullah Azîmî, Fihristi Nüsḫâ-yı Ḫaṭṭî-yi Kitâbḫâne-i Millî-yi Îrân, Tahran 1977; Hasan es-Sadr, Teʾsîsü'ş-Şîʿa li-ʿulûmi'l-İslâm, Beyrut 1401/1981; a.mlf., eş-Şîʿa ve fünûnü'l-İslâm, Beyrut, ts. (Matbaatü'l-keffâh), s. 41-42; Aʿyânü'ş-Şîʿa, I, 121-194; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ tesânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, I, 113-119; II, 319-341; Y. M. Nawabi, A Bibliography of Iran, Tehran 1984; I. P. Petrushevsky, Islam in Iran (trc. H. Evans), London 1985; S. A. A. Rizvi, A Socio-Intellectual History of the Isnā 'Asharī Shī'is in India, Canberra 1986, I, 94-137; E. Kohlberg, "Western Studies of Shi'a Islam", Shi'ism, Resistance and Revolution (ed. M. Kramer), London 1987, s. 31-44; Abdülhüseyin Ahmed el-Emînî, el-Ġadîr fi'l-Kitâb ve's-Sünne, Tahran 1366 hş., III, 77-333; Wahid Akhtar, The Early Imāmiyyah Shi'ite Thinkers, New Delhi 1988; a.mlf., "Major Shi'i Thinkers of the Fifth / Eleventh Century", al-Tawhid, IV/4, Tehran 1987, s. 97-114; Şahruh Ahavi, İran'da Din ve Siyaset (trc. Selahattin Ayaz), İstanbul 1990,

s. 94-103; I. K. A. Howard, "Shīʿī Theological Literature", Religion, Learning and Science in the ʿAbbasid Period (ed. M. J. L. Young v.dğr.),

Cambridge 1990, s. 16-32; Ca‘fer es-Sübhânî, Buḥûs̱ fi’l-milel ve’n-niḥal, Kum 1413, VI, 525-603; Mohammed Haroon, Muslims of India, Delhi 1992, s. 37; S. R. Silverburg, Middle East Bibliography, London 1992, s. 174-185; R. Strijp, Cultural Antropology of the Middle East, Leiden 1992, s. 38-40; M. Ali Ayâzî, el-Müfessirûn, Tahran 1373 hş., tür.yer.; W. Madelung, “Some Notes on Non-Ismāīlī Shi’ism in the Magrib”, St.I, XLIV (1976), s. 87-97; M. Ali Amir-Moezzi - Sabine Schmidtke, “Twelver-Shī’itte Resources in Europe”, JA, CCLXXXV/1 (1997), s. 73-122; İlyas Üzüm, “Sünnîlikten Şiîliğe, Şiîlikten Sünnîliğe Geçen İki Müellif ve Eserleri”, İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 1, İstanbul 1997, s. 189-202; Ebü’l-Kāsım Gürcî, “Uṣûlü’l-fıḳh”, Dâʾiretü’l-maʿârifi’l-İslâmiyyeti’ş-Şîʿiyye, Beyrut 1410/1990, IV, 112-126; M. Yaşar Kandemir, “Hadis”, DİA, XV, 38-40.

İlyas Üzüm

İSNAD

(الإسناد)

Terkibi oluşturan müsnedle müsnedün ileyh arasındaki ilişkiyi belirten meânî terimi.

Sözlükte “dayamak, anlam yüklemek, anlam nisbet etmek” mânasına gelen isnâd, terkiplerle onların anlamlarını ve terkibi oluşturan unsurlar arasındaki karşılıklı ilişkiyi konu edinmesi sebebiyle meânî ilminin temelini oluşturur. Klasik nahiv eserlerinde isnad ve isnâd ileyh aynı mânada kullanılmış ve ismin ayırt edici vasfı olarak zikredilmiştir; daha sonra ise sadece isnad denilmiştir. Meânî ilminde isnad, müsnedle (yüklem) müsnedün ileyh (özne) arasındaki illiyet belirtmeyen yoruma dayalı anlam ilişkisini ifade eder. “İki kelime veya terkip arasında tam bir anlam bildiren ilişki” olarak da tanımlanan isnâd, müsned ve müsnedün ileyh olmak üzere iki temel unsurdan oluşur. Bunlarla ilgili yan öğelere “kayıt” (müteallik̇) adı verilir.

İsnadın beş unsuru vardır. 1. Müsnedün ileyh. Kendisine bir anlam yüklenen isim, özne. 2. Müsned. Bir isme izâfe edilen anlam, yüklem; bir isim veya fiil olabilir. 3. İsnad. Müsned ve müsnedün ileyh arasındaki olumlu veya olumsuz ilişki. 4. Müteallikāt (kayıtlar). İzâfet terkibi, sıfat terkibi ve şart cümlesi gibi müsned ve müsnedün ileyhe bağımlı unsurlardır. İsnadın kayıtları ise müsned ve müsnedün ileyh hükmî kelime (tam veya nâkıs mürekkeb ya da i‘rabdan mahalli olan cümle veya sıfat ve izâfet terkibi) olduğu zaman ortaya çıkar. 5. Fâide. İsnadın ortaya çıkardığı yeni anlam.

İsnad kavramının kaynağı Arap dil biliminin ilk ustası sayılan Halîl b. Ahmed’e kadar götürülmektedir. Halîl b. Ahmed sened ve müsned diye iki kavramdan söz etmiş ve, “Kelâm sened ve müsnedden ibarettir” demiştir (Lisânü’l-ʿArab, “snd” md.). Halîl’in müsned yerine müsnedün ileyh kavramını kullandığı da rivayet edilir. Sîbeveyhi de müsned ve müsnedün ileyhten bahsetmiş ve söz dizimini göz önüne alarak müsnedle cümlenin ilk öğesini (müsnedün ileyh), müsnedün ileyh ile ikinci öğesini (müsned)

kastetmiş, bu iki unsurun birbirinden ayrı olarak var olamayacağını, mânanın sadece isme yükleneceğini ifade etmiştir (Kitâbü Sîbeveyhi, I, 23-24; II, 78, 126). Sîbeveyhi, böylece dilin isnada dayalı keşfedilebilir formel bir yapısı olduğunu ve bu yapının tahlili sayesinde dil olgusunun açıklanabileceğini, yapısalcılığın temsilcisi olarak bilinen Ferdinand de Saussure'den çok önce ortaya atan dil bilimcidir. Ancak ne Halîl b. Ahmed ne de Sîbeveyhi isnad terimine yer vermiş, günümüzdeki anlamıyla bu terim X. (XVI.) yüzyılda kullanılmaya başlanmıştır. Sîbeveyhi'nin çizgisini geliştirerek devam ettiren Müberred'e göre şart cümlesinde hem şart hem ceza (cevap) kısmı isnad içerir. Daha sonraki dönemlerde isnad kuramının şart cümlesine uygulanması, şart cümlesini şart ve cezadan oluşan tek bir cümle sayan ve isnadı ceza cümlesine has kabul edenler tarafından itiraza uğramıştır. Ebû Saîd es-Sîrâfî, İbn Cinnî, Abdülkāhir el-Cürcânî, Zemahşerî, İbnü'l-Enbârî, Ebü'l-Bekā İbn Yaîş, Ebû Ya'kūb es-Sekkâkî, Hatîb el-Kazvînî, Teftâzânî gibi dil ve belâgat âlimleri tarafından geliştirilen isnad kuramını nahivciler ve mantıkçılar daha çok formel açıdan tahlil ederken belâgatçılar meseleye yorum açısından bakmışlardır.

İsnad, nahiv ilminin temel yaklaşımını yansıtan "amel" kavramının karşılığı ve tamamlayıcısıdır; sadece Arapça'ya has bir özellik olmayıp bütün diller için geçerli yapısal bir ilişkidir. Buna karşılık amel kuramı Arapça'ya hastır. Tefsirî bir ilişkiyi ifade eden isnad, bir illiyet ilişkisi olmaması yönüyle de amel ilişkisinden ayrılır. Amel, Arap diline has lafzî olguları sebep-sonuç ilişkisi bağlamında açıklamak, isnad ise genel olarak bütün dillerde mâna seviyesindeki ilişkileri açıklamak için kullanılır. Lafız seviyesinde illiyet yararlı bir açıklama modeli olduğu halde mâna seviyesinde buna yer verilmez. Batı ve Doğu dil bilimi teorilerinde mâna seviyesinde sebep-sonuç ilişkilerine dayalı açıklama modelleri yerine tefsirî açıklama modelleri kullanılır.

Farklı bağlamlarda isnad çeşitli şekillerde tasnif edilmiştir. Fiilin gerçek öznesine isnad edilip edilmemesi açısından isnad mecazi isnad (mecâz-ı aklî) ve hakiki isnad diye ikiye ayrılır. İfadenin beliğ olması maksadıyla bir fiil hakiki fâiline değil vuku bulduğu zamana, mekâna veya fâilin bir öğesine isnad edilebilir. İsnad, olguya uygun olup olmaması bakımından doğru (sâdık), yanlış (hata) ve yalan (kâzip) isnad şeklinde üç kısma ayrılır.

İsnad ayrıca, ifade anında konusunun hariçte var olup olmaması açısından ihbârî ve inşâî diye ikiye ayrılır. İsnadın konusu (medlûl) hariçte ise bu bir haber olup doğru veya yalan olması söz konusudur. İnşâî isnadın konusu kendisiyle ortaya çıktığından yalan ve doğru olması bahis konusu değildir. Soru, emir, nehiy, temenni, nidâ ve dua gibi istek bildiren cümleler inşâî ifadelerdir. Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde hem ihbârî hem inşâî ifadeler yer alır. Kur'an'daki ihbârî ifadelerin ayırt edici özelliği neshe uğrama ihtimalinden uzak olmalarıdır. Çünkü nesih önceki haberin yanlış olması sonucunu doğurur ki böyle bir durum Allah ve Resulü için söz konusu olamaz. Ancak inşâî ifadeler neshe uğrayabilir. Ayrıca fıkıh ilminde insanların ihbârî ve inşâî ifadeleri değerlendirilirken çocuk ya da âkil bâliğ, fâsık veya âdil, müslüman yahut kâfir olmaları önemli rol oynar. Meselâ hem ihbârî hem inşâî bütün ifadeleri hukuken geçerli sayılanlar adalet sahibi olanlardır; buna karşılık çocukların inşâî, kâfirlerin ve fâsıkların ihbârî ifadelerine her zaman itibar edilmez (Karâfî, I, 10-59).

Öte yandan isnad lafzî ve mânevî olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Kelimenin anlamı değil bizzat lafzı müsned olursa bu lafzî isnaddır. "زيد كلمة ثلاثية" (Zeyd üç harfli bir kelimedir) lafzî isnada, "زيد عالم" (Zeyd âlimdir) mânevî isnada örnek teşkil eder. Bununla birlikte isnad denince akla gelen mânevî isnaddır. Muzâfın muzâfün ileyhe ve sıfatın mevsufa nisbet edilmesine "isnâd-ı takyîdî" (terkîb-i takyîdî / mürekkebât-ı takyîdiyye) denir. Bu isnad terkîb-i isnâdînin (cümle) aksine tam bir anlam bildirmez.

Şart cümlesindeki isnadın tahlili dil bilimciler ve mantıkçılar arasında tartışmalara yol açmıştır. Nahivcilere göre şart cümlesinde isnad cevapta (ceza) ortaya

çıkar, şart onun bir kaydından ibarettir. Mantıkçılara göre ise bu tür isnad cevabın husulünü şartın gerçekleşmesine bağlama işlevi görür. Şart ve cevapta müsned ve müsnedün ileyh ne hakiki ne de hükmî kelime sayılır. Çünkü isnâd-ı şartîde amaç bir hükmün diğer bir hükme nisbet edilmesidir. Bu durumda hüküm ayrıntılı bir şekilde ifade edildiğinden konuşanın amacı göz önünde bulundurularak isnadın tarafları tesbit edilmelidir.

İsâmüddin el-İsferâyînî, şart cümlesinin cevap cümlesinin tamamının veya sadece müsnedinin kaydı olduğunu belirtir. Şartın cevabın müsnedinin

kaydı olduğuna örnek: “إن جئتني أكرمك” (Eğer bana gelirsen sana ikram ederim). Bu açık ifadesiyle “أكرمك على تقدير مجيئتك” (Bana gelmen şartına bağlı olarak sana ikramda bulunurum) demektir. Burada “أكرم” fiili müsned, onun gizli öznesi “أنا” müsnedün ileyh, “على تقدير مجيئتك” müsnedin kaydıdır. Şartın ceza cümlesinin tamamının kaydı olduğuna örnek de”إن كان زيد كابن عمرو فأنا أخ له “ (Eğer Zeyd Amr’ın oğluysa ben onun kardeşiyim) cümlesidir. Buradaki kayıt fiile veya şibh-i fiile değil bizzat isnadadır. Bu yaklaşım, kendisine isnadda bulunulmasının ismin ayırt edici özelliklerinden kabul edilmesi ve mürekkebin sadece iki isimden veya bir fiil ve isimden teşekkül edebileceği yaklaşımı ile de uygunluk gösterir. İsâmüddin’e göre şart cümleleri ceza cümlelerinden ayrı olarak tek başlarına değerlendirilecek bağımsız bir yapıya sahip değildir. Ancak bu mantıkçıların yaklaşımı ile uyuşmaz. Mantıkçılara göre şart ve ceza cümleleri başlarına şart edatı geldiğinden dolayı tam birer cümle olmaktan çıkmış, komplike fakat bir tek isnad konumundadır. Buradaki nisbet, şart cümlesinin iki tarafını oluşturan şart ve ceza cümlelerinin içerdiği nisbetlerden ayrı üçüncü bir nisbettir.

Tekil anlamların bir araya gelerek nasıl birleşik mânalar oluşturduğunu açıklamak amacıyla isnad daha geniş kapsamlı bir kuramın esası olarak da kullanılır. Bu kurama göre anlamlı bir cümle veya kelâm sadece isnad sayesinde mümkün olur; kelimeler ve onların mânaları tek başlarına değil, ancak içinde bulundukları sistemin bir parçası olarak ve yerine getirdikleri fonksiyon açısından incelenir. Bu bakış açısına göre isnad kuramı söz dizimi, i‘rab ve iştikak gibi lafzî yapı ve olgularla ilgilenmeyip kelimelerin anlamlarının oluşturduğu karmaşık ilişkiler ağının sistemini keşfetmeyi amaçlar. Bu yapı, müfred veya mürekkep lafızların bir düzen içinde gerçekleşen ilişkilerinin bir sonucudur. Önce bu yapının unsurlarının, daha sonra da aralarındaki ilişkilerin tesbit ve tahlil edilmesi dil biliminin görevidir.

İsnad, genel olarak İslâm âlimlerinin kullandıkları yorum metodunun bir parçasıdır. Bu sebeple isnadın anlaşılması hal, mâna (medlûl) ve vâkıa ilişkisinin nasıl kurulduğunun anlaşılmasına bağlıdır. Yorum, sadece müsned ve müsnedün ileyh arasındaki ilişkiyi ve isnadın yapısını inceleyerek değil daha geniş planda isnad, hal, mâna, vâkıa arasında kurulan ilişkilerin bir sonucu olarak ortaya çıkar.

İsnadın kurulmasının sonucunda ortaya “fâide” denilen yeni bir mâna çıkar. İsnad ihbârî ise (tam mürekkep / cümle) ortaya çıkan mâna tamdır; muhatap müsned ve müsnedün ileyh arasındaki ilişkiyi anlamıştır ve susma konumundadır. Ancak isnad takyîdî ise (nâkıs mürekkep / izâfet ve sıfat terkibi) nâkıs bir mâna ortaya çıkar; çünkü muhatap yeni ve tam bir mâna elde edememiştir. İsnadın doğrudan bildirdiği anlam (fâide) yanında bir de buna bağlı olarak ve gereklilik yoluyla belirttiği mânalar (levâzım) vardır ki buna “fâidenin lâzımı” denir. Meselâ, “Sen okuldan mezun olmuşsun” denildiği zaman muhataba verilen bilgi (fâide) yanında söz sahibinin de bu konuda bilgisinin olduğu muhataba haber verilmiş olmaktadır (fâidenin lâzımı).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “snd” md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 642-646; Sîbeveyhi, Kitâbü Sîbeveyhi (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1977, I, 23-24; II, 78, 126; Ebû Ya‘kūb es-Sekkâkî, Miftâḥu’l-ʿulûm (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1987, s. 163-223; İbn Mâlik et-Tâî, Şerḥu’t-Teshîl (nşr. Abdurrahman es-Seyyid - M. Bedevî el-Mahtûn), Kahire 1410/1990, I, 3-13; Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Âlemü’l-kütüb), I, 10-59; Şürûḥu’t-Telḫîṣ, Beyrut, ts. (Dârü’s-sürûr), I, 190; II, 340; İsnevî, el-Kevkebü’d-dürrî fîmâ yeteḫarrecü ʿale’l-uṣûli’n-naḥviyye mine’l-fürûʿi’l-fıḳhiyye (nşr. M. Hasan Avvâd), Amman 1405/1985, s. 105-114; Teftâzânî, Muḫtaṣarü’l-meʿânî, Kum, ts. (Müessesetü dâri’l-fikr), s. 27-90; a.mlf., el-Muṭavvel, İstanbul 1309, tür.yer.; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Ḥâşiyetü’s-Seyyid ʿale’l-Muṭavvel, İstanbul 1309, tür.yer.; İsâmüddin el-İsferâyînî, el-Aṭvel, İstanbul 1300, tür.yer.; Siyâlkûtî, Siyâlkûtî ʿale’l-Muṭavvel, İstanbul 1310, tür.yer.; Muharrem Efendi, Muḥarrem, İstanbul 1308, I, 35; II, 437-438; G. Bohas v.dğr., The Arabic Linguistic Tradition, New York 1990, s. 118-133; Aryeh Levin, “The Grammatical Terms al-Musnad, al-Musnad Ilayhi and al-Isnad”, JAOS, CI (1981-82), s. 145-165; W. Smyth, “The Canonical Formulation of ‘Ilm al-Balaghah and al-Sakkaki’s Miftah al-Ulum”, Isl., LXXII/1 (1995), s. 7-24.

Recep Şentürk

İSNAD

(الإسناد)

Bir hadisi veya bir sözü ilk söyleyene nisbet etmek için senedinde yer alan râvilerin adlarını zikretme anlamında hadis terimi.

Sözlükte “dayanmak, yaslanmak, itimat etmek” mânasındaki sünûd kökünden türeyen isnâd “temellendirmek, dayamak; sözü söyleyenine kadar ulaştırmak, bir sözün, bir rivayetin geliş yolunu haber vermek, ilk kaynağa kadar götürmek” demektir. Terim olarak, “rivayet için kullanılan lafızlarla râvi veya râvileri anarak hadis metnini ilk söyleyenine ulaştırmak, hadis metnini nakleden râvileri rivayet sırasına göre zikretmek” anlamına gelir. Senedinde herhangi bir kopukluk olmaksızın Hz. Peygamber’e veya bir başkasına nisbetle rivayet edilen söze muttasıl, sadece Resûl-i Ekrem’e nisbet edilen rivayete de merfû denir. Bazı âlimlerin isnadla eş anlamlı olarak kullandıkları sened kelimesi “dayanak, destek, sağlam ve yüksek yer” mânasındadır. Terim olarak ise hadisi birbirinden rivayet ederek daha sonraki nesillere ulaştıran râvilerin alış sırasına göre ve tarih unsuru göz önünde bulundurularak zikredildiği kısımdır: Haddesenâ Muhammed b. Beşşâr kāle haddesenâ Yahyâ b. Saîd kāle haddesenâ Şu‘be kāle haddesenâ Ebü’t-Teyyâh an Enes ani’n-nebiyyi sallallāhü aleyhi ve sellem kāle: “Yessirû velâ tüassirû ve beşşirû velâ tüneffirû” gibi (Buhârî, “ʿİlim”, 11). Resûlullah’ın sözünden önce zikredilen isimler zincirinden oluşan kısım sened, bu kısmı “haddesenâ” ve “kāle” gibi rivayet sözcükleriyle birlikte anarak hadisin metnini Resûlullah’a kadar ulaştırma ve râvileri sırasıyla zikretme işi de isnaddır. Bir sözü ilk söyleyene bu yolla isnad eden kimseye müsnid, hadise müsned denilir. İsnad bazan “sened” anlamında isim, bazan “senedi zikretme” anlamında masdar olarak kullanılır. Muhaddisler, özellikle ilk dönemlerde senedle isnadı farklı mânalarda kullanarak senedin râvilerin isim veya isimlerinden ibaret olduğunu, isnadın ise râvilerin sırasıyla isimlerini “ahberenâ, haddesenâ, enbeenâ, enne, an” gibi özel lafızlarla zikretmek anlamına geldiğini söylemişler, daha sonraki âlimler ise çok defa senedle isnadı aynı mânada kullanmışlardır.

Tarik kelimesi de sened anlamında kullanılmış olup, “Bu hadis yalnız bu tarikten bilinmektedir” denirken onun bu

senedle bilindiği belirtilmek istenir. Senedle tarik birlikte kullanıldığında biri ana senedin yan kolunu veya ana senedin bir râviden sonra kollara ayrılışını ifade eder. Bir hadisin muhtelif tariklerini ortaya koymak için müstakil eserler yazılmış olup bunların ortaya çıkışı tasnif döneminin başlangıcına kadar uzanır. Sünen ve câmi‘ türü eserlerin bir kısmında da bazı hadis metinlerinin çeşitli tariklerinin bir araya getirildiği görülür. Müslim’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inde bunun örnekleri çoktur. Taberânî’nin Ṭuruḳu ḥadîs̱i “men kez̠ebe ʿaleyye müteʿammiden”i (Beyrut 1417/1997), Ebû Nuaym el-İsfahânî’nin Ṭuruḳu ḥadîs̱i “inne li’llâhi tisʿaten ve tisʿîne ismen”i (Medine 1413) ve İbn Hacer el-Askalânî’nin Ṭuruḳu ḥadîs̱i “lâ tesübbû aṣḥâbî”si (Beyrut 1408) bu tür eserlerdendir. Sened anlamına gelen kelimelerden biri de vech olup daha çok bir sahâbîye veya tâbiîye ya da herhangi bir kaynağa ulaşan senedin ileriki tabakalarda ayrıldığı kollardan her birini ifade etmek için kullanılmıştır. Senedle ilgili bir tabir de “evvelü’s-sened”dir; bununla bir eserdeki senedin müellife yakın tarafı kastedilirse de bazan senedin sahâbe tarafına işaret edildiği de olur. Aynı şekilde “âhirü’s-sened” tabiriyle bazan senedin müellife yakın tarafı kastedilse de genellikle senedin sahâbe tarafına işaret edilir. “İntihâü’s-sened” ile senedin sahâbe tarafı, “esnâü’s-sened” ile de senedin orta kısımları anlatılmak istenir.

Tarihçe. İsnadın İslâm öncesi dönemde bazı eserlerle şiirlerin naklinde rastgele kullanıldığı anlaşılmakla beraber onun ilk defa ne zaman, nerede ve kimin tarafından uygulandığı bilinmemektedir. Ancak isnad, hadis kitaplarında kullanıldıktan sonra dinin bir rüknü kabul edilerek önem kazanmıştır (M. Mustafa el-A‘zamî, İlk Devir Hadis Edebiyatı, s. 191). Sahâbe döneminde, daha sonraki devirlerde gelişen şekliyle bir isnad uygulamasından söz etmek mümkün olmadığı gibi gerekli de değildi. Çünkü sahâbîler Hz. Peygamber’den duyduklarını ve gördüklerini arkadaşlarına ve kendilerinden sonraki nesle aynen aktardıkları için udûl kabul edilmiş ve hadis rivayeti açısından tenkit dışı tutulmuştur. Buna rağmen Hz. Ömer’in hadis nakleden bazı sahâbîlere onu kimden duyduklarını sorması ve o hadisi başka işitenin olup olmadığını araştırması (Tirmizî, “İstiʾz̠ân”, 3), Hz. Ali’nin hadis nakledenlere yemin ettirmesi

(Ebû Dâvûd, “Vitr”, 26; Tirmizî, “Tefsîr”, 4) gibi uygulamaların isnad anlayışının çekirdeğini oluşturduğunu söylemek mümkündür.

Yahyâ b. Saîd el-Kattân isnad hakkında ilk araştırma yapan kimsenin Şa‘bî olduğunu söylemekte, kaynakların birçoğu isnad konusunda ilk defa İbn Sîrîn’in görüş bildirdiğini kabul etmektedir. İbn Sîrîn’in, İslâm toplumunda fitne ortaya çıkınca sened sorulmaya başlandığını söylerken fitne sözüyle neyi kastettiği tartışılmış, bunun Emevî Halifesi Muâviye’nin ölümüyle başlayan iç savaşlar olması ihtimali üzerinde durulmuştur. İbn Sîrîn’in belirttiğine göre bu olaydan sonra Ehl-i sünnet’e mensup râvilerin hadisleri kabul edilmiş, ehl-i bid‘atın rivayetleri alınmamıştır. Onun ifadelerinden fitneden önce de isnadın kullanıldığı kanaatini edinmek mümkündür. Nitekim isnadın, yalancılığı ile bilinen ve peygamberlik iddiasında bulunduğu için katledilen Muhtâr es-Sekafî (ö. 67/687) zamanında başladığı da söylenmektedir (İbn Receb, I, 52).

I. (VII.) yüzyılın sonunda isnadın iyice geliştiğine dair yeterli kaynak vardır (M. Mustafa el-A‘zamî, İlk Devir Hadis Edebiyatı, s. 192). Özellikle fitnelerden sonra siyasî fırkaların ortaya çıkması ve taraftarlarının hadis uydurmaya başlaması âlimleri isnad üzerinde daha dikkatle durmaya, haber kaynaklarını araştırmaya, râvilerin kimlik ve kişiliklerini soruşturmaya, tenkit usulünü geliştirmeye sevketti ve isnadın kullanılması bir zorunluluk halini aldı. Tâbiîn tabakasından itibaren hadislerin isnadlarını, râvilerin cerh ve ta‘dîlini iyi bilen âlimler yetişti. İbn Ebû Hâtim’in İmam Mâlik’ten nakline göre hadise ilk defa isnad uygulayan kimse İbn Şihâb ez-Zührî’dir. Ma‘mer b. Râşid’in el-Câmiʿi ile İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾının ihtiva ettiği hadislerin senedindeki lafızlar, ilk isnad işinin Zührî ile başladığı veya onun devrine rastladığı yönündeki haberleri teyit etmektedir. Zührî isnadsız hadisleri kabul etmemiş, Ahmed b. Hanbel de hadisleri en iyi onun bildiğini ve isnadları en mükemmel şekilde onun değerlendirdiğini söylemiştir (İbn Adî, I, 138-139). Zührî’den hemen sonra gelen muhaddisler, isnadı ve râviler zincirini birbirine bağlayan lafızları hadisin sıhhati için şart koşmuşlardır. Nitekim Şu‘be b. Haccâc, senedinde “ahberenâ” ve “haddesenâ” lafızları bulunmayan hadislerin değersiz olduğunu söylemiştir (Râmhürmüzî, s. 517). İsnad uygulamasının ilk olarak Irak’ta başladığı kabul edilmekte, Râmhürmüzî isnadın Şa‘bî ile doğduğunu söylemektedir. Buna göre Rebî‘ b. Huseym, Şa‘bî’nin yanında hadis okuyunca Şa‘bî,

“Bunu sana kim rivayet etti?” diye sormuş ve Amr b. Meymûn’un rivayet ettiğini öğrenmiştir. Başka bir defa yine aynı soruyu sorunca Ebû Eyyûb el-Ensârî’nin rivayet ettiği cevabını almıştır. Yahyâ b. Saîd bunun isnadın ilk araştırılması olduğunu söyler (a.g.e., s. 208). Tâbiînin önde gelenlerinden Ebü’l-Âliye er-Riyâhî, bir hadisi Basra’da duymakla yetinmeyip Medine’ye giderek onu Resûlullah’ın ashabından dinlediklerini söylemekte, Ebü’z-Zinâd da Medine’de güvenilir 100 kişiye yetiştiğini, ancak hadis ehli olmadıkları gerekçesiyle onların rivayetlerinin kabul edilmediğini belirtmektedir. Nitekim İmam Mâlik de Mescidi Nebevî’de kendilerine devlet hazinesi teslim edilebilecek derecede güvenilir yetmiş hadis râvisiyle görüştüğünü, fakat işin ehli olmadıkları için hiçbirinden hadis almadığını ifade etmiştir. İlk dönemdeki isnad soruşturmasıyla ilgili olarak kaynaklarda verilen bilgiler, I. (VII.) yüzyılın ikinci yarısı ile II. (VIII.) yüzyılın başında artık isnadın sistematik hale geldiğini ve tâvizsiz bir şekilde uygulandığını ortaya koymaktadır.

Bir sahâbî tarafından rivayet edilen hadisin tâbiîn neslinde meselâ on râvisi olabileceği gibi onlardan her birinin yirmi otuz talebesi bulunduğu görülebilir. Bunların hepsi aynı coğrafyada yaşamadıkları halde rivayet ettikleri hadislerin birbirinin aynı olması veya aralarında önemsenmeyecek küçük farklılıklar bulunması, isnad sisteminin mükemmelliğini ve seneddeki râvilerin ne derece güvenilir kişiler olduğunu gösterir. Özellikle tedvin dönemiyle tasnif devrinin başlangıcında hadislerin isnadlarını çok iyi bilen ve ileride müstakil disiplinler halini alacak olan hadis ilimlerinin temelini atan uzman hadisçiler yetişmiştir. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî hadisi dört kişide bulduklarını söyleyerek İbn Şihâb ez-Zührî, Katâde b. Diâme, A‘meş ve Ebû İshak es-Sebîî’nin adlarını zikretmiş, bunların her birinde ikişer bin hadis mevcut olduğunu belirtmiştir (İbn Ebû Hâtim, s. 492). Ali b. Medînî de araştırmaları sonucunda isnadın altı kişide odaklandığını söylemiş, Medine’de İbn Şihâb ez-Zührî, Mekke’de Amr b. Dînâr, Basra’da Katâde b. Diâme ve Yahyâ b. Ebû Kesîr, Kûfe’de Ebû İshak es-Sebîî ve A‘meş’in bulunduğunu, bunların tasnifi gerçekleştirenlerin kaynağı olduğunu ifade etmiş, bu âlimlerden hadisleri alıp tasnif edenleri, sonra onlardan alıp neticeye ulaştıranları zikretmiştir (Râmhürmüzî,

s. 614-619; Zehebî, I, 360). II. (VIII.) asrın özellikle ikinci yarısından itibaren tasnif edilen kitaplarda isnad en mükemmel şekliyle uygulanmıştır.

Bu durum, tasnif öncesi dönemde hadislerin isnadının gelişmiş şekliyle var olduğunun bir kanıtıdır. Hemen her kitapta yer alan hadis, haber ve rivayetlerin tamamı asırlar boyu inceleme konusu olmuş, her bir rivayet hem sened hem metin açısından ele alınıp değerlendirilmiştir. Bir hadis metninin metin açısından incelenmeye değer kabul edilmesi ve bir kıymet ifade etmesi için isnadının sika râvilerden meydana gelmesi gerekir. Senedlerdeki binlerce râviden hangilerinin güvenilir olduğunu tesbit etmek için de çok erken dönemlerden itibaren râvilerin biyografilerine dair eserler meydana getirilmiş ve her bir râvinin kategorisi belirlenmiştir.

Şarkiyatçılar ve İsnad. Şarkiyatçılar isnad ve sened konusuna özel bir ilgi göstermişler, muhaddislerin bütün çalışmalarını sened ve isnad etrafında yoğunlaştırdıklarını, metin tenkidine önem vermediklerini ileri sürmüşlerse de hadis ilimlerinin genel yapısına bakıldığı zaman metin etrafında geliştirilen ilim dallarına da en az isnadla ilgili olanlar kadar önem verildiği görülür. İtalyan şarkiyatçısı Leone Caetani'ye göre isnad usulünün başlangıcı Urve b. Zübeyr b. Avvâm ile (ö. 93/712) İbn İshak (ö. 151/768) arasındaki bir döneme kadar götürülebilir. İsnadın büyük bir kısmı II. (VIII.) yüzyılın sonunda ve belki III. (IX.) yüzyılda bir araya getirilmiş, sahih hadislerin önemli bir kısmında kadîm metne sonradan ilâve edilmiş, dolayısıyla isnad muhaddisler tarafından uydurulmuştur. Ona göre isnad yeni medeniyetin ihtiyaçlarının bir sonucu olduğundan böyle bir sistem medenî olmayan Arap toplumunda ortaya çıkmış olamaz (Caetani, I, 72 vd.). Ancak Avrupalı tarihçilerin büyük çoğunluğu bunun aksini düşünmektedir. Çünkü müslümanlar dışında herhangi bir toplumda senedin varlığı ispat edilebilmiş değildir. Nitekim Aloys Sprenger, isnadın İslâm'a has bir sistem olduğu yönündeki görüş ve düşünceleri haklı bulmakta, bu konuda hiçbir tereddüde düşülmemesi gerektiğini ifade ederek Hz. Peygamber'in hadislerinin tedvin edilmeksizin sadece şifahî yolla rivayet edildiğine dair görüşlerin yanlışlığını ortaya koymaktadır.

Alman şarkiyatçısı Josef Horovitz isnad sistemini yahudilerdeki rivayetlerin teyit sistemine benzetmekte ve menşe itibariyle oradan geldiğini ileri sürmekte, fakat İslâmiyet'teki isnad sisteminin mükemmel oluşu sebebiyle onun sonradan yahudiler tarafından taklit edilmeye başlandığını kabul etmektedir. Bununla beraber muhaddislerin bu sistemi yahudilerden aldığına dair hiçbir delil gösteremediğinden onun görüşleri Batı'da da

ciddiye alınmamıştır. Ancak Horovitz, isnadın eskiliğinden bahsederken hadis literatürüne girişinin en geç I. (VII.) yüzyılın son üçte biri olarak gösterilmesinde tereddüt edilemeyeceğini kaydeder. Yine onun verdiği bilgiye göre yahudi Talmud literatüründeki rivayet materyaline ait kronolojik sıraya göre tanzim işi ancak milâdî IX. yüzyıl sonlarında başlamıştır (Okiç, s. 8-10). Bütün bunlar İslâm'daki isnad sisteminin orijinalliğini gösteren delillerdir.

İsnadla ilgili araştırma yapanlardan biri de James Robson olup hadisler zamanla inkişaf ettiğinde yığın haline gelen materyal için isnadlar vücuda getirildiği hususunda Batılı âlimlerin ittifak ettiklerini söylemektedir. Robson'a göre isnad zor bir sistem olup gelişmesi çok yavaş bir şekilde olmuştur. Bu sebeple isnadın Urve b. Zübeyr b. Avvâm tarafından bilinmediğini ve Zührî'nin devrinde gelişmediğini iddia etmektedir. Ancak birçok şarkiyatçının görüşü onun bu tezini doğrulayıcı nitelikte değildir. Ayrıca Robson, İbn Sîrîn'in bahsettiği fitneyi İbnü'z-Zübeyr'in fitnesi olarak kabul etmeye mütemayildir. Bu kanaate varırken İbn Sîrîn'in doğum yılını ve bu döneme işaret eden İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾında yer alan dünya fitnesinin zuhurunu da dikkate almıştır (Robson, Glasgow University Oriental Society Transaction, XV [1955], s. 21-22).

Joseph Schacht'a göre isnad hadislerin en keyfî tarafı olup kendi görüş ve düşüncelerini ilk kaynaklara dayandırmak isteyenler tarafından geliştirilmiştir. Fitne tabiri Emevî Halifesi Velîd b. Yezîd'in öldürüldüğü 126 (744) yılından itibaren kullanıldığından 110'da (729) ölen İbn Sîrîn'in isnadla ilgili olarak fitneden bahseden sözünün doğru olması mümkün değildir. İsnadın devamlı kullanılması II. (VIII.) yüzyılın başından daha geriye gitmez. Schacht'ın bu iddiası, fitne kelimesini hiçbir tarihî temele istinat etmeden yorumlamasına dayanır. Çünkü Velîd b. Yezîd'in öldürülmesi İslâm tarihinde itibarî bir zaman diliminin başlangıcı veya sonu olarak görülmemiş, bu tarihten önce meydana gelen Hz. Osman'ın katledilmesi olayı, Hz. Ali ile Muâviye arasında cereyan eden hadiseler, Abdullah b. Zübeyr ile Abdülmelik b. Mervân arasındaki iç savaş bütün tarihçiler tarafından fitne diye anılmıştır. Schacht'ın "İsnadların Gelişme Nazariyesi" adını verdiği incelemelerinde hem kullandığı kaynaklar hem de seçtiği muallel rivayetler onun samimiyetsizliğinin delili olarak değerlendirilmiş (M. Mustafa el-Aʿzamî, Dirâsât fi'l-ḥadîs̱i'n-nebevî, II,

394-470; a.mlf., İlk Devir Hadis Edebiyatı, s. 194-242), M. Mustafa el-A‘zamî On Schacht’s Origins of Muhammadan Jurisprudence (Riyad 1985) adlı eserini Schacht’ın görüş ve düşüncelerinin tenkidine ayırmıştır.

G. H. A. Juynboll, isnad müessesesinin 70’li (690) yıllardan itibaren ortaya çıktığını kabul etmekte, “müşterek râvi” teziyle ortaya koymaya çalıştığı araştırmalarında birçok senedin sonradan uydurulduğunu ileri sürmekte ve sened uydurduğunu söylediği kimseler arasında Şa‘bî ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimleri de zikretmektedir. Onun “aile isnadları” adı verilen yöntemle Schacht’ın bazı teorilerini doğrulama gayretinde olduğu görülmektedir. Müşterek râvi olarak tanımladığı kişileri kaynaklarda güvenilir kabul edilmelerine rağmen birer hadis uydurucusu sayması onun en çok dikkat çeken yanıdır. Otto Loth, asırlar boyunca râviler silsilesinde sadece aldatanlarla aldatılanlar görülmek istendiğinde buna dair önemli sebeplerin ortada mevcut bulunması icap ettiğini, gerçekten İslâm isnad sisteminin başka hiçbir tarihî rivayetin veremediği tahkik imkânını verdiğini söylemektedir (ZDMG, XXIII [1869], s. 597). Juynboll’ün bu alandaki iki önemli makalesi (bk. bibl.) isnadla ilgili düşüncelerini en iyi yansıtan kaynaklardır. O da kendinden önceki bazı araştırmacılar gibi isnadın inceleme alanı olarak öncelikle siyer ve megāzî ile ilgili eserleri seçmiş olup siyer, İslâm hukuku veya tefsir kaynakları isnad araştırması için uygun malzemeler değildir. Nitekim Horovitz de bunları ayırmak gerektiğini vurgulamış, bu ilimlerin her biri isnadı kullanmaktaysa da tam anlamıyla isnad usulünün inceleme alanına girmediğini belirtmiştir.

Önemi. Dinin temelini oluşturan naklî ilimler tamamen, diğer ilimler de çoğunlukla isnada dayandığı için İslâm âlimleri isnadın vazgeçilmezliği üzerinde görüş birliğine varmış, onu başta hadis olmak üzere ilimlerin ayrılmaz bir parçası kabul etmiştir. İlk dönem âlimleri isnadı ilmin sünnetlerinden saymış, meşhur muhaddislerin de aralarında bulunduğu birçok

âlim isnadın müekked sünnet, hatta farz-ı kifâye olduğunu belirtmiştir (Abdülfettâh Ebû Gudde, s. 30). Matar el-Verrâk, “Haydi, bundan önce indirilmiş bir kitap yahut bir bilgi kalıntısı getirin” (el-Ahkāf 46/4) âyetindeki bilgi kalıntısından maksadın hadisin isnadı olduğunu, İmam Mâlik de, “Bu Kur’an sana ve kavmine bir öğüttür” (ez-Zuhruf 43/44)

âyetinin isnada delâlet ettiğini söylemiştir. “Ümmetimin son dönemlerinde birtakım insanlar çıkacak, size sizin ve babalarınızın duymadığı hadisler nakledecekler, onlardan sakının” (Müslim, “Muḳaddime”, 4) gibi hadisler de isnada delil sayılmıştır. Bu sebeple hadis kitaplarının tasnifinden önce yazılan siyer ve megāzî kitapları başta olmak üzere çeşitli eserlerde isnada yer verilmiştir. İsnad sadece tefsir, hadis, fıkıh, kelâm gibi dinî ilimlerle ilgili kitaplarda değil din ilimleri için alet vazifesi gören edebiyat, tarih, lugat, nahiv, şiir vb. ilimlerle hikmetli sözlerin, atasözlerinin naklinde de kullanılmıştır. Hadislerdeki en küçük hata, tashif ve tahrifin Resûlullah’a yalan isnadı sayılacağı inancında olan ilk dönem muhaddisleri isnadın önem ve gereğini belirtmiştir. İbn Sîrîn isnadın dinden olduğunu söylemiş ve dinin kimden alındığına dikkat edilmesini istemiştir (Müslim, “Muḳaddime”, 5). Süfyân es-Sevrî’ye göre isnad müminin silâhıdır; silâhı olmayan düşmanla savaşamaz. Abdullah b. Mübârek isnadın din olduğunu, isnad olmazsa herkesin dilediğini söyleyebileceğini, isnadı sormanın yalan söylemeye engel olacağını ifade etmiştir. İmam Şâfiî de isnadsız hadis öğrenmeye kalkışanı geceleyin odun toplayana benzetmiş, odun diye yılanı da eline alabileceğini söylemiştir. Muhaddisler, rivayet ettikleri hadisleri kendi zamanlarının en iyi bilinen ve en güvenilen râvilerinden almışlar, bir hadisin çeşitli isnadlarından en sahih olanını seçmişlerdir; diğer rivayetler de sağlamlık derecesi belirlenmek suretiyle kitaplara kaydedilmiştir. İsnadın kullanımıyla uydurma hadislerin ortaya çıkması arasında doğrudan bir ilişki bulunmamakta, ancak hadis uydurma faaliyetinin isnada daha çok dikkat edilmesine ve râvilerin güvenilirlik yönünden daha sıkı takibe alınmasına hız kazandırdığı bilinmektedir. Hadislerin tedvin ve tasnif edildiği özellikle I. (VII.) yüzyılın ikinci yarısı ile II. yüzyıl ve en geç III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısına kadar olan devrede isnada son derece önem verilmiştir. Bütün isnadların değerlendirildiği, en güvenilir râvilerin rivayetlerinden oluşan hadis eserlerinin meydana getirildiği III. yüzyıl “hadisin altın çağı” olarak kabul edilmiştir (DİA, XV, 32-33). Daha sonraki yüzyıllarda hadis ilimlerinin gelişim seyrinde bu dönem büyük bir öneme sahip olmuştur.

Hadis alanı, isnadın başlaması ve isnad tedkiki için birinci kaynak teşkil etmesi bakımından önemli olmakla beraber ilk dönemde diğer birçok alanda da sened kullanılmıştır. Nitekim ilk müfessirler arasında sayılan Abdürrezzâk es-San‘ânî, Abd b. Humeyd, İshak b. Râhûye, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, İbn Ebû Hâtim gibi âlimlerin tefsirleri tamamen senede

dayanmaktadır. Taberî'nin Câmiʿu'l-beyân'ı bunun en güzel örneğidir. Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm'ın Kitâbü'l-ḳırâʾât'i, İbn Ebû Dâvûd'un Kitâbü'l-Meṣâḥif'i, Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî'nin Kitâbü Îżâḥi'l-vaḳf ve'l-ibtidâ'sı da isnada dayalı eserlerdir. Meşhur tabip Ebû Bekir er-Râzî el-Ḥâvî'de bazı sözleri senedleriyle birlikte nakletmiş, böylece sened hemen bütün ilimlerde kullanılmıştır. Asırlar boyunca yazılan kitapların hemen hemen tamamının baş tarafında o eserin hangi isnad silsilesiyle, hangi yolla ve nereden alındığını gösteren bir liste yer almış, böylece bir eserin güvenilir bir tarikle gelip gelmediğini anlama imkânı sağlanmıştır.

İsnadla ilgili önemli bir konu da herhangi bir hadis veya haberin senediyle rivayet edilmesinin onun sıhhatine delil olamayacağıdır. Bir rivayetin râvileri sika, adâlet ve zabt sıfatlarına sahip, senedi muttasıl, şâz ve illetten arınmış olmadıkça herhangi bir değeri yoktur. Bütün rivayetler bu temel ölçüler içinde ele alınıp değerlendirilmiş, Kütüb-i Sitte öncesi dönemde meydana getirilen câmi', müsned, musannef, sünen ve kitap türü eserlerdeki hadisler isnadlı olmasına rağmen doğrudan delil kabul edilmemiş, bu eserlerdeki rivayetlerin hadisleri incelenmek suretiyle alınabileceği belirtilmiştir (Cemâleddin el-Kāsımî, s. 239-243). İslâm âlimleri, muhtelif kitaplardaki hadislerin tamamını inceleyerek onların sağlamlık derecesini ortaya koyan tahrîc kitapları meydana getirmişlerdir (DİA, XV, 52-53).

İsnadın müslümanlar tarafından icat edilip geliştirildiği görüşünü tarih boyunca pek çok âlim ve modern araştırmacı önemle vurgulamıştır. Ebû Hâtim er-Râzî ve İbn Hazm gibi âlimler, Hz. Peygamber'in hadislerini ve sünnetini korumak için güvenilir râvilerin kesintisiz bir senedle hadis nakletmelerinin Allah'ın sadece müslümanlara verdiği bir nimet olduğunu, diğer milletlerde böyle bir rivayet şeklinin bulunmadığını belirtirler. Yahudilerde mürsel ve mu'dal türü bazı nakiller görülmekteyse de Hz. Mûsâ ile rivayetin başlangıcı arasında otuz asırlık bir zaman dilimi bulunmaktadır. Hıristiyanlarda ise talâkın haramlığı konusundaki muttasıl olmayan bir haber dışında senedli hiçbir rivayet yoktur (Rahmetullah el-Hindî, I, 101). Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, yahudi ve hıristiyanların yoluna uyarak isnadsız rivayette bulunmamak gerektiğini, Takıyyüddin İbn Teymiyye isnadın sadece İslâm ümmetinin değil İslâm'ın, hatta Ehl-i sünnet'in bir özelliği olduğunu, zira isnada en az riayet eden Râfizîler'in kendi arzularına uyan rivayetleri doğrulayıp uymayanları yalanladıklarını

söylemektedir (Minhâcü’s-sünne, VII, 37). Şîa, kendi hadislerinin mâsum imama dayandığına ve katiyet ifade ettiğine inandığı için onlara göre muttasıl isnad önemli değildir (Abdullah el-Mâmekânî, I, 177; Abdullah Feyyâz, s. 140, 158). Bazı İmâmiyye âlimleri hadislerin otuz kadar çeşidi olduğunu söylese de çoğunluğun inancına göre sonradan ortaya çıkan bu duruma göre hareket etmek haramdır. Şîa mezhebinin dört temel kitabındaki (Kütüb-i Erbaa) hadisler, mâsum imamlardan geldiği kesin karînelerle bilinen hadisler olup bunlarla amel hususunda icmâ vardır (Feyz-i Kâşânî, I, 11 vd.; İbn Usfûr el-Bahrânî, I, 15-24; Muhyiddin el-Mûsevî el-Gureyfî, s. 15-25).

İsnadın Çeşitleri. İsnadın genel olarak âlî ve nâzil olmak üzere iki çeşidi vardır. Âlî isnad (ulüvvü’l-isnâd), bir hadis metninin iki veya daha çok isnadından yahut metinleri farklı da olsa birkaç isnaddan ilk kaynağa en az râvi ile ulaşanına verilen addır. Bunun zıddına nâzil isnad (nüzûlü’l-isnâd) denir. Ancak bunların da kendi içlerinde dereceleri bulunmakta, bazan bir metnin onlarca ayrı isnadı olabilmektedir. En üstün isnadı tesbit etmek kolay olmadığından objektifliği sağlamak için çeşitli ölçüler ortaya konulmuştur. Otorite olan muhaddisler, bir hadisin bütün isnadlarını bir araya getirip değerlendirdikten sonra onun sıhhatine hükmetmişlerdir. Hadis metinlerinin güvenilirliğine birinci derecede tesir eden unsur isnad olduğundan muhaddisler ve râviler hayatları boyunca âlî isnadı elde etmek için her türlü fedakârlığa katlanmışlardır. Ahmed b. Hanbel’in dediği gibi âlî isnadı araştırmak selefin sünneti olmuş, başta sahâbîler olmak üzere ilk nesiller âlî isnadı

elde etmek için adına “rihle” denilen ve uzak mesafeleri de kapsayan ilim yolculuklarına çıkmışlardır. Yahyâ b. Maîn’in, ölüm döşeğinde son arzusunun ne olduğu sorulunca, “Beytün hâlî ve isnâdün âlî” (boş bir ev ve âlî bir isnad) cevabını verdiği rivayet edilmiştir (İbnü’l-Mülakkın, II, 421).

Âlî isnad beş kısma ayrılır. 1. Resûlullah’a en kısa yoldan ulaşan isnad olup senedde bulunan bütün râvilerin en üstün vasıflara sahip olması aranır. Bu vasıflar bulunmadan seneddeki râvilerin az olması bir önem taşımaz. Abdullah b. Mübârek’in belirttiği gibi hadisin üstünlüğü isnadın kısalığında değil râvilerin sağlam oluşundadır (Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ, II, 139). Hadis imamlarının âlî isnadları araştırılmış ve bunlar “Avâlî” adı verilen

eserlerde toplanmıştır. İki senedden birinin diğerine nisbetle ilk kaynağa daha kısa ve daha güvenilir yoldan varmasına “hakiki (mutlak) ulüv”, iki senedden birinin râvileri daha çok olsa bile bu râvilerin daha fakih, daha sika oluşu gibi nitelikleri dolayısıyla diğerine üstünlüğüne “mânevî ulüv” denir. 2. Sahih olmak şartıyla A‘meş, Evzâî ve Mâlik gibi hadis imamlarından birine ulaşan isnad. Bu imamlar râvileri tanıdıkları, sahih isnadları sahih olmayanlardan ayırdıkları için Resûlullah ile bu imamlar arasında râvi sayısının çok olması isnadın âlî olmasına engel değildir. 3. Kütüb-i Sitte sahipleriyle güvenilir kitapların musanniflerine nisbetle âlî olan isnad. Sonraki dönemlerde yaşayanların daha çok aradığı bu isnaddaki ulüv hakiki olmayıp nisbîdir. Çünkü iki senedden birinin bir imama veya güvenilir bir hadis kitabı musannifine yakınlığı dolayısıyla ilk kaynağa hükmen yakın olduğu anlamına gelir. Burada râvi adedinin çokluğu önemli değildir. İsnadın bu mertebesinin muvâfakat, bedel, müsâvât ve musâfaha diye adlandırılan kısımları vardır (İbnü’s-Salâh, s. 232-235; Süyûtî, II, 165-168). 4. Râvi sayısı aynı olduğu halde râvilerden birinin önce vefat etmesi sebebiyle âlî olan isnad. Meselâ Ebû Dâvûd’un es-Sünen’ini İbn Taberzed’den (ö. 607/1210-11) Abdülazîm el-Münzirî, Necîb el-Harrânî ve İbn Hatîb el-Mizze alıp nakletmişlerdir. Abdülazîm’in (ö. 656/1258) vefatı Necîb’den (ö. 672/1273-74), Necîb’in vefatı İbn Hatîb’den (ö. 687/1288) daha önce olduğu için önce vefat edenin isnadı sonrakinden daha âlîdir. Bu çeşide “ulüvvü kıdemi’l-vefât” denilir. 5. Râvi sayısı eşit bile olsa iki senedden birinin râvisinin hadisi aynı hocadan daha önce duyması sebebiyle âlî olan isnad (ulüvvü kıdemi’s-semâ). Nâzil isnad da bunun zıddı olarak aynı şekilde beş gruba ayrılmaktadır.

İsnad, Resûlullah ile son râvi (bir hadis kitabının musannifi) arasındaki sayıya göre de derecelendirilmektedir. Râvileri sika olmak şartıyla musannifler için en âlî isnad bunlardır. Resûl-i Ekrem ile son râvi arasında bir kişi yani sadece bir sahâbî bulunursa buna “vuhdâniyyât” denir. Ebû Ma‘şer et-Taberî, Ebû Hanîfe’nin vuhdâniyyâtını bir kitapta toplamıştır. Ebû Hanîfe’nin herhangi bir sahâbîden rivayeti bulunmadığından onun isnadları zayıf, dolayısıyla rivayetleri değersiz sayılmıştır. Resûlullah ile son râvi arasında biri sahâbî, diğeri tâbiî olmak üzere iki kişi olursa “sünâiyyât” adını alır. İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾındaki hadislerin çoğu böyledir. Resûl-i Ekrem ile son râvi arasında üç kişinin bulunduğu isnadlar “sülâsiyyât”tır. Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’indeki 337 sülâsiyyâtı

Seffârînî Nefeṡâtü'ṣ-ṣadri'l-mükmed ve ḳurretü ʿayni'l-müsʿad li-şerḥi ṡülâṡiyyâti Müsnedi'l-İmâm Aḥmed adlı eserinde toplamıştır (I-II, Dımaşk 1380). Buhârî'nin el-Câmiʿu's-ṣaḥîḥ'inde yirmi iki sülâsiyyâtı vardır. Bunlar onun en âlî isnadıdır; en nâzil isnadı ise tüsâiyyâttır. Buhârî'nin sülâsiyyâtına dair birçok eser yazılmış olup Abdüşşekûr Abdüttevvâb'ın İnʿâmü'l-münʿimi'l-bârî fî ṡülâṡiyyâti'l-Buḫârî'siyle (Kahire 1358) Radıyyüddin Ebü'l-Hayr'ın Muʿallimü'l-ḳārî fî ṡülâṡiyyâti'l-Buḫârî'si (Agra 1261) bu eserlerdendir. Eşref Abdürrahîm, eṡ-Ṡülâṡiyyât fi'l-ḥadîṡi'n-nebevî: el-Kütübü's-sitte ve Müsnedü Aḥmed adlı eserinde (Beyrut 1407/1987) hadis edebiyatı içinde sülâsiyyât konusunda bilgi vermektedir. Abdülhamîd Şânûha'nın Taḫrîcü ṡülâṡiyyâti'l-Buḫârî, etTirmiẕî, İbn Mâce, ed-Dârimî adlı eseri de (Beyrut 1405/1985) burada zikredilebilir. Resûl-i Ekrem ile son râvi arasında dört kişi bulunan isnadlara "rubâiyyât" denmektedir. Buhârî'nin Yûsuf el-Kettânî tarafından derlenen Rubâʿiyyâtü'l-İmâm el-Buḫârî (Rabat 1404/1984) ve Abdülganî el-Ezdî'nin er-Rubâʿî fi'l-ḥadîṡ (nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd, Amman 1408) bu konudaki eserlerden ikisi olup Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce başta olmak üzere birçok muhaddisin rubâiyyâtı bulunmaktadır. Hz. Peygamber ile musannif arasındaki beş râvili isnadlar da "humâsiyyât" adını almaktadır. İbnü'n-Nâkūr diye anılan Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed el-Bezzâr'ın Ḫumâsiyyât'ı (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 106, 132) bunun örneğini teşkil eder. Hz. Peygamber'le son râvi arasında altı râvi bulunan isnadlar ise "südâsiyyât" adını alır. Ebû Abdullah İbnü'l-Hattâb Muhammed b. Ahmed er-Râzî'nin Südâsiyyât'ı (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecâmî', nr. 73) bu türün örneğidir. Resûl-i Ekrem'den yedi râvi ile rivayet edilen hadislere "sübâiyyât", sekiz râvi ile rivayet edilenlere "sümâniyyât", dokuz râvi ile rivayet edilenlere "tüsâiyyât", on râvi ile rivayet edilenlere de "uşâriyyât" denmektedir. İbnü'l-Mibred'in es-Sübâʿiyyâtü'l-vâride ʿan seyyidi's-sâdât'ı (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Edeb, nr. 45), İzzeddin Ebü'l-Kāsım Ahmed b. Muhammed b. Abdurrahman el-Hüseynî'nin eṡ-Ṡümâniyyât'ı (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, Mecmua, nr. 371/4), Zeynüddin el-Irâkī'nin et-Tüsâʿiyyât'ı (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, Mecmua, nr. 371/2) ve İbn Hacer el-Askalânî'nin 1000'e yakın âlî isnadlı hadisi bir araya getirdiği el-ʿUşâriyyât'ı (el-ʿAşeretü'l-ʿUşâriyye; bk. el-Hizânetü't-Teymûriyye, Hadis, nr. 189, 399) bu türlerin örneklerini oluşturur.

İsnad en sahih ve en zayıf oluşu bakımından da değerlendirilmiş, senedinde yer alan râvileri en sika olanlarına “esahhü’l-esânîd”, en zayıf olanlarına da “evhe’l-esânîd” denmiştir. Esahhü’l-esânîd, âlimlere göre değişik olabileceği gibi herhangi bir sahâbîye veya beldeye göre de farklılık arzeder. Meselâ Buhârî’nin en sahih isnadı “Mâlik an Nâfi‘ an İbn Ömer”; Hz. Ömer’in en sahih isnadı “Zührî an Sâlim an Ömer”; Mekkeliler’in en sahih isnadı “Süfyân b. Uyeyne an Amr b. Dînâr an Enes b. Mâlik” şeklinde olanıdır (İbnü’s-Salâh, s.12-13; İbnü’l-Mülakkın, I, 49-52; Süyûtî, I, 76-88). En zayıf râvilerden oluşan ya da râvileri arasında çok zayıf biri bulunan evhe’l-esânîd ise zayıf hadislerin en alt mertebesi kabul edilir. Meselâ Hz. Ömer’e varan isnadın en zayıfı “Muhammed b. Abdullah an Abdullah b. Kāsım an Kāsım b. Abdullah b. Ömer”; Mekkeliler’in en zayıf isnadı da “Abdullah b. Meymûn an Şihâb b. Hirâş an İbrâhim b. Yezîd an İkrime an İbn Abbas” şeklindedir.

Hadisler seneddeki râvilerin azlığına veya çokluğuna göre mütevâtir ve âhâd (haber-i vâhid); senedde kopukluk olmamasına göre muttasıl, mevsûl ve müsned; kopukluk olması halinde mürsel, münkatı‘, mu‘dal, müdelles ve muallak râvilerin kusuruna göre musahhaf, muharref, muztarib, maklûb, müdrec, muallel

(ma‘lûl), şâz, mahfûz, münker, ma‘rûf ve metrûk kısımlarına ayrılır (DİA, XV, 36-38).

İsnadda bir muhaddisin hadisi usulüne uygun olarak başkasına nakletmesi (edâ), talebenin de belli sîgaları kullanarak hadisi alması (tahammül) önem taşımaktadır. Sekiz geçerli usulü bulunan edâ ve tahammül sîgalarının yerli yerinde kullanılması hadislerin hangi yolla alındığını gösterir. Bu kurallara uymayan râvinin rivayeti kabul edilmez. Râvinin bir rivayeti hocasından aldığını kesin bir dille ifade etmek için kullandığı tabirlere “cezim sîgası”, hadisi hocasından geçerli bir yolla aldığını göstermeyen tabirlere de “temrîz sîgası” denir ve bunlar daha çok “beleganî, ruviye, yürvâ, yuhkâ, zükire” gibi meçhul fiillerle ifade edilir.

İsnadın tarifi, çeşitleri, önemi ve senedin yapısı gibi bilgiler daha çok hadis usulü kitaplarında, muhaddislerin bu konularla ilgili görüş ve düşünceleri de hadis ricâliyle ilgili eserlerde yer almakla beraber isnad konularıyla ilgili

müstakil eserler de yazılmıştır. Bu eserlerden yayımlanan bazıları şunlardır: Ebü'l-Kāsım İsmâil b. Ahmed es-Semerkandî, Mâ ḳarube senedühû mine'l-ḥadîs̱ (nşr. Atâullah b. Abdülgaffâr b. Feyz Ebû Mutî' es-Sindî, Kahire 1414); İbnü'lKayserânî, Mesʾeletü'l-ʿulüv ve'n-nüzûl fi'l-ḥadîs̱ (nşr. Selâhaddin Makbûl Ahmed, Küveyt 1401, 1403/1983); Cemâleddin Abdullah b. Sâlim el-Basrî, el-İmdâd bi-maʿrifeti ʿulüvvi'l-isnâd (Haydarâbâd-Dekken 1328); Muhammed Yâsîn b. Muhammed Îsâ el-Fâdânî, Tenvîrü'l-baṣîre bi-ṭuruḳi'l-isnâdi'ş-şehîre (Dımaşk 1403); Âsım b. Abdullah el-Karyûtî, el-İsnâdü mine'd-dîn ve min ḫaṣâʾiṣi ümmeti seyyidi'l-mürselîn (Küveyt 1406); Muhammed Abdülbâkī b. Molla Ali Muîn el-Ensârî, Neşrü'l-ġavâlî mine'l-esânîdi'l-ʿavâlî (Mekke 1356); Ebü'l-Abbas Abdullah b. Ca'fer el-Himyerî, Ḳurbü'l-isnâd (Beyrut 1413/1993); İbn Hacer el-Askalânî, ʿAvâlî Müslim (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut 1405/1985); Ali b. Muhassin et-Tenûhî, el-Fevâʾidü'l-ʿavâli'l-müʾerreḫa mine'ṣ-ṣıḥâḥ ve'l-ġarâʾib (nşr. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî, Beyrut 1406); Kāsım b. Kutluboğa, ʿAvâli'l-Leys̱ b. Saʿd (nşr. Abdülkerîm Bedr el-Mevsılî en-Nâîmî, Cidde 1408/1987); Necm Abdurrahman Halef, ʿUlûmü'l-isnâd mine's-Süneni'l-kübrâ (Riyad 1409/1989); Mahmûd et-Tahhân, Uṣûlü't-taḫrîc ve dirâseti'l-esânîd (Halep 1398); Abdülfettâh Ebû Gudde, el-İsnâdü mine'd-dîn (Halep 1412/1992); Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, İtḥâfü'l-ekâbir bi-isnâdi'd-defâtir (Haydarâbâd-Dekken 1328); Muhammed Abdülbâkī el-Ensârî el-Leknevî, el-İsʿâd bi'l-isnâd (Kahire 1356); Füllânî, Ḳatfü's-semer fî refʿi esânîdi'l-muṣannefât fi'l-fünûn ve'l-es̱er (nşr. Âmir Hasan Sabrî, Cidde 1405); Abdülvâsi' b. Yahyâ el-Vâsiî, ed-Dürrü'l-ferîd el-Câmiʿ li-müteferriḳāti'l-esânîd (Kahire 1357/1938); Ekrem Abdülvehhâb, el-İmdâd bi-şerḥi manẓûmeti'l-isnâd (Musul 1405/1985, 1988).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 641; Buhârî, "ʿİlim", 11; Müslim, "Muḳaddime", 1-6; Ebû Dâvûd, "Vitir", 26; Tirmizî, "Tefsîr", 4, "İstiʾẕân", 3; İbn Ebû Hâtim, Taḳdimetü'l-Cerḥ ve't-taʿdîl, Haydarâbâd 1371/1952, s. 127, 129, 232 vd., 292 vd., 314 vd., 492; Râmhürmüzî, el-Muḥaddis̱ü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-

Hatîb), Beyrut 1391/1971, s. 208, 517, 614-619; İbn Adî, el-Kâmil (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1418/1997, I, 21-266; Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1412/1991, I, 171-188; II, 139; a.mlf., Şerefü aṣḥâbi'l-ḥadîs̱ (nşr. M. Saîd Hatîboğlu), Ankara 1971, s. 37-45; İbnü'l-Esîr, Câmiʿu'l-uṣûl (nşr. Abdülkādir el-Arnaût), Beyrut 1403/1983, I, 106-115, 154-155; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, tür.yer.; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, VII, 37-38; Bedreddin İbn Cemâa, el-Menhelü'r-revî fî muḫtaṣari ʿulûmi'l-ḥadîs̱i'n-nebevî (nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan), Dımaşk 1406/1986, s. 63-78; Zehebî, Tez̠kiretü'l-ḥuffâẓ, I, 360; İbn Receb, Şerḥu ʿİleli't-Tirmiz̠î (nşr. Nûreddin Itr), [baskı yeri yok] 1398/1978 (Dârü'l-mellâh), I, 52; Burhâneddin el-Ebnâsî, eş-Şez̠e'l-feyyâḥ min ʿUlûmi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Salâh Fethî Helel), Riyad 1418/1998, II, 419-433; İbnü'l-Mülakkın, el-Muḳniʿ fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey'), İhsâ 1413/1992, I, 44, 49-52, 109-110; II, 421-425; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, I, 153; İbn Hacer el-Askalânî, en-Nüket ʿalâ kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî' b. Hâdî Umeyr), Medine 1404/1984, I, 250-262, 495-500; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, III, 331-364; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, I, 76-88; II, 165-168; Ali el-Kārî, Şerḥu Şerḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. M. Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm), Beyrut, ts. (Dârü'l-Erkam), s. 157-160, 259-261, 543-545, 614-632; Feyz-i Kâşânî, el-Vâfî, Tahran 1324, I, 11 vd.; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü's-selefiyye), I, 28-32, 234-235; II, 395-401; İbn Usfûr el-Bahrânî, el-Ḥadâʾiḳu'n-nâżıra, Necef 1377-78, I, 15-24; Leknevî, el-Ecvibetü'l-fâżıla (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1414/1994, s. 20-26; Rahmetullah el-Hindî, İẓhârü'l-ḥaḳ, Katar 1400, I, 101-145; Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidü't-taḥdîs̱ (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Dımaşk 1353/1935, s. 239-243; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416/1995, I, 88-90, 393-396, 420-422, 468-470, 500-501, 509; II, 578-579, 751-752; L. Caetani, İslâm Târihi (trc. Hüseyin Câhid), İstanbul 1924, I, 72 vd.; M. Zübeyr Sıddîkī, es-Siyerü'l-ḥas̱îs̱, Haydarâbâd-Dekken 1358, s. 43-55; a.mlf., Hadis Edebiyatı Tarihi (trc. Yusuf Ziya Kavakcı), İstanbul 1966, s.120-130; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü'l-ḥas̱îs̱, Kahire 1377/1958, s. 159-164; M. Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler,

İstanbul 1959, s. 4-12; Abdullah el-Mâmekânî, Tenḳīḥu'l-maḳāl fî ʿilmi'r-ricâl, Necef 1381, I, 177; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 50, 74; Abdullah Feyyâz, Târîḫu'l-İmâmiyye, Beyrut 1395/1975, s. 140, 158; Rıfʿat Fevzî Abdülmuttalib, Tevs̱îḳu's-sünne fi'l-ḳarni's̱-s̱âni'l-ḥicrî, Kahire 1400/1981, s. 36-37, 57-58, 72 vd.; Fuad Sezgin, "Ehemmiyyetü'l-isnâd fi'l-ʿulûmi'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye", Muḥâḍarât fî târîḫi'l-ʿulûm, Frankfurt 1404/1984, I, 130-145; a.mlf., "İslâm Tarihinin Kaynağı Olmak Bakımından Hadisin Ehemmiyeti", İTED, II/1 (1957), s. 19-36; a.mlf., "İsnâdın Arap Dili ve İslâmî İlimlerdeki Önemi" (trc. Hüseyin Kahraman), UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, V/5, Bursa 1993, s. 301-316; Muhyiddin el-Mûsevî el-Gureyfî, Ḳavâʿidü'l-ḥadîs̱, Beyrut 1406/1986, s. 15-25; M. Lokman es-Selefî, İhtimâmü'l-muḥaddis̱în bi-naḳdi'l-ḥadîs̱, Riyad 1408/1987, s. 152-163, 249-257; a.mlf., "el-İsnâd ve ehemmiyyetühû fî naḳdi'l-ḥadîşi'n-nebevî", Mecelletü'l-Buḥûs̱i'l-İslâmiyye, sy. 13, Riyad 1405/1985, s. 221-232; Abdülfettâh Ebû Gudde, el-İsnâd mine'd-dîn, Dımaşk-Beyrut 1412/1992; M. Mustafa el-Aʿzamî, Dirâsât fi'l-ḥadîs̱i'n-nebevî, Beyrut 1413/1992, II, 391-470; a.mlf., İlk Devir Hadis Edebiyatı (trc. Hulûsi Yavuz), İstanbul 1993, s. 191-242; a.mlf., İslâm Fıkhı ve Sünnet (trc. Mustafa Ertürk), İstanbul 1995; a.mlf., Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı (trc. Recep Çetintaş), İstanbul 1998, s. 55-74; Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), İstanbul 1996, s. 196-200, 230-241, 268-270, 315-319, 323-326; Velîd b. Hasan el-Ânî, Menhecü dirâseti'l-esânîd ve'l-ḥükmü ʿaleyhâ, Ürdün 1418/1997, s. 202-211; O. Loth, "Ursprung und Bedeutung der Tabaqāt, Vornehmlich der des Ibn Sa'd", ZDMG, XXIII (1869), s. 593-614; J. Horovitz, "Alter und Ursprung des Isnād", Isl., VIII (1918), s. 39-47; J. Robson, "The Isnād in Muslim Traditions", Glasgow University Oriental Society Transaction, XV, Hartford 1955, s. 15-26; a.mlf., "İbn İshak'ın İsnad Kullanışı" (trc. Talât Koçyiğit), AÜİFD, X (1962), s. 117-126; Talât Koçyiğit, "İslâm Hadisinde İsnad ve Hadis Ravilerinin Cerhi", a.e., IX (1961), s. 47-57; Sâlih Ahmed el-Alî, "er-Rivâye ve'l-esânîd ve eşeruhümâ fî teṭavvuri'l-ḥareketi'l-fikriyye fî ṣadri'l-İslâm", MMİIr., XXXI/1 (1400/1980), s. 11-33; J. Shaukat, "The Isnād in Hadith Literature", IS, XXIV/4 (1984), s. 445-454; Ibrahim b. Abu Bakar, "Some Remarks on Isnād and Matn of the Tradition", Islāmiyyāt, VII, Bangi 1986, s. 73-86; Abdurraûf Zafer, "Ehemmiyyetü dirâseti'l-isnâd ʿinde'l-müslimîn", ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, XXV/4, İslâmâbâd 1990, s. 75-93; G. H. A. Juynboll, "The Role of

Mu‘ammarūn in the Early Development of the Isnād”, WZKM, sy. 81 (1991), s. 155-175; a.mlf., “Early Islamic Society As Reflected in Its Use of Isnāds”, Le Museon, MVII/1-2, Louvain 1994, s. 151-194; M. Yaşar Kandemir, “Hadis”, DİA, XV, 32-33, 52-53; Ahmed Pâketçî, “İsnâd”, DMBİ, VIII, 709-711.

Raşit Küçük

İSNEVÎ

(الإسنوي)

Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî (ö. 772/1370)

Şâfiî fakihi.

704 (1305) yılında Mısır'ın güneyindeki İsnâ (Esnâ) şehrinde doğdu. Babasından fıkıh, ferâiz ve Arapça okudu. Bu arada Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledi. 721'de (1321) Kahire'ye giderek Kutbüddin es-Sünbâtî, Hatîb el-Kazvînî, Takıyyüddin es-Sübkî, Ebû Hayyân el-Endelüsî, Mecdüddin el-Fîrûzâbâdî, Alâeddin el-Konevî gibi âlimlerden ders okudu. Arap dili ve edebiyatı, fıkıh ve usulü alanlarında devrin tanınmış âlimleri arasında yer aldı. Şâfiî mezhebinin ilk kaynakları ile daha sonraki temel metinleri ve şerhlerine, özellikle Râfiî'nin eş-Şerḥu'l-kebîr'ine ve Nevevî'nin Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn'ine derin vukufu vardı. Mezhepteki şöhretlerine rağmen Nevevî ile Râfiî'yi eleştirdi ve onları Şâfiî'nin görüşlerini bilmemekle itham etti (meselâ bk. et-Temhîd, s. 53-54, 91, 98, 115, 220, 425). Bu amaçla el-Mühimmât adlı eserini kaleme aldı. Bazı Şâfiî âlimleri de Nevevî'yi anlayamadığını ileri sürerek İsnevî'ye reddiyeler yazdılar.

İsnevî, Memlük Sultanı Nâsır zamanında muhtesibliğe getirildiyse de (759/1358) Vezir İbn Kuzeyne ile arasında meydana gelen bir tartışma sebebiyle 762 (1361) yılında istifa etti. Daha sonra beytülmâl vekâleti görevine tayin edildi. Ancak ilimle meşgul olmak için 766'da (1365) bu görevden de ayrıldı. Cemâleddin İbn Zahîre, Zeynüddin el-Irâkī, Bedreddin ez-Zerkeşî, Sirâceddin İbnü'l-Mülakkın, Ahmed b. İmâd el-Akfehsî ve Kemâleddin ed-Demîrî gibi şahsiyetlere hadis, fıkıh ve Arap edebiyatı okuttu. 18 Cemâziyelevvel 772 (8 Aralık 1370) tarihinde vefat etti.

Eserleri. 1. Nihâyetü's-sûl fî şerḥi Minhâci'l-vüṣûl. Kādî Beyzâvî'nin fıkıh usulüne dair eserine yazılan otuzdan fazla şerhin en önemlilerinden biri olup müellif bu eserini, bilhassa cevapsız kalan ya da tatmin edici cevabı

bulunmayan soruları halletmek, nakildeki hataları göstermek, İmam Şâfiî'nin görüşünü ortaya koymak, usul kaidelerini fürûdan örneklerle açıklamak, diğer şârihlerin yaptığı yanlışlara dikkat çekmek amacıyla yazdığını belirtir. Şerhin bütünüyle İsnevî'ye ait olmadığı, kardeşi İmâmüddin'in başladığı eseri onun tamamladığı söyleniyorsa da (İbn Hacer, IV, 42) kitabın baştan sona kadar İsnevî'nin usulüne uygun bulunduğu ve tek kalemden çıktığı, özellikle yaptığı itirazlarda bunun daha belirgin olduğu görülmektedir (et-Temhîd, neşredenin girişi, s. 27). İlki İbn Emîru Hâcc'ın et-Taḳrîr ve't-taḥbîr adlı eserinin kenarında olmak üzere (I-III, Bulak 1316 → Beyrut 1403/1983) çeşitli defalar basılan Nihâyetü's-sûl'e (I-III, Beyrut 1405/1984, Şerḥu'l-Bedaḫşî ile birlikte; I-IV, Kahire 1345; Beyrut 1982) İzzeddin İbn Cemâa (Muhammed b. Ebû Bekir) ve Bedreddin Muhammed b. Muhammed el-Bulkīnî birer hâşiye yazmıştır. 2. Zevâ ͗idü'l-uṣûl ʿalâ Minhâci'l-vüṣûl (nşr. Muhammed Sinân Seyf el-Celâlî, Beyrut 1413/1993; nşr. Hüseyin Mutâvi' et-Tertûrî, Riyad 1413/1993). Beyzâvî'nin Minhâc'ında bulunmayıp Fahreddin er-Râzî'nin el-Maḥṣûl'ü, Seyfeddin el-Âmidî'nin el-İḥkâm'ı ve İbnü'l-Hâcib'in el-Muḫtaṣar'ında mevcut olan meseleleri açıklamak üzere kaleme alınmıştır. İsnevî'nin talebelerinden İbrâhim b. Mûsâ el-Enbâsî esere el-Fevâ ͗id fî şerḥi'z-Zevâ ͗id adıyla bir şerh yazmıştır (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Usul, nr. 471). 3. et-Temhîd fî taḫrîci(istiḫrâci)'l-furûʿ ʿale'l-uṣûl (Mekke 1353; nşr. Muhammed Hasan Heyto, Beyrut 1400/1980 → 1407/1987). Usul kaidelerinden hüküm çıkarma yollarını göstermek için yazılan eser türünün önemli örneklerinden biridir. Ancak Şehâbeddin ez-Zencânî ve İbnü't-Tilimsânî'nin aksine müellif sadece kendi mezhebinin kural ve görüşlerine ağırlık vermiştir. 4. Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Abdullah el-Cübûrî, I-II, Bağdad 1390/1970; Riyad 1401/1981). Müellifin kendi dönemine kadar Şâfiî mezhebine mensup 1289 âlimin biyografisini ihtiva eden eser meşhur isim, künye, lakap ve nisbelere göre alfabetik olarak düzenlenmiş, her harfte önce Râfiî'nin eş-Şerḥu'l-kebîr'i ve Nevevî'nin Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn'inde geçen isimler, daha sonra da bu eserlerde bulunmayanlar kaydedilmiştir. 5. el-Kelimâtü'l-mühimme fî mübâşereti ehli'ẕ-ẕimme (nşr. Moshe Perlmann, Ignace Goldziher Mémorial Volume, Jerusalem 1958, II, 172-208). Malî ve idarî bakımdan büyük nüfuz kazanan gayri müslim tebaanın istihdam edilmesine karşı yazılmış bir risâledir. 6. Nihâyetü'r-râġıb fî şerḥi ʿarûżı İbni'l-Ḥâcib (nşr. Şa'bân Salâh, Kahire 1408/1988; Beyrut 1989). 7. el-Kevkebü'd-dürrî fî-mâ yeteḫarrecü ʿale'l-uṣûli'n-naḥviyye mine'l-fürûʿi'l-

fıḳhiyye (nşr. Muhammed Hasan Avvâd, Amman 1405/1985). 8. el-Mühimmât fî şerḥi'r-Râfiʿî ve'r-Ravża. Râfiî ve Nevevî'yi tenkit maksadıyla kaleme alınmıştır. Ahmed b. İmâd el-Akfehsî et-Taʿaḳḳubât ʿale'l-Mühimmât'ta

ve Ömer b. Raslân el-Bulkīnî Maʿrifetü'l-mülimmât bi-reddi'l-Mühimmât'ta İsnevî'nin görüşlerini eleştirmişlerdir (eser üzerine yapılan diğer çalışmalar için bk. et-Temhîd, neşredenin girişi, s. 29-30). el-Mühimmât'ın çeşitli kütüphanelerde nüshaları mevcuttur (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Murad Buhârî, nr. 132; Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye [muhtelif ciltler], nr. 2327, 2328, 2509, 4119, 5730, 5970, 7869, 12320; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 410 [c. I-V]; nr. 497 [c. I-II]; nr. 498). 9. Meṭâliʿu'd-deḳāʾiḳ fî taḥrîri'l-cevâmiʿ ve'l-fevâriḳ. Bazı kaynaklarda el-Levâmiʿ ve'l-bevâriḳ fi'l-cevâmiʿ ve'l-fevâriḳ adıyla da anılır (nşr. Nasr Ferîd Muhammed, baskı yeri ve tarihi yok [Müessesetü't-teâvüni'l-câmiî]). Eser, Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde Mehmet Karakaş tarafından yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanmıştır. 10. et-Tenḳīḥ (fîmâ yeridü) ʿale't-Taṣḥîḥ (et-Tenḳīḥ li-müşkilâti't-Taṣḥîḥ). Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin et-Tenbîh adlı eserindeki görüşleri değerlendirip sahih olanlarla tercih edilenleri tesbit için Nevevî'nin yazdığı Taṣḥîḥu't-Tenbîh'i ikmal ve tashih amacıyla kaleme alınmıştır (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 2143). 11. Teẕkiretü'n-nebîh fî Taṣḥîḥi't-Tenbîh. Nevevî'nin adı geçen eserine dair ikinci bir çalışma olup Muhammed Akle el-İbrâhim tarafından her iki kitap birlikte neşredilmiştir (I-III, Beyrut 1417/1996). 12. Kâfi'l-muḥtâc. "Kitâbü'l-Müsâḳāt"a kadar Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn'in şerhidir (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 2021-2024; el-Mektebetü'l-Ezheriyye, nr. 734-735, 2603). 13. el-Hidâye ilâ evhâmi'l-Kifâye. İbnü'r-Rif'a'nın et-Tenbîh üzerine yazdığı Kifâyetü'n-nebîh adlı şerhle ilgili olup bir nüshası Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bulunmaktadır (nr. 310, B-25804). 14. Cevâhirü'l-baḥreyn fî tenâḳużi'l-ḥıbreyn. Râfiî ve Nevevî'nin görüşlerindeki çelişkiler hakkındadır (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 78, 284, 1091; Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 2143). 15. Ṭırâzü'l-meḥâfil fî elġāzi'l-mesâʾil (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 1338, 7781; el-Mektebetü'l-Ezheriyye, nr. 921, 2871, 22610; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 157, 1445). 16. el-Cevâhirü'l-muḍîʾe fî şerḥi'l-muḳaddimeti'r-Raḥbiyye fi'l-ferâʾiż (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 395). 17. Îżâḥu'l-müşkil min aḥkâmi'l-ḫuns̱a'l-müşkil (Aḥkâmü'l-ḫunâs̱â) (el-Mektebetü'l-Ezheriyye, nr. 1915, 2999; Dârü'l-

kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 7928, 8393). Eser, İbrâhim b. Abdülazîz el-Gusn tarafından Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd'da yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanmıştır (1407/1987). 18. el-Furûḳ ve ḍavʾü ziyâdât ʿalâ Minhâci'ṭ-ṭâlibîn li'n-Nevevî (Ma'hedü ihyâi'l-mahtûtâti'l-Arabiyye, nr. 248).

İsnevî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir, Naṣîḥatü üli'n-nühâ fî menʿi istiḫdâmi'n-naṣârâ, Telḫîṣü'r-Râfiʿi'ṣ-ṣaġīr (bey' bahsine kadar), Telḫîṣü'r-Râfiʿi'l-kebîr, el-Câmiʿ, Şerḥu Envâri't-tenzîl, Nüzhetü'n-nevâẓır fî riyâżi'n-neẓâʾir, Şerḥu't-Teshîl li'bn Mâlik (tamamlanmamıştır), Şerḥu Elfiyyeti İbn Mâlik, Şerḥu't-Tenbîh, el-Baḥrü'l-muḥîṭ, en-Naṣîḥatü'l-câmiʿa ve'l-ḥüccetü'l-ḳāṭıʿa.

BİBLİYOGRAFYA

İsnevî, Zevâʾidü'l-uṣûl ʿalâ Minhâci'l-vüṣûl (nşr. M. Sinân Seyf el-Celâlî), Beyrut 1413/1993, neşredenin girişi, s. 5-151; a.mlf., et-Temhîd fî taḫrîci'l-fürûʿ ʿale'l-uṣûl (nşr. M. Hasan Heyto), Beyrut 1400/1980, neşredenin girişi, s. 9-40; a.mlf., Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 5, 185, 458, 571, 601-602; II, 476; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 10-46; İbn Râfi', el-Vefeyât (nşr. Sâlih Mehdî Abbas - Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut 1402/1982, II, 371-372; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, III, 98-101; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, II, 354-356; IV, 42; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, II, 48; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, II, 92-93; Musannif, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1402/1982, s. 236-237; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 352-353; Brockelmann, GAL, II, 111; Suppl., II, 107; Fihrisü Dâri'l-kütübi'l-Mıṣriyye, Kahire 1921-63, I, 524, 535, 539, 542; II, 270; III, 186; Fihrisü'l-Mektebeti'l-Ezheriyye, Kahire 1366/1947, II, 449, 474, 553, 560, 596-597, 610, 611, 621-622; Fihrisü Maʿhedi iḥyâʾi'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye, Kahire 1954, I, 312; Fihrisü Dâri'l-kütübi'ẓ-Ẓâhiriyye: el-Fıḳhü'ş-Şâfiʿî, Dımaşk 1383, s. 30, 57-58, 69, 178, 237-238, 285-286; Abdullah el-Cübûrî, Fihrisü'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye fî mektebeti'l-evḳāfi'l-ʿâmme bi-Baġdâd, Bağdad 1393/1973, I, 639; M. Perlmann, "Notes on Anti-Christian Propaganda in the Mamlūk Empire", BSOAS, X (1942), s. 843-861.

Saffet Köse

İSPANYA

Avrupa'nın güneybatısındaki İber yarımadasında yer alan ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. İSPANYA-OSMANLI İLİŞKİLERİ

IV. ÜLKEDE İSLÂMİYET

V. İSPANYA'DA İSLÂM ARAŞTIRMALARI

Doğu ve güneydoğudan Akdeniz, kuzey, kuzeybatı ve güneybatıdan Atlas Okyanusu ile kuşatılan ülkenin batısında Portekiz, kuzeyinde Fransa ve Andorra bulunur. Yönetimi altındaki Balear, Chatarinas (Akdeniz) ve Kanarya (Atlas Okyanusu) adaları ile Afrika kıyılarındaki Ceuta ve Melilla şehirleri dahil yüzölçümü 504.783 km², nüfusu 39.371.000'dir (1998). Başşehri Madrid (2.910.000), diğer büyük şehirleri Barselona (1.624.000), Valencia (753.000), Sevilla (659.000), Zaragoza (586.000) ve Malaga'dır (512.000). Meşrutî monarşiyle idare edilen ülke iki meclisli (dört yıl için seçilen 350 üyeli millet meclisi ve 257 üyeli senato) bir parlamentoya sahiptir.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

İspanya arazisinin orta kesimlerini Meseta denilen yüksek bir plato oluşturur. Bu plato üçüncü zamanda meydana gelen hareketler sonucunda yer yer kırıklarla parçalanmış ve üzerinde yükselen dağ sıralarıyla birbirinden ayrılan havzalara bölünmüştür. Yarımadanın ortasında batıdan doğuya doğru arka arkaya uzanan Sierra de Gredos ve Sierra de Guadarrama dağları Meseta'yı ikiye ayırmakta ve bunlardan kuzeydekine Eski Kastilya (Kuzey Meseta), güneydekine ise Yeni Kastilya (Güney Meseta) denilmektedir. Meseta'nın çevresini kuzeydoğuda İberya,

kuzeybatıda Kantabriya ve güneyde Sierra Morena dağları kuşatır. Ülkenin kuzeydoğusunda Fransa ile sınır oluşturan Pireneler ile güneyinde Akdeniz kıyısında uzanan Betik dağları daha genç olup Alp kıvrımları sistemine bağlıdır. Bu dağlarla Meseta arasında kuzeydoğuda Ebro nehri etrafında gelişen Aragon ve güneybatıda Guadalquivir nehri çevresinde gelişen Endülüs havzaları yer alır.

Ülkede üç farklı iklim tipi seçilir: Kuzeybatıda Galicia kıyılarında ılıman ve her mevsimi yağışlı olan okyanus iklimi, iç kesimlerde mevsimler arasında hem sıcaklık hem de yağış bakımından farklılaşmanın belirgin bir biçimde ortaya çıktığı karasal iklim ve Akdeniz kıyı şeridinde yazları sıcak ve kurak, kışları ılık ve yağışlı geçen Akdeniz iklimi. Coğrafî özellikleri açısından Türkiye'ye çok benzeyen İspanya'nın iç kesimleri Anadolu'da da olduğu gibi step (bozkır) görünümündedir. Güneydeki Endülüs bölgesinin kurak tepelerinde yoğunluk kazanan mantar meşesi ormanları ülkenin önemli bir gelir kaynağını teşkil eder. En önemli akarsular, Portekiz topraklarına geçtikten sonra batıda Atlas Okyanusu'na ulaşan Douro, Tajo, Guadiana ve Guadalquivir ve Akdeniz'e ulaşan Ebro'dur. Ülkenin büyük bir kesiminde kuraklık hüküm sürdüğü için akarsu rejimleri düzensizdir. Nehir suları sadece kışın üç ayında boldur. Özellikle yaz

mevsiminde büyük nehirler dahi geniş yatakları içinde küçük birer dere halini alır, ilkbahar mevsiminde ise yer yer taşkınlar görülür.

İspanya büyüklüğüne oranla az nüfuslu bir ülkedir (78/km²) ve iç kesimler kıyılara göre çok tenhadır; ancak Madrid gibi önemli şehirlerin çevresinde nüfus toplanmaları görülür. Atlas Okyanusu kıyılarındaki Bilbao ve Akdeniz kıyılarındaki Barselona sanayi bölgeleri en kalabalık yerlerdir. % 68'i Katolik, ‰ 1'i Protestan ve % 1'i müslüman olan halkın % 74'ü İspanyol, % 17'si Katalan, % 6'sı Galicia ve % 2'i Bask dillerini konuşur.

Ülke arazisinin yaklaşık beşte ikisi tarıma elverişlidir ve bu alanların üçte birinde tahıl ekilir. Tahıl ziraatı 1990 yılına ait rakamlara göre 9.415.000 ton arpa ve 4.760.000 ton buğdayla Meseta'nın geniş düzlüklerinde yapılan tarımın esasını teşkil eder; mısır daha çok kuzeybatıda okyanusa komşu bölgelerde, pirinç ise kuzeydoğuda Ebro deltasında yetiştirilir. Tarım ürünleri arasında tahıldan sonra sırayı şeker pancarı (7 milyon tondan fazla)

ve patates (5 milyon tondan fazla) alır. Akdeniz kıyı şeridinde narenciye, üzüm ve zeytin gibi Akdeniz ikliminin tanıtıcısı olan ürünler yaygınlaşır. Ülke üzüm üretiminde dünyada üçüncü (6.5 milyon ton), portakal üretiminde ise (2.5 milyon ton) dördüncü sıradadır. İspanya'da bozkırların geniş yer tutması özellikle küçükbaş hayvan yetiştirilmesini teşvik etmiştir. En fazla koyun beslenir; 25 milyon başı bulan koyunların çoğu merinos cinsidir.

İspanya yer altı kaynakları bakımından zengindir; madenlerin daha çok kıyılara yakın kesimlerde bulunması kolaylıkla ihraç edilmesini sağlamıştır. II. Dünya Savaşı'ndan sonra daha çok gelişen İspanya ağır sanayiinin başlıca unsuru olan demir cevheri kuzeyde Bilbao çevresinde çıkarılmaktadır. Bu yöre, Oviedo kömür havzasının da yakınlığı sebebiyle en önemli sanayi bölgelerinden biri haline gelmiştir; demirin beşte üçü, çeliğin beşte dördü burada üretilir. En önemli manganez ve civa yatakları güneyde bulunur. İspanya civa üretiminde dünyanın önde gelen ülkelerinden biridir. Kuzeyin dışında sanayinin geliştiği öteki bölgeler kuzeydoğudaki Katalonya ile Madrid çevresidir. Katalonya daha çok pamuklu ve yünlü dokuma, Madrid çevresi metalürji, kimya ve çeşitli gıda sanayilerinin yoğunlaştığı kesimlerdir.

Ülke ulaşımında 13.000 kilometreye yaklaşan demiryolu ile 300.000 kilometreyi aşan karayolu ve tarifeli sefer yapan yirmi beş havaalanı hizmet verir. Yakın yıllara gelinceye kadar yetersiz durumda bulunan demiryolu ağı, 1992 yılında gerçekleştirilen Barselona Olimpiyatları sebebiyle tamamen yenilenmiştir. İspanya'nın ekonomik gelişmesinde turizmin payı büyüktür. Ülke yumuşak iklimi, güneşli günlerinin fazlalığı, geniş kumsallı kıyıları, Madrid ve Barselona gibi büyük şehirlerindeki mimari eserleri, ayrıca son derece zengin bir kültür birikimine sahip eski "müslüman İspanya"daki Granada (Gırnata), Sevilla (İşbîliye), Toledo (Tuleytula) gibi İslâm sanatının şaheserlerini sergileyen şehirleriyle her yıl 50 milyondan fazla turist tarafından ziyaret edilmekte ve bu yoldan 25 milyar doları aşkın (1995) bir gelir sağlanmaktadır.

İspanya'nın ihracatında üzüm, zeytin, zeytinyağı, turunçgiller, demir, bakır, civa başta gelir ve bunlar en çok Fransa, Almanya ve İtalya'ya satılır. İthal ettiği ürünler arasında çeşitli makineler, ham petrol ve taşıtlar önemli yer

tutar ve bunlar da daha çok Almanya, Fransa, İtalya, İngiltere ve Japonya'dan satın alınır.

BİBLİYOGRAFYA

Max Sorre, "La péninsula Iberique", Géographie universelle, Paris 1934, VII, 69-228; Selâmi Gözenç, Avrupa Ülkeler Coğrafyası, I: Akdeniz Avrupası ve Balkan Ülkeleri, İstanbul 1985, s. 61-80; J. B. Domingo - A. Gauthier, "Essor, problèmes et perspectives de l'industrie espagnole", Travaux de l'institut de géographie de Reims, sy. 67-68, Reims 1986, s. 23-33; A. G. Ballesteros v.dğr., "Les transformations socioéconomique en Espagne", a.e., s. 7-22; "Spain", EBr., XX, 1074-1083; "İspanya", Gelişim Büyük Coğrafya Ansiklopedisi, İstanbul 1981, s. 19-42; "İspanya", Bertelsmann: Bugünkü Dünyamız Atlas Ansiklopedi, Gütersloh 1993, I, 36-39.

DİA

II. TARİH

İspanya'nın yazılı tarihi milâttan önce 1000 yıllarına kadar uzanır. Finike ve Yunan kolonilerinin kurulmasıyla (m.ö. 1100) tarih sahnesindeki yerini almaya başlayan İspanya, milâttan önce 206'ya kadar devam eden Kartaca hâkimiyeti esnasında Hannibal'in Roma'ya karşı verdiği mücadelede önemli bir yer tutar. Roma idaresine girdikten sonra yerel halkın (İberler) ayaklanmaları uzun zaman devam ettiyse de Roma kültür dünyasına katılım geniş ölçüde sağlandı ve buradan Seneca, Lukan, Martial gibi düşünür ve yazarlar; Trajan, Hadrianus ve Büyük Theodosios gibi imparatorlar çıktı. Bütün Roma topraklarında yer etmeye başlayan Hıristiyanlık bir süre sonra İspanya'da da tutundu; burası IV ve V. yüzyıllarda birçok konsilin toplanma yeri oldu.

Kavimler göçü sırasında önce Franklar'ın (m.s. 256), ardından Alanlar, Süevler ve Vandallar'ın akınlarına mâruz kaldı (409). Yarımadayı istilâ eden Vizigotlar (Batıgotlar) büyük bir kısmını idareleri altına aldılar (415). Zamanla Hıristiyanlığı kabul ederek bölge halklarının kültürü içinde eridiler. Kralların seçimle iş başına geldiği Vizigotlar Devleti asillerin ve kilisenin nüfuzu altında istikrarlı bir siyasî idare kuramadı ve İspanya Kuzey Afrika'ya kadar yayılmış olan müslümanların hedefi haline geldi. 711'de Kuzey Afrika Valisi Mûsâ b. Nusayr ve Târık b. Ziyâd tarafından yürütülen Araplar'ın fetih girişimi Kral Roderich'in yenilmesiyle sonuçlandı; ardından da yarımadanın ele geçirilmesi tamamlandı.

Emevî hânedanının Abbâsîler tarafından yıkılması üzerine Abdurrahman İspanya'da bir Emevî Devleti kurmuş (756) ve III. Abdurrahman döneminde ayrı bir halifelik ilân edilmiştir (929). Müslüman olanların (müvelledûn) dışında kalan hıristiyan ahali (muâhidûn) zamanla İslâm'ın günlük hayatı, âdet ve kültürünü ve Arap dilini kabul etmiştir (müsta'rib).

İspanya'nın kuzeybatısındaki dağlık bölgelerde bulunan hıristiyan prenslikler bir araya gelip Araplar'ı yenerek Asturya'da bir krallık kurmayı başardılar (718). III. Alfonso zamanında (866-909) Galicia (Cillîkıye) ve León (Liyûn) ele geçirildi ve idarî merkezin León'a nakliyle 925'te León Krallığı kuruldu. Frank Kralı Charlemagne'ın 778'de Kuzeydoğu İspanya istikametinde ilerlemesi üzerine merkezi Barselona (Berşelûne) olan İspanyol Sınır Kontluğu (Marca Hispanica) ortaya çıktı (801). Burada Barselona, Katalonya kontlukları veya Navarra (Neberre) Krallığı adlarıyla şekil bulan devletler, giderek İspanya'nın kuzeybatı dağlık bölgelerindeki krallıkları ilhak etmeye başladılar. Navarra 1026'da Kastilya'yı ele geçirdi. Navarra Krallığı'nın ikiye ayrılması ile Aragon ve Kastilya krallıkları meydana geldi (1035). Bu küçük krallıklar, iç karışıklıklar ve mücadelelerle zayıflayan İspanya'daki Arap hâkimiyetine son verecek olan uzun süreli bir uğraş içine girdiler ve "yeniden fetih" anlamındaki "reconquista" hareketi giderek hız kazandı.

Reconquista hareketine karşı Güney İspanya'daki küçük Arap emirlikleri (mülûkü't-tavâif), Kuzey Afrika'da hüküm süren Murâbıtlar'ı yardıma çağırdılar (1090-1147);

daha sonra İspanya'ya müdahale eden Muvahhidler dönemi (1147-1229) iki taraf için de dinin ön plana çıktığı bir mücadele devri oldu. Bu mücadelede Kastilya ile Aragon liderliği üstlendiler ve müslümanların elindeki önemli şehirleri geri almaya başladılar. Avrupa istikametinde bir gelişme kaydeden Aragon önce Katalonya ile birleşti (1164); Rusiyon, Balear kontluklarını ve Valencia (Belensiye) Krallığı'nı ele geçirerek genişledi. 1282'de Aragonlu III. Petro Sicilya kralı oldu. V. Alfonso da Napoli Krallığı'nı alıp (1442) İtalya üzerinde İspanyol hâkimiyetine kalıcı bir yaygınlık kazandırdı. Buna karşılık León Krallığı ile birleşen Kastilya'nın büyümesi müslüman hâkimiyeti aleyhine bir gelişme gösterdi. Toledo (Tuleytula, 1085), Cordoba (Kurtuba, 1236), Sevilla (İşbîliye, 1248), Murcia (Mürsiye, 1263), Cadiz (Kādiz, 1265) ve nihayet Algeciras ile (Cezîretülhadrâ, 1344) Gibalter (Cebelitârık, 1462) ele geçirildi. Böylece müslümanların elinde sadece küçük Granada Krallığı (Benî Ahmer / Nasrîler, 1238-1492) kaldı (ayrıca bk. ENDÜLÜS). Yarımadanın batısında ve Atlantik sahillerinde yer alan ve başlangıçta Kastilya'ya bağlı olan Portekiz bu bağımlılıktan kurtularak müstakil bir krallık haline geldi (1095).

İspanya'daki iki büyük krallığın vârisleri olan Kastilyalı Izabella ile Aragonlu II. Ferdinand arasındaki evlilik (1469), yarımadanın büyük bir kısmında siyasî birliğin sağlanması için gerekli şartları oluşturdu. Bu Katolik hükümdarlar devri İspanya'da kraliyet, kilise ve asillerin yeniden örgütlendiği, Granada'nın ele geçirilerek "reconquista"nın tamamlandığı, Kristof Kolomb'un keşif seyahatlerinin desteklendiği ve Amerika'da ilk sömürge topraklarının edinildiği, yahudi ve müslümanların dışlandığı dönem oldu (1492). Bu unsurların ülkeden çıkarılması ve imhası için kurulan engizisyon sert bir hıristiyanlaştırma siyaseti takip etti. 1492'de 200.000 yahudi, 1501'de de müslüman halkın önemli bir kısmı (300.000) sürüldü.

XVI. yüzyıl İspanya'nın deniz aşırı sömürgeleri vasıtasıyla bir imparatorluk haline geldiği, Avrupa ve Akdeniz'de büyük bir güç olarak Katolikliğin sarsıldığı ve dışlandığı, hıristiyan rakiplerine (Fransa, Hollanda, İngiltere) ve özellikle müslümanlara (Osmanlılar) karşı mücadele verildiği bir devir oldu. Katolik hükümdarların kızı Çılgın Johanna ile Alman İmparatoru I. Maximilian'ın oğlu ve Habsburg topraklarının vârisi Güzel Philipp'in evliliğinden doğan Karl (Carlos, V. Charles Quint / Şarlken) 1516'da

Kastilya ve Aragon kralı, 1519'da Alman imparatoru olarak İspanyol ve Habsburg topraklarının şahsında birleştiği büyük bir imparatorluğun başına geçti. V. Karl'ın saltanatı, Milano Dukalığı'nı da ele geçirmiş olarak İtalya'daki hâkimiyetini sağlamlaştırmak, Fransa'ya ve Osmanlı Devleti'ne karşı zorlu bir mücadele vermek yanında Almanya'da başlayan Protestanlığın yayılma ve tutunmasını engellemeye çalışmakla geçti. Batı Akdeniz'i müslüman saldırılarından temizlemek amacıyla Tunus (1535) ve Cezayir'i (1541) ele geçirmeye teşebbüs etti. Fransa Kralı I. François ile mücadelesi, Türk-Fransız dayanışması ve Avrupa istikametindeki (Hırvatistan, Avusturya, Macaristan) topraklarına doğru genişleyen Türk ileri harekâtı yüzünden zorlukla yürütüldü. Deniz aşırı keşifler ve fetihlerde ise Portekiz rekabetiyle karşılaştı. Atlantik ve Pasifik okyanuslarında keşfedilen yeni dünyalardaki nüfuz sahalarının papanın ara buluculuğuyla belirlenmesi üzerine (1494 Tordesillas ve 1529 Saragossa [Sarakusta] paylaşma antlaşmaları) bir uzlaşma meydana getirildi. Cortez ve Pizarro önderliğindeki İspanyol ordularının acımasız bir şekilde uyguladığı soygun ve soykırımı yeni dünyanın kadîm medeniyetlerini tamamen tahrip etti. Öyle ki bölgeye İspanyollar geldiğinde elli milyon civarında olduğu tahmin edilen nüfus XVII. yüzyılda dört milyona kadar düştü. Buralardan elde edilen önemli miktarlarda gümüş İspanya'ya ve dolayısıyla Avrupa'ya akmaya başlamakla beraber bu husus İspanya'nın ekonomik gelişmesini ve zenginliğini sağlayamadı. Kilise ve geniş topraklara sahip az sayıdaki büyük asiller dışında kalan geniş halk kitlelerinin sefaleti artarak devam etti. Türk tehdidiyle başedemeyen V. Karl, bu durumda reform hareketinin başarı kazanmasına da engel olamadı. Almanya'da Protestanlığın anayasal olarak tanınmasını kabul etmek zorunda kalarak (Augusburg Antlaşması, 1555) Sömürgeler ile İspanya, İtalya'daki toprakları (Sicilya, Napoli, Milano) ve Alçak Ülkeleri oğlu II. Felipe'ye (Philipp) ve Kaiser unvanı ile diğer Habsburg topraklarını kardeşi Ferdinand'a bırakarak tahttan feragat etti (1556).

İspanya'da kalan ve din değiştirme seçeneği hayatta kalma şartı olarak kendilerine sunulan müslüman (Moriskoslar) ve yahudilerin (marranes) engizisyon tarafından sürdürülen takibi buna rağmen devam etti. Giderek Hıristiyanlığa geçmiş olmak da yetersiz kaldı ve daha sonraki nesillerde, özellikle devlet memurluklarında ve kilisede yükselebilmek için “kanın temiz olması” şartı aranır oldu. Cizvit tarikatının kovuşturmaları ve

Avrupa’daki reformasyonla amansız bir mücadele yanında müslüman dünyası karşısında hıristiyan âleminin önderliği rolünü üstlenen II. Felipe devri Katolik İspanyası bu yüzden Avrupa’da Fransa, Hollanda ve İngiltere ile uzun savaşlara girişmek zorunda kaldı. Bununla beraber Portekiz Krallığı’nı da ilhak etmiş olarak (1580) deniz aşırı ülkelerdeki sömürge imparatorluğunu genişletmeyi sürdürdü. Ancak ekonomik yıkıntı ve malî iflâstan kurtulamadı.

V. Karl zamanında başlayan son Fransız savaşına Câteau Cambrésis barışı ile (1559) son veren II. Felipe siyasî bir evlilik yaptığı, koyu bir Katolik olan İngiltere Kraliçesi Maria Tudor’un ölümü üzerine İngiltere’de reformasyonun gelişmesine karşı başarı ile mücadele etmek imkânını kaybetti. İspanya tacına bağlı Alçak Ülkeler’deki Protestanlığın bastırılması uzun savaşlara yol açtığı halde sonuçsuz kaldı ve bu toprakların kuzey

vilâyetleri İspanya’ya karşı birleşerek İştati General Cumhuriyeti adı altında bağımsızlığını ilân etti (bu vilâyetler arasında Hollanda zamanla öne çıkarak cumhuriyete adını vermiştir); kısa sürede Avrupa’nın önde gelen ticaret ve deniz gücü haline geldi. Alçak Ülkeler’in güneyinde yer alan topraklar ise (ileride Belçika adını alacaktır) İspanya’ya bağlı ve Katolikliğin muhafaza edildiği bir yer olarak kaldı.

Papalığın da onayını almış olarak Protestan İngiltere’ye karşı yürütülen mücadele I. Elizabeth’in başarılı direnişiyle karşılaştı. İngiltere’nin istilâ teşebbüsü Yenilmez Armada’nın ağır hezimetiyle sonuçlandı (Ağustos 1588). Fransa’da sürdürülen Protestan mücadelesine de müdahale eden ve savaşa giren İspanya burada Katolikliğin zafere erişmesinde etken oldu (1598 Bervin barışı).

II. Felipe müslümanlara karşı etkili bir mücadeleye girdi. 1568-1570 yılları arasında Gırnata merkez olmak üzere Güney İspanya’da devam eden Morisko ayaklanmasını şiddetle bastırdı. Papalık, Venedik ve Ceneviz’in iştirakiyle Osmanlılar’a karşı oluşturulan “ebedî ittifak” İnebahtı’da (Lepanto) Türk donanmasını imha etti (1571). Ancak bu zafer Batı Akdeniz’deki Türk gücünün ortadan kaldırılmasına yetmedi ve Venedik’ten sonra (1573) İspanya da Osmanlı Devleti ile bir mütareke yapmak ve Akdeniz hâkimiyeti üzerinde uzlaşmaya varmak zorunda kaldı (1578).

III. Felipe devrinde (1598-1621) devam etmekte olan savaşlara bir son verildi; İngiltere ile barış (1604) ve Hollanda ile uzun bir mütareke (1609) akdedildi. IV. Felipe dönemi (1621-1665) Hollanda ile savaşın tekrar patlak verdiği ve İspanya'nın Avrupa'da başlayan Otuzyıl savaşlarına (1618-1648) Avusturya Habsburgları yanında katıldığı bir devir oldu ve Fransa'nın üstünlük iddialarına karşı mücadele verildi. Gittikçe ağırlaşan vergiler ve dışta kaybedilen savaş içte büyük huzursuzlukların ve isyanların çıkmasına yol açtı. İngiliz ve Fransızlar'ın yardımları sayesinde Portekiz, İspanya ile 1580'den beri sürdürdüğü birlikteliğine son verdi (1640). Vestfalya Antlaşması ile (1648) Hollanda'nın bağımsızlığı resmen tanındı. İspanya'nın Fransa karşısındaki yenilgisi ise Alçak Ülkeler'in güneyindeki toprakların elden çıkması ile sonuçlandı (1659 Pirene barışı). İspanyol sömürgeleri de İngiliz, Fransız ve Hollanda tarafından paylaşılmaya başlandı.

İspanya'nın Habsburg hânedanından son kralı olan II. Karlos zamanında (1665-1700) çöküş sürdü. Kralın çocuğunun olmaması İspanya veraseti meselesini gündeme getirdi ve İspanya Veraset Savaşı'nı başlattı (1701). Utrecht Antlaşması ile (1713) Anjou Dükü V. Felipe'nin krallığı tanınmış olmakla beraber Avrupa'nın diğer yerlerindeki İspanya'ya bağlı topraklar elden çıktı. Napoli, Sardinya, Milano ve Alçak Ülkeler'in güneydeki toprakları (Belçika) Avusturya'ya, Sicilya adası Piyemonte'ye, Gibalter ve Minorka adası İngiltere'ye terkedildi.

Napoli-Sicilya (Sicilyateyn) Krallığı'ndan İspanya tahtına geçen III. Karlos zamanı (1759-1788) İspanya'da aydınlanmanın yaşandığı, idarî sahada ve ekonomide önemli reformların hayata geçirildiği bir devir oldu. Kilisenin hâkimiyetine son vermek üzere girişilen mücadele başarı ile yürütüldü ve Cizvit tarikatı ilga edildi (1767). Engizisyon kaldırıldı, işkence yasaklandı. Fransız İhtilâli ile başlayan yeni dönem İspanya'yı zayıf bir kralın (IV. Karlos, 1788-1808) idaresinde yakaladı. İçeride hüküm süren kötü idare, yolsuzluklar ve geniş kitlelerin gittikçe artan sefaleti ve istikrarsızlık dış politikada girişilen yeni savaşlarla birleşti. Bununla beraber Fransız işgali ve hâkimiyeti altında geçirilen yıllar ve verilen mücadele, 1789 İhtilâli fikirleriyle yakından tanışmaya yol açmış olarak İspanya'da hürriyetçi düşüncenin yerleşmesine imkân verdi.

İspanyol Amerikası'nda, İspanya'nın Napolyon savaşları esnasındaki zafiyetinden istifade ile bağımsızlık eylemleri başlamış ve İspanyol hâkimiyetinden kurtulmak için silâha başvurulmuştur (1810). Gönderilen kuvvetlere (1814) karşı başarı ile verilen mücadele zaferle sonuçlanmış ve Arjantin'den Meksika'ya kadar uzanan yerlerdeki İspanyol hâkimiyeti sona erdirilmiştir (1824). İrili ufaklı çeşitli devletlerin kurulduğu İspanyol Amerikası'nın kaybı ve Florida'nın Amerika Birleşik Devletleri'ne satılması neticesinde bu bölgedeki eski sömürge imparatorluğundan geriye yalnızca Küba ve Porto Riko kalmıştır.

Yakınçağ'lara böyle bir kargaşa içinde giren İspanya, yüzyılı daha büyük siyasî, sosyal ve ekonomik buhranlar içinde geçirdi. İspanya'da 1833-1868 yılları arasında ortalama ömürleri altı ayı geçmeyen altmış iki hükümet kuruldu. 18 Eylül 1868'de çıkan bir askerî isyan neticesinde İzabella tahttan indirildi. 6 Haziran 1869'da kabul edilen yeni anayasa ile İspanya anayasal bir monarşi haline getirildi. Yeni kral adayı olan Aosta Dükü Amadeus, İtalya'dan İspanya'ya gelerek tahta oturmakla beraber (2 Ocak 1871) dinciler ve cumhuriyetçilerin gösterdikleri muhalefetten ötürü tahttan feragat etmek mecburiyetinde kaldı (11 Şubat 1873). Bunun üzerine İspanya'da cumhuriyet ilân edildiyse de siyasî istikrarsızlığa son verilemedi. Bask bölgesinde Don Karlos'un aynı adı taşıyan torunu (VII. Karlos) taht iddiasıyla ortaya çıkınca Karlosçular'la cumhuriyetçiler arasında yeni bir savaş patlak verdi. Karlosçular'a karşı sürdürülen savaşın başarı ile sonuçlanması üzerine (Şubat 1876) muhafazakâr yapıda ve kilisenin eski nüfuzunu büyük ölçüde tekrar canlandıran yeni bir anayasa hazırlandı (24 Mayıs 1876).

Amerika sömürgelerinden artakalan Küba gibi yerlerde bağımsızlık mücadeleleri 1868'de çıkan isyanın bastırılmasına rağmen önlenemedi. 1895'te tekrar alevlenen isyanlar, bu bölgeyi kendi nüfuz sahası içinde gören Amerika Birleşik Devletleri ile savaşa yol açtı. İspanyol filosunun imhası neticesinde yapılan barış antlaşmasıyla (Paris, 10 Aralık 1898) Küba, Porto Riko ve yine isyan içinde Pasifik'te bir İspanyol sömürgesi olan Filipinler elden çıktı. Bu yenilgi üzerine Büyük Okyanus'taki diğer İspanyol adaları (Karolinler, Mariana ve Palau adaları) Alman İmparatorluğu'na satıldı. Böylece büyük coğrafî keşiflerle edinilen geniş

sömürge imparatorluğundan İspanya'nın elinde yalnızca Afrika'daki toprakları kaldı. 1898 hezimetinin başka yerlerde telâfi edilmek istenmesi, yakın coğrafyasında eskiden beri ilişki içinde olduğu Fas üzerinde hâkimiyet kurulması yönünde bir politika gelişmesine yol açtı. Bu anlamda Fransa ile yapılan bir antlaşma ile Fas'ın kuzey bölgesi İspanya nüfuz sahası olarak tanındı (3 Ekim 1904). Ancak bu nüfuza geçerlilik kazandırılmaya çalışılması, İspanya'yı ekonomik mantığı olmayan uzun süreli kanlı bir savaş içine soktu (1909).

I. Dünya Savaşı'nda tarafsız kalan İspanya'da XIII. Alfonso'nun tahttan feragatinden sonra (14 Nisan 1931) cumhuriyet ilânıyla yeni anayasa kabul edildi (9 Aralık 1931), hemen ardından da kanlı bir iç savaş patlak verdi (1936-1939). 1 milyona yakın insan kaybına yol açan savaş, Avrupa'nın liberal devletleri ve Sovyet Rusya yanında Amerika Birleşik Devletleri tarafından da desteklenen cumhuriyetçi liberal güçlerin gösterdikleri büyük direnişe rağmen kilise, yüksek rütbeli subaylar, büyük toprak sahipleri, yüksek burjuva sınıfı ve Almanya ile İtalya gibi

faşist ülkeler tarafından desteklenen ve milliyetçiler olarak bilinen âsilerin zaferiyle sona erdi. İspanya'da General Fransisco Franco Bahamonde idaresinde koyu bir faşizm ve diktatörlük dönemi başladı (1936-1975). Franco'nun ölümüyle (20 Kasım 1975) İspanya'yı süratle değiştirecek, bütün geçmişindeki kanlı mücadelelerden ve son büyük iç savaşın acı tecrübelerinden gerekli dersleri çıkarmış olarak ülkeyi kavgasız, kansız, sağlıklı ve onurlu bir şekilde tekrar yapılandıracak yeni bir dönem başladı.

III. İSPANYA-OSMANLI İLİŞKİLERİ

Akdeniz'in iki ucunda yer alan bu iki büyük imparatorluk arasındaki münasebetler, XVI. yüzyıl boyunca her iki tarafın önderliğini yaptığı cihad telakkisiyle şekil buldu. Bundan önce Osmanlı Beyliği'nin teşekkül yıllarında, Bizans'ın Batı Anadolu'daki Türkmen beyliklerine karşı tuttuğu paralı Katalan birliği bölgede faaliyet göstermiş, daha sonra Rumeli tarafına çekilmiş, aralarında Osmanlılar'ın da bulunduğu Türkmen beylikleriyle münasebet kurmuştu. Fakat bu ilk ilişkiler doğrudan bir siyasî nitelik taşımıyordu. Ancak XV. yüzyılda siyasî bakımdan bir irtibata yol açacak âmiller ortaya çıktı. Gırnata'nın teslim olması ve müslümanlara yapılan

eziyet, daha II. Bayezid devrinde başlamak üzere İspanya'daki gelişmelerin yakından takip edilmesi sonucunu doğurdu. İspanya'dan sürülen müslüman ve yahudiler Osmanlı topraklarına kabul edildi. Hatta zaman zaman müslümanların yardımına koşulmak üzere faaliyetlerde bulunuldu. 1505'te Kemal Reis kumandasında bir filo gönderilmesi ve İspanyol sahillerinin vurulması bu amaca yöneliktir. İspanyol müslümanlarına yardım edilmesi, XVI. yüzyılda genelde Cezayir beylerine ve müslüman korsanlara bırakıldı. 1570'te bu iş için Kılıç Ali Paşa görevlendirildi ve müslümanların Kuzey Afrika'ya geçmeleri temin edildi. Ayrıca yahudiler dahil olmak üzere bir kısım halkın Anadolu sahillerine taşınması sağlandı. Getirilenler Adana, Uzeyr, Sis (Kozan), Trablusşam bölgelerine yerleştirildi ve yeni göçmenlere beş yıl için vergi muafiyeti tanındı (Uzunçarşılı, II, 201-202).

İspanyol-Osmanlı mücadelesi XVI. yüzyılda esas itibariyle Akdeniz'de kendini gösterdi. Her iki imparatorluk arasındaki rekabet, bu yüzyılın sonlarına kadar Akdeniz'in batı kısmında ve Kuzey Afrika'da yoğunlaştı. Özellikle Barbaros Hayreddin Paşa'nın Osmanlı donanmasının başına geçmesiyle oldukça etkili bir Akdeniz siyaseti izlendi. Böylece Alman imparatoru da olan V. Karl sadece karadan değil denizden de sıkıştırılmaya başlandı. Öte yandan XVI. yüzyıl boyunca, İspanyol ve Flandre Lutheranları'na yardım edilmesi için çeşitli tertiplere teşebbüs edilmesi ve Protestanlar'la Katolikler'e karşı ortak bir askerî harekât planlanması gibi girişimlerin varlığı da bilinmektedir (Feridun Bey, II, 450). Preveze Deniz Savaşı (1538) aynı zamanda, Akdeniz'e yönelik İspanyol genişlemesine vurulan ağır bir darbe oldu. V. Karl'ın Cezayir'e yaptığı sefer ise (1541) İspanyollar'ın tam bir hezimetiyle sonuçlandı. Fransa ile sürdürülen askerî harekât neticesinde V. Karl'ın müttefiki olan Savoi dükünün elinde bulunan Nice ele geçirildi (1543); ayrıca İspanya sahilleri ve Sardinya adası Barbaros Hayreddin Paşa tarafından vuruldu (1543). Kaptanıderyâ Sinan ve Piyâle paşaların deniz seferleri (1552, 1558) Batı Akdeniz'deki İspanyol varlığını geri püskürtmüş, İtalyan sahillerine akınlar yapılmış, Minorka adasında ve Kuzey Afrika sahillerindeki İspanyol müstahkem mevkileri (Oran) zaptedilmiş, nihayet İspanyol kuvvetleri Cerbe'de tekrar ağır bir yenilgiye uğratılmıştı (1560). Doğu Akdeniz'de Kıbrıs'ı alan Osmanlılar'ın uğradığı İnebahtı yenilgisi (1571), Akdeniz hâkimiyeti bakımından İspanyollar'a umdukları kazancı sağlamadı. Aksine ertesi yıl yeniden yapılan donanma karşısında geri çekildikleri gibi zaptetmiş oldukları

Tunus’u da kaybettiler (Ekim 1574). Bu durum onların Kuzey Afrika üzerindeki emellerinin sonu oldu. 1577’de Sokullu Mehmed Paşa, İspanya ile müzakerelere girişilmesini kabul etmiş olduğundan II. Felipe, Milanolu Don Giovanni Marigliano’yu delege olarak yolladı. On bir ay sonra bu zatın takdim ettiği barış antlaşması değiştirilmiş ve yalnızca üç yıl geçerliliği olan bir mütareke şeklinde kabul edilmiştir. Bu mütareke 1581 ve 1582’de birer yıl için uzatıldı. İngiltere ve İspanya arasındaki mücadele sebebiyle İspanya’ya karşı İngiliz dostluğu uygun bir güvence olarak görüldüğünden Osmanlı Devleti’nin İngiltere ile bir dostluk ve ticaret antlaşması (ahidnâme = kapitülasyon) yapmasında bu durum etken olmuştur (1580). İspanya’yı arka cepheden sıkıştırabilecek böyle bir müttefike rağmen Os/manlı Devleti mütareke ahkâmına özen göstermiş, ancak bir barış antlaşması yapmamıştır. Vâdilmehâzin (Kasrülkebîr) muharebesinde maktul düşen Portekiz kralının oğlu Don Antonio’nun babasının tahtına oturabilmek için yardım talep etmesine ise (1581) o sıralarda şartların el-verişli olmamasından ötürü olumlu bir cevap verilmemiş, 1587’de mütareke iki yıl için tekrar uzatılmıştır.

XVI. yüzyılın sonlarına doğru Portekizliler’in Hindistan’daki sömürge faaliyetleri etkisini kaybetmiş ve bu devletin İspanya tarafından ilhakı (1580-1640) neticesinde buralardaki üsleri el değiştirmiştir. Bu gelişmeler sonucunda İslâm tüccarının Kızıldeniz’e geçişi engellendiğinden 1586’da Mısır Beylerbeyi Sinan Paşa buralara başarılı bir harekât düzenlemiştir. İran savaşlarının sona ermesinin ardından (Mart 1590) Sinan Paşa’nın sadâretinde Akdeniz’e açılmak üzere hazırlanmaya başlanan 300 gemilik büyük donanmanın Malta veya İspanya üzerine gideceği ve Fas tarafından takviye edilen Don Antonio’nun destekleneceği ihtimalleri söz konusu olmakla beraber büyük donanmaların yüzyılın sonunda her iki imparatorluk için ağırlaşan faturası denizlerde mücadeleye kalkışılmasını engellemiş ve Osmanlı orduları karadan Avusturya üzerine yöneltilmiştir (Fodor, s. 89-111).

İngiltere ile arasındaki zıddıyette Osmanlı Devleti’ni bir dostluk antlaşması akdiyle yanına çekmek isteyen İspanya, Ekim 1625’te İstanbul’a Johann Batista Montalbani adında bir elçi gönderdi. Elçinin, Malta ve Floransa’daki cizvitlerin elinde bulunan müslüman esirlerin salıverilmesi, İspanyol gemilerinin Akdeniz’de korsanlara karşı güvenliğinin sağlanması

ve fazla ithalât resmi vermek kaydıyla Kızıldeniz üzerinden Osmanlı pazarlarına Hint emtiası nakledilmesi gibi teklifleri, görüşmeleri dikkatle takip etmekte olan İngiliz elçisinin müdahaleleri sonucu akim kaldı. 1650'de İspanya'nın dostluk ilişkileri kurma arzusu Osmanlı Devleti tarafından olumlu karşılanmakla beraber girişim bu defa da Fransa tarafından engellendi. Aynı yıl, Portekizli bir yahudi dönmesi olduğuna Hammer'in işaret ettiği Ahmed Ağa Madrid'e elçi olarak yollanmış, dostça karşılanarak mukabil bir elçi gönderileceği bildirilmişti. Nitekim 1651'de Raguzalı Alegreti adında bir elçi IV. Felipe adına İstanbul'a gelmiş, ancak ilişkilerde herhangi bir gelişme olmamış, bir dostluk ve ticaret antlaşması yapılması imkânı doğmamıştı.

İspanya Kralı II. Karlos'un vâris bırakmadan ölümü üzerine başlayan verâset

savaşları (1701-1713), İspanya ile Osmanlı Devleti arasındaki zayıf münasebet trafiğine tekrar son verdi. XVIII. yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı Devleti ile ilişkilerinin diğer Avrupa devletleri gibi olağan düzeye getirmek, dolayısıyla Osmanlı toprakları ve sularında ticaret yapma hakkını elde etmek isteyen İspanya, 1779'da İstanbul'a gizlice Don Juan de Bouligny adında bir temsilci yolladı. Bu teşebbüs bizzat Kral III. Karlos'un girişimiyle gerçekleşmekteydi. 1759'a kadar Sicilyateyn kralı olan Karlos, 1739'da İstanbul'a Finoketti adında bir elçi göndermiş ve Humbaracı Ahmed Paşa'nın da yardımıyla iki devlet arasında bir ticaret ve dostluk antlaşması (kapitülasyon) imzalanmıştı (7 Nisan 1740). Karlos, 1759'da amcası Ferdinand'ın ölümü üzerine İspanya kralı olduğunda Sicilyateyn ile yapılan antlaşmanın bir benzerinin İspanya ile de yapılması için harekete geçmiş, Sadrazam Koca Râgıb Paşa zamanında böyle bir antlaşmanın oluşmasına muvafakat gösterilmiş ve antlaşmaya esas teşkil edecek bazı maddeler tesbit edilmişti. Ancak Koca Râgıb Paşa'nın vefatı üzerine (7 Nisan 1763) bu iş sürüncemede kaldı. 1779'da İstanbul'a gelen Bouligny bu yarım kalan işe devam etti ve üç yıl boyunca ısrarla diretti. Bâbıâli, İspanya ile bir dostluk ve ticaret antlaşması akdinde kararsız davranmakta, ancak kesin bir red cevabı vererek ilişkilerin olumsuz etkilenmesini de istememekteydi. Bâbıâli'nin, Osmanlı devlet adamlarının Cebelitârık Boğazı'ndan Akdeniz'e giriş olmadığına inandıklarına dair, Türkler'in coğrafî bilgi zafiyetinin bir delili olarak her vesile ile hâlâ tekrarlanmakta

olan yakıştırmanın aksine, 1768'de başlayan savaş esnasında Rusya'nın Baltık filosunun İngilizler'in yardımıyla Akdeniz'e girme ihtimalini yakından takip etmiş olarak gerekli donanma hazırlıkları içine girdiği bilinmektedir. Bu defa 1770 Çeşme yenilgisinin neticesinden hareket eden Reîsülküttâb Abdürrezzak Efendi, İspanya'nın coğrafî konumunun bu yakın geçmişte meydana gelen olayla ortaya çıkan önemine işaretle Bouligny'ye, Osmanlı sularına saldırı amacı taşıyan bir devletin Akdeniz'e donanma yollaması halinde İspanya'nın Sebte Boğazı'nı kapalı tutması şartıyla bir dostluk ve ticaret antlaşması yapılabileceğini ifade etmekte ve ayrıca İspanya'daki müslüman esirlerin serbest bırakılmasını istemekteydi. Bouligny, İspanya'nın bu boğazı kapalı tutmaya gücü yetmeyeceğini belirttiğinden iş sürüncemede kalmıştı.

Halil Hamîd Paşa'nın reîsülküttâblığı esnasında verdiği bir takrirde Bouligny, daha önce ileri sürülen müslüman esirlerin serbest bırakılmasıyla ilgili şartın kabul edilebileceğini bildirdi. Konu 1779 Ağustosunda toplanan bir meşveret meclisinde ele alındı. Neticede, Ruslar'la önemli bir anlaşmazlığın ortaya çıktığı bir sırada İspanya'nın ümidinin kesilmemesi uygun görüldüğünden görüşmelere devam edilmesine karar verildi. 1779 senesi İspanya'nın, Fransa ve İngiltere arasında Amerika kolonilerinin ayaklanması sebebiyle patlak veren (1776) savaşa katılmış olmasının bir neticesi olarak İngilizler'in elindeki Sebte'yi kuşattığı bir yıldı ve Bouligny, burasının ele geçirilmesinden sonra İspanya'nın Osmanlı Devleti aleyhine donanma geçişini önlemeyi tahahhüt edebileceğini söylemekteydi. Mukabil tâviz olarak beklediği ise Bâbıâli tarafından, Garp ocaklarının korsanlık ve İspanya'ya karşı devam ettirdikleri tecavüzlere son verilmesinin sağlanması olup bu karşılıklı şartlar içinde iki devlet arasında bir dostluk ve ticaret antlaşması yapılmasını mümkün görmekteydi. İspanya'nın henüz ele geçirmediği bir yeri ileri sürerek fayda ummasını Bâbıâli yadırgamakla beraber Garp ocaklarının saldırılarıyla ilgili şikâyetlere hak verilmekteydi. Ancak Garp ocaklarının bir "kavm-i serkeş" olması Bâbıâli'yi düşündürmekte ve istenilen garantinin verilmesini zorlaştırmaktaydı. Bouligny'nin ısrarları, hatta red kararı verilmesi halinde İspanya'nın Rus ve Avusturya cephesine meyledebileceğine dair yaptığı imalar endişe ile karşılanmıştır. Nihayet İspanya'nın Sicilyateyn'e verilen şartlar dahilinde bir antlaşma istediği noktasından hareketle müslüman esirlerin iadesi şartının kabulü karşılığında, ancak Garp ocaklarına karşı herhangi bir

mükellefiyete girilmemek üzere bir ticaret antlaşmasının yapılması fikrine yanaşılır gibi oldu. Bu hususta krala ve başvekile yazılan mektuplar Bouligny'e iletildi. Elçinin mektupları götürmek üzere memleketine döneceği ve böylece uzun bir zaman kazanılacağı umulmaktaydı. Yedi sekiz ay sonra Eylül 1780'de Sicilyateyn elçisi Bâbıâli'ye başvurarak Bouligny'nin mektupları yollamakla beraber İstanbul'da kaldığı ve kendisinin de görüşmelere yardım etmekle görevlendirildiğini bildirdi. Daha sonra Bouligny iki takrirle tekrar ortaya çıktı. Kral, Cezayir ile barış yapmak istediğinden Bâbıâli'nin böyle bir barışı tasvip ettiğine dair Cezayir'e bir ferman yollamasını rica etmekteydi. 1781 yılı içinde Bouligny bu konuyu tekrar dile getirdi. Sicilyateyn ile akdedilen ahidnâmenin birinci maddesinde yer alan, antlaşmanın iki devletin idaresi altındaki yerler ve bunlara

tâbi olacak yeni bölgeler için de geçerli olacağına dair hükmü ileri sürerek kralın Sicilyateyn kralı olarak elde ettiği bu hakların aynının şimdi İspanya için de geçerli olmasını talep ettiğini bildirdi. Reîsülküttâb Süleyman Feyzi tarafından verilen cevapta, İspanya'nın Osmanlı Devleti ile bir ittifaka girmesine yol açacak veya hiç olmazsa Osmanlı Devleti aleyhine hiçbir devletle ittifak yapmamasını sağlayacak bir maddenin antlaşma metnine konulması teklif edildiyse de bunun reddi görüşmelerin tekrar sürüncemede kalmasına yol açtı. 1781 yılı Temmuz ayı içinde devam eden görüşmelere İsveç elçisi baştercümanı Ignatius M. D'Ohsson müdahil oldu (BA. Cevdet-Hariciye, nr. 4420, ayrıca bk. Beydilli, TD, XXXIV [1984], s. 271). Rusya'ya karşı oluşan Osmanlı-İsveç dayanışması İspanya'nın dahil edilmesiyle mükemmel hale gelebilecek, Sunt (Baltık), Sebte (Akdeniz) ve Karadeniz boğazlarını elinde tutan bu devletlerin ittifakı Rusya'nın Akdeniz'e girme yollarını kapalı tutabilecekti. Dolayısıyla, Bouligny'nin Sicilyateyn ile yapılmış ticaret antlaşmasını esas almak istemesine rağmen Bâbıâli değişen siyasî şartlara cevap verebilecek bir antlaşmanın sağlanmasını, bunun ticarî değil mülkî ağırlıklı olmasını ve bir Rus savaşında Osmanlı Devleti'ni desteklemesini istemekteydi.

Görüşmelerin böyle bir eksene oturtulmasını uygun görmeyen Bouligny, yalnızca bir dostluk ve ticaret antlaşması akdindeki ısrarını sürdürdü. Daha sonraki görüşmelerde her iki devletin savaş halinde tarafsız kalması karşı teklif olarak ileri sürüldü. Tarafların ellerindeki esirleri serbest

bırakmalarının öngörülmesi büyük bir mesele teşkil etmedi. Garp ocaklarının tecavüzlerinin önlenmesi hususu İspanya'nın da Malta, papalık ve Ceneviz korsanlarının faaliyetlerini önlemeyi tahahhüt etmesiyle dengelenmek istendi ve böylece görüşmelerde önemli bir ilerleme kaydedildi. Bununla beraber devrin en nüfuzlu şahsiyeti olan Kaptanıderyâ Cezayirli Hasan Paşa, Garp ocaklarının en büyük düşmanının İspanya ve korsanlığın ise bu ocakların geçim kaynağı olduğunu belirterek böyle bir garantiye yanaşılmaması görüşündeydi. Ayrıca tersanede kürekli gemileri yürüten forsaların genelde İspanyol esirlerden ibaret olduğunu ileri sürerek esirlerin serbest bırakılmasına karşı çıkmaktaydı. Tarafsızlık ilkesine de karşı çıkan Hasan Paşa, Fas gibi İslâm ülkelerinin İspanya ile sürdürecekleri mücadelede tarafsız kalınmasını sakıncalı görmekteydi.

Bu durumda korsanlık faaliyetlerinin engellenmesi hususu askıya alındı. Tarafsızlık maddesinin yalnızca hıristiyan devletlere karşı olmak üzere kabul edilebileceği bildirildi. Bouligny bu değişiklikleri kabul etmedi. Bâbıâli ise Rus ve Avusturya gelişmeleri karşısında İspanya'nın her şeye rağmen elde tutulmasına önem verdiğinden görüşmeleri devam ettirdi. Nitekim 1782 başlarında Reîsülküttâb Hayri Efendi tarafından sürdürülen görüşmelere İsveç baştercümanı D'Ohsson da müdahil olmuş, İspanya'nın coğrafî konumu itibariyle önemine dikkat çekmiş ve İsveç kralının da böyle bir antlaşmanın imzalanmasını tavsiye ettiğini belirtmişti. D'Ohsson'un ara buluculuğunun Bâbıâli üzerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Tarafsızlık maddesindeki dinî dayanışma engeli, Fas ve Yemen hâkimleri ve İspanya'nın akraba hânedanlar olan Fransa ve Sicilyateyn istisna tutulmak kaydıyla aşıldı. Sonuçta, iki devletin öngörülen bu istisnalar dışında düşmanlarına karşı tarafsız olduğuna dair beş maddelik bir antlaşma metni oluşturuldu ve ardından Sicilyateyn örneğinde olmak üzere yirmi bir maddelik bir ticaret antlaşması akdedildi (14 Eylül 1782). Antlaşma 24 Aralık 1782'de kral, 23 Nisan 1784'te padişah tarafından tasdik edilmiş ve Bouligny, 3 Ekim 1784'te huzura kabul edilerek İspanya ile olan siyasî ve ticarî münasebetler

ilk defa olmak üzere resmen kurulmuştur.

Osmanlı-İspanya dostluk ve ticaret antlaşması, 1787-1788 yıllarında başlayan Osmanlı-Rus ve Avusturya savaşları esnasında bilhassa önem

kazandı. Osmanlı Devleti'nin Fas'tan satın almak istediği 3000 kantar siyah barutun İspanya'nın tahsis edeceği on gemiyle gizlice İstanbul'a taşınmasının istenmesi (BA. HH, nr. 1071; sene 1784) başlayan ilişkilerin dostane boyutunu ortaya koyar. Özellikle Rus filosunun Sebte Boğazı'ndan geçmesi ve 1770'te olduğu gibi tekrar Akdeniz'e inmesi halinde İspanya'nın buna engel olacağı ve bununla ilgili olarak gizli bir ittifak antlaşmasının yapılmış olduğu ihtimali üzerinde söylentiler çıkmıştı. Osmanlı Devleti, bu savaş esnasında İspanya ile oluşan dostluğu ve İspanya'nın tarafsızlığını takviye etmek, iki devlet arasında bir ittifak için nabız yoklamak, dolayısıyla Sebte Boğazı'nın Rus filosuna kapalı tutulmasını sağlamak ve Cezayir ile İspanya arasında yapılmış olan son antlaşma hakkında bilgi edinmek amacıyla 1787 Temmuzunda Ahmed Vâsıf'ı sefâretle İspanya'ya yolladı. Sebte Boğazı'nın kapalı tutulması anlamında yönlendirilmek üzere aynı tarihlerde Ahmed Azmi de Fas'a gönderildi. On ay İspanya'da kalan Ahmed Vâsıf, dönüşünde sefâret hikâyesini kaleme almış olmakla beraber siyasî içerikli herhangi bir bilgi vermez. Osmanlı-İsveç ittifakının oluşması (11 Temmuz 1789) ve Rus filosunun Sunt Boğazı'ndan geçişinin engelleneceği hususu İspanya'nın önemini azaltmadı. 1788 yılından beri sürdürülen Rus ve Avusturya savaşında Bouligny, Fransa ve Prusya elçileri gibi barış için ara buluculuk önerilerinde bulunmaya devam etti (BA, Cevdet-Hariciye, nr. 8860).

İlk dâimî İspanyol elçisi olan Bouligny'nin İstanbul'daki faaliyetleri 1799 yılı içinde dramatik bir şekilde sona ermiştir. Fransa'nın Mısır'a saldırması ile (Temmuz 1798) gelişen olaylarda Bouligny, İsveçli ve Hollandalı meslektaşları D'Ohsson ve von Dedem gibi Fransız yandaşlığıyla ve Fransa hesabına faaliyetlerde bulunmakla suçlandı. Osmanlı Devleti'nin yeni müttefikleri İngiltere ve Rusya'nın da talepleri doğrultusunda (BA, HH, nr. 5836) "istenmeyen adam" ilân edilerek iki hafta içinde ülkeyi terketmesi bildirildi. Bâbıâli kendisinin değiştirilmesini İspanya kralından istedi. Bu istek Viyana sefiri İbrâhim Afîf kanalıyla İspanya'ya iletildi ve Şövalye Corral yeni elçi olarak tayin edildi. Yeni elçinin İstanbul'a gelmesi İngiltere ve Rusya tarafından, İspanya'nın Fransa'nın müttefiki olması sebebiyle bir müddet engellendiyse de Viyana'da beklemekte olan Corral'a Kasım 1800'de gerekli izin verilerek (BA, Cevdet-Hariciye, nr. 7433) 1801 Mayısında İstanbul'a varması sağlandı.

Osmanlı-İspanya münasebetlerinin yakın zamanlardaki bu önemli dönemi böylece sona ermiştir. İki ülke arasındaki ilişkiler bundan sonra birbirinden kopuk ve sınırlı bir gelişme çizgisi arzeder. İstanbul'daki İspanya temsilciliğinin mevcudiyetine, 1840'ta Barselona'da bir fahrî konsolosluk açılmış olmasına ve 1844'te Keçecizâde Fuad Paşa'nın Kraliçe Elizabeth'e (İzabel) bir Osmanlı nişanı takdim etmek üzere Madrid'i ziyaret etmesine rağmen Madrid'de devamlı bir Osmanlı elçiliğinin kurulması ancak 1857'de gerçekleşmiştir. 1782 tarihli dostluk ve ticaret antlaşması 1827, 1840 ve 1862 yıllarında yenilenmiştir.

İlk dâimî Osmanlı elçisi Kerhof Efendi iki devlet arasındaki münasebetlerin geliştirilmesi gerektiği düşüncesindeydi. Coğrafî konumu, savaş ve ticaret filosu ile İspanya Akdeniz'de hatırı sayılır bir güçtü ve gelişme vaad eden ekonomisiyle de dikkate alınmalıydı. İspanya, Osmanlı Devleti için faydalı bir dost olabilirdi. Madrid'de bütün Latin Amerika devletlerinin birer temsilci bulundurmaları Bâbıâli'nin yeni dünyaya açılmasını da kolaylaştırabilecekti. Elçinin bu telkinlerinin pek etkili olmadığı, 1860'ta tasarruf mülâhazası ile elçiliğin kapatılmış olmasından anlaşılmaktadır. Bununla beraber ilişkilerin Paris elçiliği üzerinden yürütülmesine karar verilmişti. Nitekim Madrid'e akredite olan Paris sefirlerinden Veli Paşa 1861'de, Cemil Paşa 1863'te ve II. Abdülhamid'in XII. Alfonso'ya yolladığı bir nişanı takdim etmek üzere gelen Esad Paşa 1880'de Madrid'i ziyaret etmişlerdir. Ayrıca İstanbul'dan özel olarak, 1870'te I. Amedeo'nun tahta çıkış merasiminde padişahı temsil eden mâbeyn başteşrifatçısı Kâmil Bey, 1875'te Abdülaziz tarafından XII. Alfonso'ya gönderilen nâmeyi takdim etmek üzere yâver-i hümâyundan Hüsnü Bey Madrid'e gönderilmiştir. Bütün bunların birer protokol ziyareti olmaktan öteye bir anlamı olmadığı ise açıktır.

Madrid sefâreti, II. Abdülhamid'in, Akdeniz'de kuvvet dengelerini gözeten ve Amerika dahil hemen bütün Avrupa ülkelerinde temsil edilmeye önem veren siyaseti çerçevesinde, 1880'de Madrid'i ziyaret eden Esad Paşa'nın gerekli temaslarda bulunması sonucu 1881'de kalıcı olmak üzere tekrar açıldı. Akdeniz'de ve Kuzey Afrika'da büyük devletler tarafından sürdürülen politikalara karşı iki devletin iş birliği yapabilme ümitleri beslenmiş olmakla beraber bu anlamda bir siyaset geliştirilmesi tarafların gücünü aşan bir konu olarak kalmış ve uygulama imkânı bulamamıştır. II

Abdülhamid, geniş sömürgelerini kaybettikten sonra Akdeniz'de ağırlıklı bir rol oynamayı hedefleyen İspanya'nın dostane yaklaşımından, sıkı idaresine karşı oluşan muhalefetin bu ülkedeki uzantılarını ortadan kaldırmak amacıyla ustaca istifade etmeyi bilmiş, iki devlet arasında suçluların iadesiyle ilgili bir antlaşma olmadığından bu gibilerin İspanya dışına çıkarılmasını sağlamış, Bulgar Prensi Aleksander'in kendisini müstakil bir hükümdar gibi takdim eden teşebbüslerinin akim kalmasında başarılı olmuştur. Filipin takım adalarını henüz hâkimiyeti altında bulunduran İspanyollar, Süveyş Kanalı'nın kontrolünü ellerine geçiren ve Mısır'ı işgal eden (1882) İngilizler'in politikası karşısında Osmanlı Devleti'ni desteklemiş, Kuzey Afrika'da ve özellikle Fas'ta Fransız yayılmacılığının genişlemesi tehlikesinin İspanyol çıkarlarını tehlikeye düşürdüğünden Bâbıâli ile ortak görüşler içinde olmasına yol açmıştır. Bununla beraber Madrid elçisi Hüseyin Sermed'in bu istikametlerde geliştirdiği politikalara, hatta Fas'ta bir Osmanlı himayesi kurulmasıyla ilgili devrin şartlarına aykırı düşüncelerine, gerçekçi bir politika takip etmekte olan II. Abdülhamid tarafından itibar edilmemiştir.

I. Dünya Savaşı'nda tarafsız kalan İspanya ile Osmanlı Devleti arasındaki iyi ilişkiler savaş esnasında Rusya, Fransa, İtalya ve Amerika Birleşik Devletleri'nin Osmanlı topraklarındaki menfaatlerinin korunmasını üstlenmesi sonucunu vermiştir. 1918'de Wilson prensipleri doğrultusunda Osmanlı hükümetinin yaptığı ateşkeş çağrısı da yine İspanya aracılığı ile yerine ulaştırılmıştır.

Madrid'de görev yapan Osmanlı elçileri Kerhof Efendi (1857-1860), Hüseyin Sermed Efendi (1881-1886), Turhan Bey (1887-1893), Feridun Bey (1893-1897), Necib Paşa (1897-1899), İzzet Fuad Paşa (1900-1908), Ali İhsan Bey (1908-1909) ve Sâmipaşazâde Sezâi Bey'dir (1909-1914). 1915-1922 yılları arasında yalnızca maslahatgüzarlar tarafından temsil edilmiş, 1922'de tayin edilen Râgıb Râif Bey son Osmanlı elçisi olmuştur.

Ekonomik ve Kültürel İlişkiler. 1782 dostluk ve ticaret antlaşması ile Osmanlı suları ve limanlarında ticaret yapma hakkını elde eden ve çeşitli liman ve şehirlerde konsolosluklar açmaya başlayan İspanya'nın Karadeniz'de de bu hakkı kullanmak istemesi, Osmanlı Devleti'nin bu denizi bir iç deniz olarak kabul etmesi ve diğer devletlere aradaki

kapitülasyonlara rağmen kapalı tutmakta ısrar etmesinden ötürü uzun zaman sonuçsuz kalmıştır. Rusya'nın Karadeniz sahillerine inmesiyle değişen şartlar İspanya'nın bu konudaki teşebbüslerine kuvvet vermiştir. Osmanlı Devleti bu denize giriş hakkını, İstanbul iâşesiyle ilgili ihtiyaçların karşılanması ve rayiç değeri altında belirli miktarlarda İspanyol riyali getirilmesi gibi bazı somut ekonomik çıkarlar karşılığında tanımak istemekteydi. Bu anlamda bir mutabakat, 24 Aralık 1802 tarihinde bir "takrîr-i âlî" tanzimiyle gerçekleşmişse de 1806'da başlayan Rus savaşı sebebiyle Karadeniz'e giriş tekrar kapatılmıştır. Rusya'nın barış sonrası (1812 Bükreş barışı) müdahaleleri neticesinde İspanya yanında diğer küçük Avrupa devletlerinin de bu denizdeki ticarî faaliyetlere katılmaları temin edilmek istenmiş, Bâbıâli'nin bu konudaki engellemeleri ise 7 Ekim 1826 tarihli Akkirman Antlaşması'nın yedinci maddesi gereği olarak hukuken dayanaksız kalıp sona ermiştir. 1829 Edirne Antlaşması ile Karadeniz'in devletler arası ticarete açık bir hale getirilmesi sonucunda bu denizdeki serbest ticaret diğer devletlere olduğu gibi İspanya için de söz konusu olmuştur. Bununla beraber İspanya'nın Karadeniz ticareti 1803 yılı dışında herhangi bir etkinlik göstermemiştir (Beydilli, TTK Belleten, LV/214 [1991], s. 704-708, 727).

Benzeri iklim şartlarından dolayı genelde aynı ham maddeleri üreten iki ülke arasındaki ticarî faaliyetler umumiyetle kısıtlı kalmış, iki ülke arasında dolaysız ve tarifeli deniz hattının mevcut olmaması mal mübâdelesini ayrıca sıkıntıya sokmuş, aktarmalı olarak yapılan sevkiyat, maliyeti arttırıcı etkisinden ötürü ekonomik olma özelliği gösterememiştir. Osmanlı topraklarından İspanya'ya ihraç edilen başlıca mallar pamuk, keten lifi, ham ipek, buğday, mısır, arpa, nohut, kuru meyve ve tütün gibi mallardan oluşmaktaydı. 1788'de başlayan Osmanlı-Avusturya ve Rus savaşları esnasında barut sıkıntısını gidermek amacıyla İspanya'dan yapılan sevkiyat geçici bir gelişme olarak kalmıştır. 1880'de ihracat, pamuk ve erzak ağırlıklı olmak üzere 823.670 peseta değerindeydi; 1910'da bu rakam 12 milyon pesetaya kadar ulaşmıştır. Barselona en önemli pazarlama limanı olup burada Osmanlı Devleti bir başkonsolos tarafından temsil edilmekteydi. 1888 Barselona Fuarı'na ipek, halı, sedef eşya, gümüş telkâri işleri ve süs eş-yası ağırlık malları ile Suriye vilâyetlerinden on sekiz Osmanlı tüccarı katılmış olmakla beraber bu tür Şark mallarına duyulan talep genelde Fas ve Tunus üreticileri tarafından karşılandığından pazarda

kalıcı bir yer edinmek mümkün olmamıştır. İspanya'nın Akkâ, Sayda ve Beyrut, Trablusşam, Yafa, Selânik, İzmir, Trablusgarp, İskenderiye, İşkodra, Lazkiyetülarap, Nakşe, Boğazhisar, Lefkoşe, Sakız, Rodos, Balyabadra, Gördüs, Kandiye, Hanya, Resmo, İnebahtı, Ergirikasrı, Halep, Sayda, Kalas, Tarsus, Midilli gibi birçok Osmanlı liman ve şehrinde konsoloslukları bulunmaktaydı (BA, Cevdet-Hariciye, nr. 1068). Osmanlı Devleti'nin de çoğu İspanyol tüccar, banker ve resmî ricâli tarafından ve fahrî olarak temsil edilmek üzere Madrid, Cordoba, Granada, Sevilla, Barselona gibi şehirlerde, özellikle son dönemlerde oluşturulmuş yirmi beş konsolosluğu vardı (Kuneralp, XI-XIV [1973-1975], s. 174-175). XIX. yüzyıl boyunca İspanyol-Osmanlı ticareti tek taraflı olarak gelişti ve Osmanlı topraklarına İspanya'dan yapılan ihracat pek sınırlı ve zayıf kaldı. 1899'da deniz aşırı müstemlekelerini kaybeden İspanya'nın, Katalonya pamuklu ve mensucat sanayi için Osmanlı topraklarını mahreç olarak görmesi ticaret hacminin arttırılabileceği beklentisini verdiyse de bu konuda Fransız ve İngiliz rekabetiyle başetmek, 1907'de İspanyol dokumacılarının Osmanlı pazarında ortak fiyat uygulaması doğrultusunda aldıkları karara rağmen mümkün olmadı. Osmanlı-İtalyan Savaşı (1911-1912), İtalya'dan boşalan yeri doldurmayı amaçlayan İspanyol tüccarlarına iyi bir fırsat verdiyse de kısa bir müddet sonra başlayan Balkan (1912-1913) ve I. Dünya savaşları bu tür girişimleri sonuçsuz bıraktı. 1919'da ayda on-on iki gemiye kadar varan İspanyol ihracatında gözlenen canlılık, savaş sonrası mal yokluğunun bir göstergesi olarak bir müddet devam etmiş, 1920'de Barselona ve İstanbul arasında gemi hattı, 1921'de İstanbul'da bir İspanyol bankası açılmış olmakla beraber genel savaşın ekonomik krizi ve Osmanlı Devleti'nin yıkılma sarsıntıları içine girmesi bu tür gelişmelerin kalıcı olmasını önlemiştir. İki ülke arasındaki ekonomik münasebetler küçük hacimli olmak kaydıyla da olsa Osmanlı Devleti lehinde gelişmiş olarak genelde tek taraflı kalmıştır.

İslâm dünyası ile derin kültürel etkileşim yaşayan İspanya'nın Osmanlı Devleti ile olan kültürel münasebetleri, XVI. yüzyılın dinî rekabet ve Akdeniz hâkimiyetine dayalı silâhlı çatışmalarının gölgesinde kalarak gelişme imkânı bulamamıştır. 1437'de Edirne'ye gelen ve II. Murad'ın huzuruna çıkan, Türkler'in yaşayışları ve karakterleri hakkında olumlu tesbitlerde bulunan Pero Tafur'un seyahatnâmesi (Önalp, TTK Bildiriler, X [1994], V, 2501-2514) ve 1552-1555 yılları arasında Türk esaretinde

bulunan bir İspanyol gemicisinin hâtıratı, Kanûnî Sultan Süleyman devrinin devlet teşkilâtı ve Türkler'in yaşayış, örf ve âdetleri hakkında bilgi veren önemli ve ender kaynaklar arasında yer alır. Eser, Türk ve İspanyol toplumlarının ve insanının karşılaştırılması, yer yer Türk toplum düzeninden üstü kapalı bir övgüyle bahsedilmesiyle iki ayrı ülkenin kültürel dünyasına ışık tutması bakımından ayrıca büyük önem taşır (Kanunî Devrinde İstanbul: Dört Asır Yayınlanmadan Köşede Kalmış Çok Önemli Bir Eser [trc. Fuat Carım], İstanbul 1964). Öte yandan Barbaros Hayreddin Paşa'nın Murâdî'ye yazdırdığı hâtıraları da (Gazavât-ı Hayreddin Paşa), Osmanlı dünyasında İspanyollar'ın nasıl tanındığı ve algılandığı hakkında dikkat çekicidir. Bundan önce Pîrî Reis'in Kitâb-ı Bahriyye'si, Amerika'nın İspanyollar tarafından nasıl ele geçirildiğini nakledecek kadar döneminin Akdeniz denizcileri arasındaki yakın ilişkilere dikkat çeker. İnebahtı Deniz Savaşı'ndan bir kolunu kaybederek dönen Miguel de Cervantes'in yolda Türk korsanları eline esir düşmesi ve Cezayir'de geçen esaret hayatı ve kurtuluşu, dolayısıyla Don Quijoto (Don Kişot, 1615) adlı büyük eseriyle tanınan yazarın Türk dünyası ile olan zorunlu ilişkisi, iki ülke arasındaki kültürel bağlamın sıkça dile getirilen bir halkasını teşkil eder. İnebahtı zaferinin İspanyol dünyasında ve Güney Amerika'daki sömürgelerine kadar uzanan geniş coğrafyasında derin bir akis uyandırması XVI. yüzyıl Türk imajının oluşmasında etkili olur. Şark'ta ise İspanyol dili Osmanlı topraklarında vatan bulan yahudi göçmenlerce sürdürülür (Ladina) ve kendine özgü bir edebiyat oluşturur. Bu zümrelerin İspanyol hayat alışkanlığı, âdet ve kültürünün yanında -İspanya'da varlığını ve etkisini uzun zamanlar koruyan ve İspanyol

kültürüne yeni şekiller vererek eriyen İslâm etkisi gibi-sanat ve teknikten tıp ve matbaaya kadar uzanan geniş bir yelpazedeki uzun bir beceri zincirini de beraberinde getirmiş ve bunları uzun zaman yaşatmış oldukları bilinmektedir. Akdeniz dünyasında kullanılan ve içinde İspanyol, Katalon ve Portekiz dillerinin katkılarını da taşıyan Lingua Franca'nın Türk denizcileri için de bir iletişim vasıtası olarak kullanılmış olması ortak deniz coğrafyasını paylaşmanın kaçınılmaz bir neticesidir. Osmanlı aydınları gözünde İspanya'ya dair bilgilerin, özellikle XVI. yüzyıldan sonra iki ülkenin birbirinden uzaklaşması yüzünden gittikçe kısıtlı bir hale geldiği gözlenmektedir. XVII. yüzyıl tarihçilerinde (Kâtib Çelebi, Naîmâ, Peçûylu İbrâhim) İspanya ile ilgili olarak verilen bilgiler genelde yanlıştır ve yeni

bilgi diye takdim edilenler kronolojik olarak bir önceki devre ait anlatımlardan öteye geçmez. Nitekim Kâtib Çelebi, Fransızlar yanında kapitülasyona sahip ülkeleri sıralarken bu gruba İspanya'yı da katar. Naîmâ, IV. Felipe'yi ölümünden 100 yıl sonra hâlâ İspanya kralı olarak gösterir. Bütün bunlar, Kolomb'un 1498'de yaptığı haritaları kullanarak Amerika haritası hazırlayan ve Akdeniz dünyasını ayrıntılarıyla zapteden Pîrî Reis dönemlerinden sonra İspanya ile ilgili olarak devrin güncel bilgisinden ve coğrafyasından ne kadar uzaklaşılmış olduğunun göstergeleri olsa gerektir. 1787'de İspanya'ya giden Ahmed Vâsıf, hazırladığı sefaretnâmesiyle devrinin okur yazarlarının İspanya hakkında bilgilenme ve imaj oluşumunda etkili olur. Memleketin tasviri yanında insanlarının karakteristik özellikleriyle vurgulanması açısından Ahmed Vâsıf'ın yazdıkları önem taşır. Kendisini ziyarete gelen zevatı Şark kültürünün bir nişanesi olarak ağır hediyelerle şaşırtan Vâsıf'ın, Valencia yönetici generali Crillon-Mahon Dükü Luis des Balbes de Berton de Quiers'in karşılığında kendisine "iki şişe zeytinyağı" göndermesi üzerine söyledikleri ve, "İspanyollar'ın alçaklığı ve bayağılığı bu verdikleri hediyeden anlaşılsın" şeklindeki değerlendirmesi, paraya düşkünlüğüyle bilinmesinden ötürü tamahkârlığına değil iki kültürün değer yargılarındaki büyük farklılığına işaret eder mahiyette yorumlanmalıdır.

XIX. yüzyılın son çeyreğinde basın önemli bir etkileşim vasıtası olarak iki ülke arasında köprü olur. Bununla beraber İspanyol ve Osmanlı basını her iki devlet hakkında ilk elden haber kaynağı değildir ve bu konuda Avrupa gazetelerinde çıkan haberleri nakletmekle yetinir. Özellikle II. Abdülhamid devrinde Avrupa'nın hemen her yerinde yapıldığı gibi olumsuz haberler takip edilir ve bu arada İspanya gazetelerinde çıkan bu tür yazılar da tekzip edilirdi. Belirli aralıklarla verilen nişanların kimlere verileceği iki taraf arasında yazışmalarla belirlenir ve nişan alacak olanların rütbe ve mevkilerine göre düzenlenirdi. Nişan alacakların İspanyol idarecileri tarafından genelde iç siyaset mülâhazalarıyla hazırlanan listeleri Osmanlı Devleti ile ilgisi olmayan zevat tarafından doldurulduğundan bunun kültürel ilişkilerin geliştirilmesinde pek faydası olduğunu ileri sürmek mümkün değildir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Hariciye, nr. 1068, 4420, 7433, 8860; BA, HH, nr. 1071, 5836; Barbaros Hayreddin Paşa'nın Hâtıraları (nşr. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul, ts., tür.yer.; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (nşr. Ertuğrul Zekâi Ökte v.dğr.), İstanbul 1988, I, 191-197; Kanunî Devrinde İstanbul (trc. Fuad Carım), İstanbul 1964, tür.yer.; Feridun Bey, Münşeât, I, 475; II, 450; Zekeriyyâzâde, Ferâh (haz. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1980, tür.yer.; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 184, 255, 343-348, 485; Vâsıf, Târih, İÜ Ktp., TY, nr. 5981, vr. 41a-41b, 42a; Hammer, GOR, I, 797; II, 463-464, 513, 630, 722, 755; III, 72, 394; IV, 159, 423, 554; Zinkeisen, Geschichte, III, 497; IV, 240; VI, 365-369, 705-706; VII, 63-71; M. Köhbach, "Die osmanische Gesandtschaft nach Spanien in den Jahren 1787/88. Begegnung zweier Kulturen im Spiegel eines Gesandtschaftsberichts", Das Osmanische Reich und Europa 1683 bis 1789: Konflikt, Entspannung und Austausch, Wien 1893, s. 143-152; Cevdet, Târih, III, 77, 80-81, 123; IV, 51, 348-358; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 199-202, 380, 511-512; III/1, s. 15-26 , 29-30; III/2, s. 217-220, 226-227, 229; IV/1, s. 632-633; Akdes Nimet Kurat, Türk-İngiliz Münâsebetlerinin Başlangıcı ve Gelişmesi (1553-1610), Ankara 1953, s. 13, 72, 118-161; E. Garrigues, Un Desliz diplomatico La Paz Hispano-Turca, Madrid 1962, s. 23 vd.; A. M. Schop-Soler, Die spanisch-russischen Beziehungen im 18. Jahrhundert, Wiesbaden 1970, tür.yer.; F. Braudel, Akdeniz ve Akdeniz Dünyası (trc. M. Ali Kılıçbay), İstanbul 1990, II, tür.yer.; Gül Işık, İspanya: Bir Başka Avrupa, İstanbul 1991, tür.yer.; P. Fodor, "Between two Continental Wars: The Ottoman Naval Preparations in 1590-1592", Festschrift für Tietze, Prag 1994, s. 89-111; Muzaffer Arıkan - Paulino Toledo, XIV-XVI. Yüzyıllarda Türk-İspanyol İlişkileri ve Denizcilik Tarihimizle İlgili İspanyol Belgeleri, Ankara 1995, tür.yer.; Muzaffer Arıkan, "XIV-XVI. Asırlarda Türk-İspanyol Münasebetlerine Toplu Bir Bakış", DTCFD, XXIII/3-4 (1965), s. 239-256; Bernard Lewis, Müslümanların Avrupa'yı Keşfi (trc. İhsan Durdu), İstanbul 2000, tür.yer.; Ali Sinan Kuneralp, "İspanya'da Osmanlı Temsilciliği ve Osmanlı-İspanyol Münasebetleri (1857-1922)", TKA, XI-XIV (1973-75), s. 161-175; Kemal Beydilli, "Ignatius Mouradgea D'Ohsson (Muradcan Tosunyan)", TD, XXXIV (1984), s. 271; a.mlf., "Karadeniz'in Kapalılığı Karşısında Avrupa Küçük Devletleri ve Mirî Ticâret Teşebbüsü", TTK Belleten, LV/214 (1991), s. 687-755; Ertuğrul Önalp, "İspanyol Gezgini Pero Tafur'a Göre

XV. Yüzyılın İlk Yarısında Türkler”, TTK Bildiriler, X (1994), V, 2501-2514; a.mlf., “Cervantes’in Türkler’e Esir Düşmesi ve Esaretinin Eserlerine Yansıması”, AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi, sy. 3, Ankara 1992, s. 297-321; E. Sola, “Moriscos, Renegados y Agaentes Secretos Espanoles en la Epoca de Cervantes”, a.e., 4 (1993), s. 331-362; Zerrin Günal Öden, “Bizans İmparatorluğu’nun Türkler’e Karşı Alan ve Katalanlar ile İttifâkı”, TD, sy. 35 (1994), s. 123-129; J. M. Floristán, “Los Prolegómenos de la Tregua Hispano-Turca de 1578, Historia de una Negociacion”, SOF, LVII (1998), s. 37-72; “İspanya”, Der Grosse Brockhaus, Leipzig 1934, XVII, 612-620; “İspanya”, ABr., XII, 51-59.

Kemal Beydilli

IV. ÜLKEDE İSLÂMİYET

VIII. yüzyıl başlarında İspanya’nın neredeyse tamamı müslümanların hâkimiyeti altına girmiş olmakla beraber aynı yüzyılın ortalarına doğru ülkenin kuzeyinde daha sonra Kastilya adıyla tanınan Asturias-Leon Krallığı doğmaya başlamış, IX. yüzyılda buna Navarra (Neberre) Krallığı ile Katalonya Kontluğu eklenmiştir. Böylece İspanya, kuzeyi hıristiyan devletlerinin, güneyi müslüman Endülüslüler’in hâkimiyetinde kalacak şekilde ikiye bölünmüştür. XI. yüzyıl sonlarına kadar hıristiyan topraklarında savaş esirleri dışında müslüman nüfusa rastlanmaz. İlk defa 1085 yılında Tuleytula (Toledo) ve civarındaki yerleşim merkezlerinin İspanyollar’ın eline geçmesiyle birlikte buralarda yaşayan müslümanların önemli bir kısmı kendilerine tanınan can, mal ve din güvencesine dayanarak hıristiyan hâkimiyeti altında kalmaya razı oldular. XII ve özellikle XIII. yüzyılda Endülüs topraklarının büyük çoğunluğunun ele geçirilmesi, hıristiyan idaresinde daha kalabalık sayıda bir müslüman nüfusun yaşar hale gelmesi sonucunu doğurdu.

İspanyollar, XV. yüzyılın sonlarına kadar kilise yetkililerinin ve papalığın aleyhte çağrılarına rağmen eski müslümanlar gibi çoğulcu bir idare yöntemi benimsediler. Bu sebeple hıristiyan toprağına dönüşen Endülüs

şehirlerindeki çok sayıda müslüman ve bu arada yahudi toplulukları varlıklarını koruma imkânı buldular. Ancak 1492'de Gırnata'nın (Granada) düşmesi üzerine İspanya'da müslüman hâkimiyetinin tamamen son bulmasının arkasından yarımadanın Katolik çerçevede

bütünleşmesi hedeflendi. Bu politikanın tabii sonucu olarak önce ülkedeki yahudi toplulukları bir kısmı zorla hıristiyanlaştırılmak, bir kısmı ise sürgüne gönderilmek suretiyle tasfiye edildi. Ardından aynı politika çok daha kalabalık bir kitle olan müslümanlara uygulandı. 1499'dan 1609 yılına kadar sürdürülen bu katı politikayla yahudiler gibi müslümanların da bir bölümü zorla vaftiz edildi; vaftize razı olmayanlar ise ya öldürüldü ya da ülke dışına sürüldü. En son 1609-1614 yılları arasında, vaftiz edilen Endülüslüler'in büyük bir bölümü samimi hıristiyan bulunmadıkları, daha da önemlisi gizli müslüman görüldükleri için topluca İspanya'dan çıkarıldı. Ancak bu büyük sürgün hareketi bile ülkeden İslâm'ın izini silmek için yeterli olmadı. 1621, 1623, 1624, 1625, 1633 ve 1667 yıllarında tutulan engizisyon mahkemesi zabıtları ve diğer resmî makamlarca hazırlanan raporlar başta Valencia (Belensiye), Katalonya, Sevilla (İşbîliye), Murcia (Mürsiye) ve Granada olmak üzere ülkenin birçok bölgesinde gizli müslümanların yaşadığını ortaya koymaktadır. Yine XVII. yüzyılda İspanya'yı ziyaret eden yabancı seyyahlar hâtıralarında ülkede çok sayıda müslümanla karşılaştıklarını belirtmişlerdir. 1690'da İspanya'ya gelen Fas elçisi Abdülvâhid el-Gassânî, aralarında devlet memurlarının da bulunduğu pek çok Endülüslü'nün hâlâ dinlerini koruduğunu söyler. Sayıları gittikçe azalmakla birlikte Endülüslüler varlıklarını XVIII. yüzyılda da sürdürdüler. 1725'te Granada'da 360 aile müslüman olmakla suçlanıp cezalandırıldı. Fas sultanı adına 1766 ve 1768'de İspanya'ya giden elçi Ahmed el-Mehdî el-Gazâl Sevilla, Granada, Murcia ve Alicante'de gizli müslümanlarla karşılaştığını anlatır. XVIII. yüzyılda İspanya'daki müslüman varlığına dair bilgiler İngiliz seyyahları Henry Swinburne, Joseph Towsend ve George Barrow'un hâtıralarında da yer almaktadır.

XIX. yüzyılda İspanya'da gizli müslüman varlığı daha önceki belirginliğini iyice kaybetti; fakat buna karşılık Endülüs medeniyetinin asıl gelişip kökleştiği topraklar üzerinde ve aynı adla anılan bir "Andalucia" milliyetçiliği fikri şekillenmeye başladı. İslâmî vurgusu yok gibi görünse de bu uyanışı, bölgenin geçmişine sekiz asır süreyle damgasını vuran

müslüman kimliğinden bağımsız saymak mümkün değildir. Nitekim Andalucia milliyetçiliğinin XX. yüzyıldaki fikir babası ve sembol ismi olan Blas Infante'nin müslüman Endülüs medeniyetine karşı duyduğu hayranlık ve bu hayranlık sonucu özellikle Abbâdîler üzerine yaptığı çalışmalar, daha da önemlisi, Endülüs otonom bölgesinin bayrağı ve arması üzerindeki yeşil ve beyaz kuşakların Muvahhidî ve Nasrî (Benî Ahmer) bayraklarının renklerini taşıdığı şeklinde açıklanması, söz konusu milliyetçilik ideolojisinin İslâmî kökleri hususunda fikir vermeye yeterlidir.

İspanya'da İslâmî miras bugün kendini daha başka unsurlarla da hissettirmektedir. Kurtuba Ulucamii, Elhamra Sarayı, Ca'feriyye Sarayı, Giralda (Melviye), Altın Kule, çeşitli yerlerdeki "Alkazar" adlı yapılar, çok sayıda şehir ve kale kalıntısı, ülkenin İslâmî geçmişini bugüne taşıyan en önemli maddî unsurlardır. Endülüslü ustaların eseri olan "müdeccen" üslûbu (arte mudéjar), günümüz İspanya'sındaki bazı modern binalara da nüfuz etmeyi başarmıştır. Ünlü Madrid Arenası bu üslûbun bugünkü en canlı temsilcisidir. İspanyolca'da hâlâ kullanılmakta olan Guadalajara (Vâdilhicâre), Guadalquivir (Vâdilkebîr), Guadalaviar (Vâdilebyaz) gibi nehir ve vadi isimleri; Medinaceli (Medînetüsâlim), Albacete (el-Bâsit), Kalatayud (Kal'atü Eyyûb), Almodavar (el-Mudevver), Alcala (el-Kal'a) gibi şehir ve kale isimleri; Medine, Mudeyne, İsmâil, Fâtima, Nuria gibi şahıs isimleri; tapia (et-tâbiye), adobe (et-tûb), alcaide (el-kāid), alcalde (el-kādî), azo-gue (es-sûk), noria (en-neûre), almadrabas (el-midrabe), jazmin (yâsemin), aceituna (ez-zeytûn), azucar (es-sukkar), arroz (er-rûz) gibi yüzlerce meslek, bitki, sebze ve meyve ismi (İspanyolca'daki toplam Arapça kelime sayısı 4000'in üzerindedir) Endülüs medeniyetinden bugüne uzanan canlı köklerdir.

İspanya'da Müslüman Varlığının Yeniden Ortaya Çıkması. İspanya, General Franco'nun diktatörlüğü sırasında Katolikliğin dışındaki bütün inançlara kapalı bir ülke durumundaydı. Ancak Franco rejiminin sonlarına rastlayan 1970'li yıllarda, Arap ülkeleriyle İspanya arasındaki ilişkilerin artmasına bağlı olarak bu ülkeye Ortadoğu ve Kuzey Afrika'dan göçler vuku bulmaya başladı. Göçmenlerin kimi siyasî sebeplerle, kimi iş bulmak amacıyla, kimi de öğrenci olarak İspanya'ya gelmişti. Bunların bir bölümü hiç şüphesiz, geçmişte İspanyollar'la müslümanların İberik yarımadası üzerinde ortak bir tarih yaşadıklarının bilincindeydi. Bu bilinç,

böyle bir birlikteliğin yeniden kurulabileceği kanaatinden hareketle onları teşkilâtlanmaya sevketti ve bu şekilde, özellikle Endülüs medeniyetinin bazı kalıcı izlerini hâlâ koruyan güneydeki Andalucia otonom bölgesinin sınırları içinde kalan çeşitli yerleşim merkezlerinde birçok müslüman cemaat ve cemiyeti vücut buldu; ancak bunlar, ülkede İslâmiyet henüz devlet tarafından tanınan din sıfatını kazanmadığı için resmîleşmedi. Demokrasiye geçilmesinin ardından, önce 1978 anayasasının ülkede belirli bir geçmişe ve köke sahip dinî cemaatlerle hükümet arasında diyalog kurma imkânını getirmesi, sonra da 1989 yılında İslâm'ın Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi resmî din olarak kabul edilmesi müslümanları rahatlattı. Gerek yeni göçler gerekse yerli halk arasında gerçekleşen ihtidâlar sebebiyle bugün İspanya'da İslâmiyet 1970'li yıllara nisbetle varlığını ve etkisini daha fazla duyurmaktadır.

İspanya müslümanları kökenleri itibariyle beş ana gruptan oluşmaktadır. a) Ortadoğu Kökenliler. Bunların bir kesimini, Franco yönetiminin son döneminde ülkeye gelip vatandaşlık hakkı kazanmış öğrencilerle serbest meslek sahipleri, diğer kesimini de 1977'den itibaren sayıları artan Filistinli, İranlı ve Iraklı mültecilerle tatil şehirlerine yerleşen Suudi Arabistanlı, Küveytli, Ürdünlü ve Lübnanlı zengin aileler teşkil etmektedir. 1979 devrimi sonrasında İspanya'ya yerleşen İranlılar'ın çoğunluğu, devrik şah yanlısı zengin ve aristokrat ailelerden meydana gelmektedir. b) Kuzey Afrika Kökenliler. Sayıca İspanya müslümanlarının en kalabalık bölümünü, 1960'lardan itibaren ekonomik sebeplerle göç etmeye başlayan Faslılar oluşturur. Daha ziyade Madrid, Katalonya, Andalucia, Valencia ve Kanarya Adaları'na yerleşen Faslılar'a, bilhassa 1990'lı yıllardan beri ülkelerinde yaşanan iç çatışmalar ve terör ortamının etkisiyle Cezayir, Moritanya, Nijer, Nijerya ve Senegal gibi Orta Afrika ülkelerinden gelen göçmenler de eklenmektedir. Bu gruptaki müslümanlar genellikle tarım, madencilik ve balıkçılık alanlarında işçi olarak çalışmaktadır. c) Pakistanlılar ve Hintliler. Jaén, León ve Barselona'da küçük cemaatler halinde yaşayan liman ve maden işçileridir. Bu müslümanlar, eğitim ve gelir düzeylerinin düşüklüğüne rağmen hayat tarzlarıyla bulundukları bölgelerdeki yerli halkın güven ve saygısını kazanmışlardır ve bu yönleriyle zaman zaman onların ihtidâlarına vesile olabilmektedirler. d) İspanyol Mühtediler. Franco rejimi son bulup demokrasiye geçildikten sonra toplumda yeni arayışlar başladı ve bu çerçevede bazı İspanyollar tasavvuf kanalından İslâm'la tanışma imkânı

buldular. Şâzelî-Derkāvî tarikatının şeyhi kabul edilen İrlandalı mühtedi Abdülkādir es-Sûfî'nin etrafında toplanan bu ilk İspanyol müslümanları Andalucia bölgesinde İslâm'ı yaymak için harekete geçtiler. Bunlar inanç boşluğu ve arayış içinde bocalayan kişi ya da gruplara, aradıkları gerçeğin uzaklarda değil ülkelerinin geçmişine damgasını vuran İslâm'da saklı olduğunu söyleyerek onları Endülüs gerçeğiyle buluşturmaya gayret ettiler. Bu faaliyetler neticesinde 1980'lerin başında ilk İspanyol mühtediler topluluğu şekillenmeye başladı. Mühtediler kendilerini iki açıdan şanslı kabul ediyorlardı. Birincisi, Franco'nun baskıcı rejiminden kurtularak demokratik bir ülkenin vatandaşı olma hakkına kavuşmuşlardı. İkincisi ve daha önemlisi İslâm'a girerek ruhî arınmalarını gerçekleştirme imkânını bulmuşlardı. Sociedad para el Retorno al Islam en España (İspanya'da İslâm'a dönüş cemaati) adıyla devletin resmî kayıtlarına geçen bu yeni müslümanlar İslâm'ı tanıtma ve tebliğ faaliyetlerini, Endülüs müslümanlarının İspanya'da yitirdikleri son kale olan Granada'da yoğunlaştırdılar. Bu cemaatin tutunmasında ve mensuplarının artmasındaki temel etken samimi inanç ve lidere kesin teslimiyetti. Fakat Abdülkādir es-Sûfî'nin bir süre sonra tasavvufu bırakarak Selefî anlayışı benimsemesi ve kendisine tâbi olmayan müslümanlar karşısındaki sert tavrı çok geçmeden cemaat içinde bölünmelere yol açtı. Bu bölünme sonrasında mühtedilerin bir kısmı Madrid, Sevilla, Cordoba (Kurtuba), Almeria (Meriye), Malaga, Murcia, Valencia ve Barselona gibi ülkenin diğer büyük şehirlerine dağılarak yeni bağımsız cemaatler kurmaya başladı. Bu bağımsız cemaatlerin en büyüğü, ağırlıklı olarak yine Granada'da faaliyet gösteren La Comunidad Islamica en España'dır. el-Murâbitûn adıyla da bilinen bu cemaat Ehl-i sünnet'ten olan bütün müslümanları kardeş kabul etmekte, namaz ve zekât ibadetlerini eksiksiz yerine getirmeyi, faize ve faizle çalışan bankacılık sistemine karşı çıkıp bu sistemin iptali için çalışmayı, hilâfeti ihya etmeyi, İslâm dinarının tedavüle sokulması için çaba harcamayı ve Medine toplumunu örnek alan bir İslâm toplumu oluşturmayı başlıca hedefleri saymaktadır. Cemaat tarafından neşredilen onun üzerindeki yayının çoğunluğunu Abdülkādir es-Sûfî'nin kitapları oluşturur.

İhtidâ olgusu, başlangıçta İspanyol toplumu tarafından pek ciddiye alınmayıp ülkede demokrasinin sağladığı özgürlükler sayesinde ortaya çıkan pek çok marjinal hareketten biri, gençler arasında görülen geçici bir moda, Doğu'nun egzotizminin gelip geçici bir yansıması, ya da eski

hippilerin yeni bir tatmin arayışı olarak değerlendirildi. Bu kanaat büyük ölçüde, ilk mühtediler arasında eski hippilerin ve “conversos” (birkaç din değiştirmiş) denilen kimselerin bulunmasından kaynaklanmaktaydı. Ancak zamanla toplumun çok farklı kesimlerinden insanların İslâm’a girmeleri ve bunu tedirginlik ve tereddütler içinde geçen uzun bir arayış döneminden sonra kurtuluş kapısının keşfedilmesi şeklinde değerlendirmeleri böyle bir genellemenin doğru olmayacağını gösterdi. İspanyol müslümanları üzerinde araştırma yapan sosyolog ve antropologlar da ihtidânın bu anlamda sadece bir “kelime-i şehâdet getirme hadisesi” olmayıp bir arayış süreci neticesinde içinde yaşanılan ve güven vermeyen bir düzene karşı meydan okuma, ayrıca mescid inşası, Arapça öğrenme, İslâmî ilimleri tahsil etme, dinin emir ve tavsiyelerini hayata aktarmak için hükümet nezdinde teşebbüse geçme gibi hususları da içeren daha kapsamlı sosyal bir hareket olduğu görüşündedirler. Esasen mühtediler de İslâm’a girişlerini Endülüs mirasına kavuşma şeklinde değerlendirmektedir. Mühtedilerin sayısı hakkında kesin bir rakam vermek mümkün değildir. İstatistik bilgileri bulunmadığından, konuyu dolaylı ya da doğrudan ele alan kaynaklardaki rakamlar tahminî olmaktan kurtulamamakta ve bir ölçüde ideolojik eğilimlere göre artıp eksilebilmektedir. Nitekim meseleye hıristiyan kimliğiyle eğilen araştırmacıların mühtedilerin sayısını 1000 rakamı ile sınırlamalarına karşılık onların kendi kaynaklarında bu sayı 25-30.000 civarında gösterilmektedir. e) Sebte ve Melîle Müslümanları. Fas’ın kuzeyinde yer alan ve İspanya’ya bağlı bulunan bu iki yerleşim merkezinde nüfusun önemli bir bölümünü Mağribî asıllı İspanyol ve melez olan müslümanlar meydana getirmektedir.

İslâmî Kuruluşlar. İspanya’nın değişik şehir ve bölgelerinde, ağırlıklı olarak da Cordoba, Granada, Sevilla, Madrid, Sebte, Melilla, Barselona ve Valencia’da müslümanlara ait 100’ün üzerinde dernek ve

kültür merkezi bulunmaktadır. 1989 yılına kadar birbirinden kopuk olarak faaliyet gösteren ve İslâm’ın henüz devlet tarafından tanınan dinler arasında yer almaması sebebiyle yasal dinî teşkilâtlar içinde sayılmayan bu kuruluşlar, o yıl hükümet nezdinde daha etkili olabilmek için bir araya gelmeye başladı ve neticede iki federasyonun çatısı altında toplandı. Bunlardan, önce on dört kuruluşun katılımıyla (bugün otuza yakın) Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI),

arkasından da ona alternatif olarak on altı kuruluşun birleşmesinden meydana gelen Unión de Comunidades Islámicas en España (UCIE) teşekkül etti.

İspanya’daki müslümanlara ait cemiyet ve kültür merkezlerinden çoğu bir mescid, İslâmî usullere göre kesilmiş etlerin ve bazı gıda maddelerinin satıldığı bir bölme ile idare ve sohbet odaları içeren birer apartman dairesinden ibarettir. Ancak bunların dışında, bir külliye niteliği taşıyan Centro Cultural Islámico de Madrid gibi, yalnız İspanya’dakilerin değil Avrupa’daki benzerlerinin de en büyükleri arasında yer alan kuruluşlar bulunmaktadır. 13.000 m^2’lik bir alanı kaplayan bu kültür merkezi, sosyal ve sportif birimlerin yanı sıra İslâm kültürü ve bilimi müzesi, 30.000 ciltlik bir kütüphane, 500 kişilik bir konferans salonu gibi kısımlardan oluşmaktadır. Merkezin amacı ülkedeki müslüman cemaatlere dinî, kültürel, sosyal hizmetler sunmak ve çeşitli kültür merkezleri arasında diyalog kurulmasını sağlayarak İspanya’da müslüman varlığının daha sağlam temeller üzerine oturmasına katkıda bulunmaktır.

Kuruluşlar arasında yalnız sosyal amaçlı olanlar da vardır. Bunlardan El Albergue Fátima Azahara, İspanya’ya iltica eden müslümanlara durumları düzelinceye kadar barınma hizmeti verme amacını taşıyan bir sığınma evidir. Bir mühtedinin gayretiyle 1993’te Sevilla’da faaliyete geçen kuruluşun ana hedefi, göçmenlerin kendi kimliklerini muhafaza ederek problemlerini aşmalarına katkı sağlamaktır. Faslı müslümanlar tarafından kurulan La Asociatión de Trabajadores Inmigrantes Marroquíes en España’nın amacı ise müslüman işçilerin haklarını korumaktır. Cemiyet daha ziyade sendikal mahiyette çalışmalar yapmakta ve bu bağlamda İspanyol sendikaları ile iş birliği içine gitmektedir. Bu kuruluşların yarıya yakınının mühtedilerin çalışmalarıyla vücut bulmuş olması dikkat çekicidir. Geri kalanlar ise Kuzey Afrika, Suriye ve Pakistan kökenli müslümanlarca faaliyete geçirilmiştir. Bu arada İranlılar tarafından yönetilen Şiî eğilimli bir İslâm merkezi de bulunmaktadır.

Dinî Hayat. İslâmiyet’in, ülkede varlığı resmen kabul edilen dinler arasına alınmasından sonra iki müslüman federasyonu (FEERI, UCIE), Comunidad Islamica en España (CIE) adı altında birleşerek hükümetle uzun bir müzakere sürecine girdi ve 28 Nisan 1992 tarihinde üzerinde mutabakata

varılan bir anlaşmayı imzaladı. Daha sonra parlamento ve kral tarafından da onaylanan anlaşma İspanya müslümanları açısından büyük bir önem taşımaktadır. Toplam on dört maddeden oluşan anlaşma metninde müslümanların dinî hayatını ilgilendiren başlıca beş alanda (dinî mekânlar, ibadetlere ve dinî merasimlere iştirak, evlilik, eğitim, bağışlar ve vergi muafiyeti) tesbit edilmiş yeni haklar ve düzenlemeler yer almaktadır. Bu anlaşma çerçevesinde, Comunidad Islamica en España'ya bağlı cemiyet ve merkezlerle buralarda görev yapan bütün personel hukukî statüye kavuşturulmuştur. Kur'an ve Sünnet'e uygun düşen İslâmî ibadetler, merasimler ve bunlara katılmaların hukukun teminatı altında olduğu vurgulanmış, bu arada hastahane ve hapishane gibi kamu kurumlarında müslümanların ibadetlerini ifa etmeleri bir hak olarak tanınmıştır. Yine, din görevlilerinin askerlik kanununun genel hükümlerine tâbi oldukları belirtilmekle birlikte istediklerinde niteliklerine uygun görevlerde çalıştırılabilecekleri ilkesi benimsenmiştir. Öte yandan bu anlaşma ile, İspanyol medenî kanununca aranan bazı şartları yerine getiren çiftlerin İslâmî usullere göre kıyılan nikâhlarının hukuken geçerliliği kabul edilmiştir. Eğitim alanında, müslüman öğrencilerin ilk ve orta dereceli okullarda velilerinin istemesi halinde İslâmî eğitim alma hakkına sahip oldukları, eğitim öğretim kurumlarının bu hakkın kullanılması için gerekli imkânı hazırlamakla mükellef bulundukları ve okutulacak dinî kitapların Comunidad Islamica en España'nın onayından geçeceği belirtilmiştir. Anlaşma ile ayrıca müslümanlara, çalıştıkları yerlerin idarecilerine başvurmaları halinde cuma günleri 13.30-16.30 arasında ve ramazan ayında gün batımından bir saat önce izinli sayılmaları hakkı tanınmıştır. İslâmî esaslara uygun olarak hazırlanmış gıda maddelerinin ambalajlarına "helâl" etiketi yapıştırılması, müslüman öğrenci, asker ve askerî memurlar için İslâmî kurallara uygun yemek çıkarılması da anlaşma metninde yer alan hususlardandır. Bu anlaşma uyarınca, Eğitim Bakanlığı da müslüman öğrencilere 1996'dan itibaren okullarında İslâm'la ilgili bir ders seçme hakkı tanımış ve eğitim kurumlarında görecekleri İslâmî öğrenimin masraflarının bakanlıkça karşılanmasını kabul etmiştir. Bütün bunlarla birlikte uygulama aşamasında bazı sıkıntılarla karşılaşıldığı da bir gerçektir. Bunda bir yandan hükümet yetkililerinin isteksiz davranmasının, bir yandan da müslüman teşkilâtları arasında çıkan ihtilâfların rolü bulunmaktadır. Bu bağlamda, ilk ve orta dereceli öğretim kurumlarında müslüman öğrencilere okutulacak İslâm diniyle ilgili derslerin müfredatı ve ders verecek

öğretmenlerin yetiştirilmesi meselesi tam olarak halledilememiştir. Bazı bölgelerde mahallî idarecilerin ve fanatik grupların karşı tavırları yüzünden mescid inşası, mezarlık tahsisi, kurban kesimi gibi hizmetler rahatça yerine getirilememektedir.

BİBLİYOGRAFYA

E. Alonso, De las taifas a la Federación. La larga marcha hacia la unidad de las asociaciones islámicas españolas, Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales, Madrid 1990; B. López García, Inmigración Magrebí en España: el-retorno de los moriscos, Mafre, Madrid 1993, s. 161-180; Actas del Simposio Internacional: Comunidades islámicas en España y en la Comunidad Europea, Madrid 1993; N. del Olmo Vicén, "The Muslim Community in Spain", Muslim Communities in the New Europe (ed. Gerd Nonneman), Berkshire 1996, s. 303-314; Comunidades islámicas en Europea (ed. Montserrat Abumalham), Madrid 1995; M. A. el-Kettânî, "Gırnata'nın Düşmesinden XIX. Yüzyıl Sonuna Kadar Endülüs'te İslam" (trc. Seyfettin Erşahin), Değişim Sürecinde İslâm, Ankara 1997, s. 65-79; J. B. Vila, "The Muslims of Portugal and Spain", JIMMA, VII/1 (1986), s. 69-83; M. R. Cervera - E. J. Gómez-Pioz, "Centro Cultural Islamico...", Cálamo, sy. 9, Madrid 1986, s. 36-37; J. M. Coca, "Musulmanes de España", Verde Islam, sy. 2, Cordoba 1995, s. 71-77; P. A. Sánchez, "Los retos de la conversión", a.e., sy. 3 (1995), s. 28-36; "Entrevista con el profesor Ali Kettani", a.e., sy. 5 (1996), s. 96-110.

Mehmet Özdemir

V. İSPANYA'DA İSLÂM ARAŞTIRMALARI

İspanya'da İslâm kültürünü ve müslümanların ilmî birikimlerini tanımaya

yönelik ilginin X. yüzyıla kadar gittiği ve bu yüzyılın ortalarından itibaren Katalonya'da

Arapça'dan Latince'ye tercüme faaliyetlerinin başladığı görülür. XII. yüzyılın ilk yarısı boyunca Barselona'da Endülüslü yahudi Abraham b. Hayya'nın katkılarıyla Plato Tibastinus (Plato of Tivoli), Bettânî'nin astronomi tabloları dahil müslümanlarca kaleme alınan astronomi ve astrolojiye dair birçok eseri Latince'ye tercüme etti. Aynı dönemde Sarakusta'daki Hûdîler'in zengin kütüphanesinden faydalandıkları sanılan Hugo de Santalla, Hermann de Carintia ve Roberto de Ketton da çeviri işiyle uğraşıyorlardı. Yine XII. yüzyılda Başpiskopos Raimundo'nun himayesi altında müslüman, müsta‘rib ve yahudi bilginleriyle çeşitli Avrupa ülkelerinden gelen Gerard de Cremona, Roberto de Chester, Adelardo de Bath gibi mütercimler Toledo'da buluşarak Toledo Mütercimler Okulu'nu kurdular ve felsefe, tıp, matematik, geometri, astronomi, astroloji vb. alanlardaki çok sayıda Arapça eseri Latince'ye tercüme ettiler. Bu mütercimlerden yalnız Gerard de Cremona'nın yetmişin üzerinde eseri Latince'ye kazandırdığı bilinmektedir. Toledo'daki tercüme faaliyetleri daha sonra Başpiskopos Rodrigo Jimenez de Rada ve özellikle XIII. yüzyılın ikinci yarısında Kastilya-Leon Kralı X. Alfonso'nun himayelerinde artarak sürdü. Ayrıca ilmî, felsefî ve edebî eserlere, müslümanlarla kendi kaynaklarını tanıyarak mücadele etmek amacıyla başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere bazı dinî kaynaklar da eklendi. X. Alfonso, Endülüs'ün ilmî mirasından en iyi şekilde faydalanabilmek için Toledo dışında Murcia ve Sevilla'da müfredatında Arapça öğretime yer verilen, ayrıca müslüman ve yahudi âlimlerinin görev yaptığı araştırma merkezleri kurdu. XII ve XIII. yüzyıllarda bu çalışmaların yanı sıra İslâm tarihinden ve özellikle Endülüs müslümanlarından bahseden kronikler de yazıldı. Bunların başlıcalarından biri, Rodrigo Jimenez de Rada'nın hıristiyan bakış açısıyla kaleme aldığı, XII. yüzyılın ortalarına kadarki olayları kapsayan Historia Arabum'u, bir diğeri de X. Alfonso'nun Endülüs ve Mısır tarihine dair bahislerde Ebû Ubeyd el-Bekrî, İbn Alkame ve İbn Vasîf Şah gibi müslüman coğrafyacı ve tarihçilerin eserlerinden geniş ölçüde yararlandığı Primera Cronica General'idir. X - XIII. yüzyıllarda İspanya'da müslümanların ilmî mirasına gösterilen bu yoğun ilgiyi daha sonraları görmek pek mümkün değildir. Yalnız XVI ve XVII. yüzyıllarda Diego Hurtado de Mendoza, Luis de Marmol Carvajal, Jaime Bleda, Pedro Aznar de Cardona, Antonio Corral y

Rojas, Vicente Pérez de Culla, Aguilar Gaspar, Jaan Ripoll gibi bazı tarihçiler o sıralarda İspanya'nın bir iç meselesi gibi ortaya çıkan, fakat özellikle Osmanlılar'la dış bağlantıları da olan Moriskolar meselesiyle ilgili eserler kaleme almışlar ve Diego Hurtado de Mendoza hariç hepsi, esas itibariyle İspanya'nın bu konuda takip ettiği zorla hıristiyanlaştırma ve sürgün politikalarının haklılığını savunmuştur. XVIII. yüzyılda ise sadece Grammática arábi-go-española (Madrid 1775) ve Diccionario español-latino-arábico (Madrid 1776) adlı eserleriyle Francisco Cañez dikkat çekmektedir.

İspanya'da bugünkü anlamda İslâm araştırmaları, esas itibariyle diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi XIX. yüzyılda başlamıştır. Fakat bu çalışmalar bilinen şarkiyat geleneğinden çok farklıdır. Çünkü genelde diğer şarkiyatçılar Arapça, Farsça ve Türkçe'yi içine alan sömürgecilik eksenli çalışmalar yaparken İspanya, Portekiz'le birlikte ilk iki sömürgeci ülkeden biri olduğu halde İspanyol şarkiyatçıları, çalışmalarını daha ziyade kendi millî geçmişlerinin bir parçasını teşkil eden Endülüs tarih ve medeniyetini araştırmaya yöneltmişlerdir. XVI ve XVII. yüzyılların aksine XVIII. yüzyılda âdeta unutulmuş olan Moriskolar meselesi XIX. yüzyılda tekrar İspanyol şarkiyatçılarının ilgi alanına girdi. Bunlardan M. Menendez y Pelayo (Historia de los heterodoxos españoles, Madrid 1880), M. Danvila y Collado (La expulsión de los moriscos es-pañoles, Madrid 1889) ve P. Boronat y Barrachina (Los moriscos españoles y su expulsión, Madrid 1901), daha önceki meslektaşlarının yaptığı gibi eserlerini devlet yanlısı bir bakış açısıyla şekillendirirken A. Fernández Guerra (Reflexión sobre la rebelion de los moriscos y censo de población, Granada 1840), M. Lafuente y Zamalloa (Historia general de España, Madrid 1850-1867) ve F. Janer (Condición social de los moriscos de España, Madrid 1857) çalışmalarında nisbeten daha tarafsız bir bakış açısı sergilediler. Endülüs tarihinin bütününü ele alan ilk İspanyol şarkiyatçısı, Historia de la dominacion de los árabes de España (I-III, Madrid 1820-1821) adlı eseri yazan Jose Antonia Conde'dir. Onun çağdaşı Pascual de Gayangos, bir yandan Makkarî'nin Nefḥu'ṭ-ṭîb'ini The History of the Mohammedan Dynasties in Spain adı altında muhtasar bir şekilde İngilizce'ye tercüme ederken (I-II, Londra 1840-1843) bir yandan da Ahmed b. Muhammed er-Râzî'nin Târîẖ'i ile Moriskolar'ın dil ve edebiyatı üzerine çeşitli araştırmalar yaptı (La crónica del moro Rasis, Madrid 1850; "Language and Literature of the Moriscos",

British and Foreign Review, 8 [1839], s. 63-95). İslâm karşıtı bir bakış açısına sahip olan ve bunu eserlerine de yansıtan Francisco Javier Simonet, Endülüs'te müslüman hâkimiyetinde yaşayan zimmî hıristiyanlar (müsta'ribler / mozarabes) hakkındaki hem Latince hem Arapça kaynakları kullanarak hazırladığı Historia de los mozárabes de España (I-IV, Madrid 1897-1903) adlı hacimli çalışmasıyla tanındı.

XIX. yüzyıl İspanyol şarkiyatçıları arasında Francisco Codera y Zaidin'in ayrı bir yeri ve önemi vardır. Asıl hedefi müslüman İspanya'ya ait bir kültür tarihi yazmak olan Codera, bu arzusunu tek bir eser çerçevesinde gerçekleştiremediyse de böyle bir eserin parçaları sayılabilecek birçok çalışma yaptı. Bu çalışmaların en kayda değer yanı, daha önceki İspanyol şarkiyatçılarının kaleme aldıkları eserlere kıyasla peşin hükümlerden ve bunların yol açtığı hatalardan büyük ölçüde arınmış olmasıdır. Codera, sonraları Los Benî Codera denilen ve Julián Ribera y Tarrago, Miguel Asin Palacios, Don Emilio García Gómez, Don Angel González Palencia gibi XX. yüzyılın ilk nesil şarkiyatçılarından oluşan bir ekole de öncülük etmiştir. Bu yüzyılın başında Escuela de Estudios Árabes'i de kuran bu isimler, hocaları Codera'nın açtığı çığırda İspanyol şarkiyatçılığını daha sağlam temellere oturttular. Şarkiyatçı olmaları yanında Avrupa tarihini de iyi bilmeleri kendilerine karşılaştırma ve yeni sonuçlara ulaşma imkânı sağladı; böylece İslâm kültürü ile Batı kültürü arasındaki münasebetler onların çalışmalarıyla aydınlanmaya başladı. Julian Ribera y Tarrago Endülüs'teki eğitim sistemi ve kütüphaneler, Arap müziği ve Batı müziğine etkileri, Aragon'daki hukuk kurumlarının Endülüs'ten neler aldığı gibi konular üzerinde ciddiyetle durdu. Hem Codera hem de Ribera'nın öğrencisi olan M. Asin Palacios, özellikle İslâm felsefesi ve tasavvufu hakkında yaptığı orijinal çalışmalarla tanındı. 250'ye yakın araştırmaya imza atan bu şarkiyatçının tanınmasına sebep olan eserlerinin başında, ilim âleminde büyük yankılar uyandıran Dante'nin İlâhî Komedya'sındaki cennet, cehennem ve a'râf tasvirlerinin XIII. yüzyılda Arapça'dan İspanyolca ve Latince'ye yapılan tercümeler vasıtasıyla İslâm kaynaklarından alındığını ortaya koyduğu

La escatologia Musulmána en la Divina Comedia (Madrid 1919, 1943, 1961) gelir (bk. İLÂHÎ KOMEDYA). Los Benî Codera ekolünün bir diğer önemli ismi ve M. Asin Palacios'un öğrencisi olan Don Emilio García

Gómez, adını Arap edebiyatı ve daha çok da Endülüs şiiri üzerinde yaptığı muhtevalı çalışmalarıyla duyurdu. Yine M. Asin Palacios'un öğrencilerinden Don Angel González Palencia, Endülüs ve Doğu Müslümanlığı ile ilgili 340 civarında çalışma yaptı ve özellikle İslâm kültürünün İspanya ve Avrupa'yı nasıl etkilediği konusunu işledi. XX. yüzyılın ilk nesil İspanyol şarkiyatçıları arasında sayılabilecek bir diğer isim de Ambrosio Huici Miranda'dır. Çalışmalarını esas itibariyle XII-XIII. yüzyıl Mağrib ve Endülüs tarihi üzerine yoğunlaştıran Huici Miranda, bu döneme ait bazı önemli Arapça kaynakların neşrini ve İspanyolca'ya çevirisini gerçekleştirdi. Belensiye tarihini incelediği Historia musulmana de Valencia y su región adlı hacimli eserinin (I-III, Valencia 1970) mukaddimesinde, Ortaçağ İspanya tarihi için müslüman kaynaklarının hıristiyan kaynaklarından daha doğru bilgiler ihtiva ettiğini, İspanyol meslektaşlarının Arapça bilmedikleri için bu kaynaklardan yararlanamamalarının ciddi bir kusur olduğunu ve bu durumun onları İspanya'daki müslüman varlığı konusunda ön yargılı davranmaya sevkettiğini vurgulaması dikkat çekicidir.

İlk nesil İspanyol şarkiyatçılarının rehberlikleri sayesinde ülkedeki İslâmî araştırmalara olan ilgi giderek arttı ve aralarında Juan Vernet, Leopolde Torres Balbás, Millas Vallicrosa, R. Menendez Pidal, I. Cagigas, Dominguez Ortiz, Cruz Hernández, Jacinto Bosch Vilá gibi isimlerin yer aldığı onlarca şarkiyatçı yetişti. Bunlardan Juan Vernet Endülüs'ün bilim tarihi üzerinde yoğunlaştı. Eserlerinin en meşhuru olan La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente'de (Barcelona 1978), İslâm kültürünün Doğu'da nasıl doğduğundan ve müslümanların İspanya'ya nasıl yerleştiğinden bahsettikten sonra X-XIII. yüzyıllarda ortaya koydukları matematik, tıp, astroloji, astronomi, botanik, zooloji, din, felsefe, sanat ve edebiyat alanlarındaki çalışmalarını ve bunların Batı dillerine çevrilmesi konusunu titiz bir biçimde ele aldı. Vernet gibi Millas Vallicrosa da Endülüs ilim tarihi ve tercümeler üzerinde durdu; özellikle Endülüslü astronom Zerkālî'nin Arapça aslı mevcut olmayan Tuleytula Zîci hakkında yazdığı Estudios sobre Azarquiel (Madrid-Granada 1943-1950) ve müslüman biliminin Avrupa'ya intikalinde İspanya'nın rolünü açıkladığı Nuevas aportaciones para el estudio de la transmisión de la ciencia a Europa a través de la España (Barcelona 1943) adlı kitaplarıyla dikkat çekti. R. Menendez Pidal, İspanyol dili ve edebiyatı üzerine yaptığı araştırmalarda

Arapça’nın ve Endülüs kültürünün etkilerini inceledi (España del Cid, I-II, Madrid 1947; Poesía árabe y poesía europea, Madrid 1941, 1963). I. Cagigas, Los Mozárabes (I-II, Madrid 1947-1948) ve Los Mudéjares (I-II, Madrid 1948-1949) adlı eserlerinde müsta‘riblerle müdeccenleri, Cruz Hernández Historia del pensamiento en el mundo islámico (Madrid 1982) ve Abu-l-Walid Ibn Rusd (Cordoba 1986) isimli kitaplarında İslâm felsefesini ve İbn Rüşd’ü ele aldılar. Endülüs sanat ve mimarisi üzerine yaptığı çalışmalarla İspanyol şarkiyatçıları arasında mümtaz bir konuma gelen Torres Balbás’ın birçok eseri arasında La Mezquita de Córdoba y las ruinas de Madînat al-Zahrâ (Madrid 1952), Alhambra y el-Generalife (Madrid 1952) ve Ciudades Hispano-Musulmanes’in (Madrid 1985) ayrı bir yeri vardır.

İspanyol şarkiyatçılarının çalışmaları, İspanyol tarihçileri arasında bazı farklı değerlendirmelere ve sert polemiklere yol açmıştır. Bu hususun en tipik örneği, Americo Castro ile Claudio Sanchez-Albornoz arasındaki tartışmalardır. A. Castro, España en su historia, cristianos, moros y judios (Buenos Aires 1948) ve La Realidad histórica de España (Mexico 1954) adlı eserlerinde, İspanya tarihi ve toplumunun şekillenmesinde müslüman Endülüs’ün büyük bir paya sahip bulunduğunu söylerken C. Sánchez-Albornoz, bu teze şiddetle karşı çıkarak hıristiyan İspanya’nın Endülüs’ten bağımsız biçimde ve Vizigotlar’a uzanan kendi hıristiyan kimliği içinde bir tarihî süreç yaşadığı, Endülüs’ün bu süreci doğuran değil kesintiye uğratan bir faktör olduğu ve müslüman hâkimiyetinde İspanyollar’ın kendi özelliklerini yitirmedikleri tezini ileri sürmüştür (España un enigma histórico, I-II, Buenos Aires 1956). Ancak bu tarihçi, genelde İspanya tarihi ve toplumunun şekillenmesinde Endülüs’ün rolünü kabullenmese de Endülüs tarih ve medeniyetinin taşıdığı önemin farkındadır. Nitekim Endülüs tarihine dair La España musulmana (I-II, Buenos Aires 1943; Madrid 1986) ve España y el Islam (Madrid 1974, 1981) isimli çalışmaları yapma gereğini duymuş ve bunların ikincisinde her ne kadar yine yukarıda belirtilen tezini tekrarlamışsa da Endülüs kültürünün Batı’ya olan etkisini vurgulamaktan kendini alamamıştır.

Günümüzde İspanyol üniversitelerinin çoğunda Arapça, İspanya Ortaçağ Tarihi ile İspanyol Dili ve Edebiyatı bölümlerinde tamamlayıcı ders olarak okutulmaktadır. Ayrıca Salamanca, Barselona ve Madrid-Comillas

Piskoposluk üniversitelerinin Teoloji ve Felsefe fakültelerinde İslâm dini ve kültürü dersleri verilmektedir. Yine Complutense de Madrid, Autónoma de Madrid, Granada, Sevilla, Cadiz, Salamanca, Alicante ve Central de Barcelona üniversitelerinde Arap dili ve edebiyatı ile İslâm hakkında yüksek lisans ve doktora programları bulunmaktadır. Bu üniversitelere, 1992 yılında İspanyol hükümetiyle Comunidad Islamica en España arasında yapılan anlaşmanın bir neticesi olarak 1994'te kuruluşu gerçekleşen ve ünlü Kurtubalı âlim İbn Rüşd'ün adını taşıyan Universidad Islámica Internacional Averroes eklendi. Özel bir statüyle Cordoba'da kurulan ve hem Batı hem müslüman âleminden akademisyenlerin teşkil ettiği bir mütevelli heyeti tarafından yönetilen bu milletlerarası üniversite, İslâmî ilimlerle (Kur'an, tefsir, hadis, İslâm tarihi, İslâm felsefesi, Endülüs tarihi) Arap dili ve edebiyatını içine alan dört yıllık bir lisans programı uygulamaktadır; bünyesinde yine lisans seviyesinde

bir de açık öğretim programı mevcuttur. Her iki programda yardımcı ders olarak Türkçe, Farsça ve Berberîce yer almaktadır. Üniversitenin temel hedeflerinden biri, İslâm'ın ve İslâm kültürünün yüksek düzeyde öğretimini sağlamak ve Cordoba'yı Endülüs döneminin Kurtuba'sı gibi farklı kültürlerin buluştuğu bir cazibe merkezi haline getirmektir.

İspanya'nın bilimsel araştırmalarla ilgili ana kurumu olan Consejo Superior de Investigaciones Científicas'ın (CSIC) bünyesinde yer alan Arap Araştırmaları ve Ortaçağ Tarihi bölümleri, yakın bir iş birliği içerisinde Endülüs ve Mağrib tarihi üzerine araştırmalar yapmakta ve çeşitli ilmî faaliyetlerde bulunmaktadır. Consejo Superior de Investigaciones Científicas'a bağlı olarak faaliyet gösteren bir başka kuruluş da XX. yüzyılın başlarında Los Benî Codera ekolü mensupları tarafından kurulan Granada'daki Escuela de Estudios Arabes'tir. Endülüs'te toplumsal ve kültürel hayat, ziraat, tıp, farmakoloji alanlarında kaydedilen gelişmeler bu enstitüde incelenen ana konulardır. Madrid'de bulunan Dışişleri Bakanlığı'na bağlı El Instituto Hispano-Arabe de Cultura ile Mısır hükümetince finanse edilen El Instituto Egipcio de Estudios Islámicos ve Cordoba'da kurulmuş olan El Instituto de Estudios Califales daha çok günümüz Arap dünyasıyla ilgili dil kursları açma, konferanslar düzenleme ve dergi, broşür çıkarma gibi kültür faaliyetleriyle ilgilenmektedir.

Ülkede İslâmî araştırmalar üzerine yayımlanan dergilerin en önemlisi, 1933-1978 yılları arasında kırk üç cilt halinde çıkan Al-Andalus'tur. Makalelerinin ilmî düzeyi çok yüksek olan bu derginin 1978 yılında yayımına son verilmiş, yerini 1980'den itibaren Consejo Superior de Investigaciones Científicas tarafından çıkarılan ve 2000 yılında XXI. cildi tamamlanan daha geniş kapsamlı Al-Qantara almıştır (bk. al-ANDALUS). Diğer dergilerin başlıcaları şunlardır: Anaquel de estudios árabes (Madrid), Awraq (Madrid), Sharq Al-Andalus (Alicante), Aljamía (Oviedo), Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos (Madrid), Boletín de la Asociación Española de Orientalistas (Madrid).

İspanya'da bugün Endülüs tarihi, daha genel çerçevede İslâm tarihi ve kültürü üzerinde çalışacak araştırmacıların istifade edebilecekleri bazı kütüphaneler vardır. Madrid yakınlarındaki Escurial Library bunların başında gelmektedir. XVI. yüzyıl sonlarında II. Felipe tarafından kurulan bu saray kütüphanesinde başlangıçta 4000'in üzerinde Arapça el yazması mevcut iken 1671 yılında çıkan yangında bunların yarıdan çoğu yok olmuştur. Günümüzde bu kütüphanede, XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Lübnanlı rahip Michael Casiri tarafından katalogu hazırlanan (Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis, Madrid 1760-1770) 1851 el yazması yer almaktadır. Madrid'de bulunan La Biblioteca Islámica "Felix María Pareja", yeni kurulmasına rağmen gerek kitap gerekse süreli yayınlar açısından çok zengindir ve her geçen gün daha da zenginleşmektedir. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, El Instituto Hispano-Árabe de Cultura, El Instituto Egipcio de Estudios Islámicos ve Granada'daki Escuela de Estudios Árabes de İslâmî araştırmalarda istifade edilebilecek birer kütüphaneye sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

S. C. Texeira, Los estudios árabes en España, Madrid 1947; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1958, I, 573 vd.; J. R. Morales, Relaciones culturales entre España y el mundo árabe, Madrid 1960; J. T. Monroe, Islam and the Arabs in Spanish Scholarship, Leiden 1970; M. M. de Cirre,

Arabistas españoles del siglo XIX, Madrid 1972; E. Saez - M. Rossell, Repertorio de medioevalismo hispánico (1955-1975), Barcelona 1976-78, I-II; Ahmed Abdurrahman el-Kemmûn, “et-Türâşü’l-İslâmiyyü’l-Endelüsî fî mîzâni’l-istişrâḳı’l-İsbâniyyi’l-muʿâṣır”, es-Sicillü’l-ʿilmî li-nedveti’l-Endelüs (nşr. Abdullah b. Ali ez-Zeydân v.dğr.), Riyad 1417/1996, II, 235-245; M. Fierro - M. Marín, Los estudios árabes e islámicos en España, Murcia 1996; A. G. Chejne, “The Role of al-Andalus in the Movement of Ideas between Islam and the West”, Islam and the West, New York, ts., s. 110-111; S. M. Imamuddin, “Sources of Muslim History of Spain”, JPHS, I/4 (1953), s. 357-379; M. de Epalza, “Bibliografía árabe e islámica en España”, Boletin de la asociacion Española de orientalistas, II, Madrid 1966, s. 131-175; a.mlf., “Arabic Studies in Spain Today”, MESA Bulletin, VIII/2 (1974), s. 1-7; A. Cortabarria Beitia, “L’état actuel des etudes Arabes en Espagne”, MIDEO, VIII (1966), s. 75-130; J. Bosch Vila, “El orientalismo Español”, Boletin de la asociacion Española de orientalistas, III (1967), s. 175-188; Ahmed b. Abbûd, “Teʾemmülât fi’t-taṣavvurâti’t-târîḫiyye li’l-Endelüs ḳadîm ve ḥadîş”, RHM, sy. 29-30 (1983), s. 487-503; Kāsım ez-Züheyrî, “ed-Dirâsâtü’l-ʿArabiyye ve’l-İslâmiyye fî İsbânyâ el-ḥadîşe”, el-Menâhil, XXVIII, Rabat 1983, s. 45-50; G. de Andres, “Colección de códices árabes de al Escorial”, Cálamo, sy. 9, Madrid 1986, s. 30-33; Arabismo: Boletin informativo, sy. 51, Madrid 1988, s. 1-56; S. A. H. Ahsani, “The State of Research on Islamic Spain”, The American Journal of Islamic Social Sciences, IX/4, Herndon 1992, s. 556-562.

Mehmet Özdemir

İSPAT

(bk. İSBAT).

İSPEHBED

(إسبهبد)

Vali, emîr ve başkumandan anlamında bir terim.

Farsça ispeh (ordu) ve bed (emîr) kelimelerinden meydana gelen ispehbed unvanı, İran’da Ahamenîler zamanından (m.ö. 539-333) başlayarak “başkumandan” mânasında kullanılmıştır. Sâsânîler’in ilk döneminden itibaren bu unvan idarî bir anlam da kazanmaya başlamış, Enûşirvân yaptığı yeni düzenlemeler çerçevesinde ülkeyi kuzey, güney, doğu ve batı olmak üzere dört bölgeye ayırarak her bölge için ispehbedler tayin etmiştir.

Terim Arapça kaynaklarda isbehbez şeklinde geçer. Halife Me’mûn, Mâzyâr b. Kārin’e ispehbez unvanını vererek Taberistan’a vali tayin etmişti. Taberistan’da basılan sikkeler üzerinde bu unvanın kullanıldığı görülmektedir. Taberî, Süveyd b. Mukarrin’in 22 (643) yılında barış antlaşması imzaladığı Taberistan ve Cîl-i Cîlân hâkimi Ferruhân’a Horasan ispehpezi diye hitap ettiğini kaydeder (Târîḫ, IV, 153). Kaynaklardan I. (VII.) yüzyılın sonuna doğru bu unvana sıkça rastlandığı anlaşılmaktadır. İran’da Debûyîler ve Kārinvend (Suhrânîler) gibi bazı mahallî hânedanlar ispehbed unvanını liderleri ve hükümdarları için kullanmışlardır.

Taberistan’da hüküm süren Bâvendîler’in bu unvanı Moğol istilâsına kadar kullandıkları bilinmektedir. İspehbed unvanı Hazar kıyılarının güneybatısında hüküm süren Deylemîler’de de görülmektedir. Kâbe’de bulunan, Abbâsî Halifesi Me’mûn zamanına ait 200 (815-16) tarihli bir kitâbede İspehbez Kābul (Kābil) Şah’ın tahtının halifenin emriyle Horasan’dan Mekke’ye gönderildiği kaydedilmektedir (Ezrakī, I, 227). Selçuklu emîrlerinden birinin adı da İspehbez’dir. Emîr İsfehbez b. Sav Tegin et-Türkmânî, 487 (1094) ve 488’de (1095) Mekke’nin Şiî valisi Kāsım b. Ebû Hâşim el-Alevî’yi yerinden sürmüş ve şehrin idaresini bir müddet elinde tutmuştur (İbnü’l-Kalânisî, s. 130). İbnü’l-Esîr, Sabâve b. Humâr Tegin adlı Selçuklu kumandanın ispehbez unvanıyla anıldığını kaydetmektedir (el-Kâmil, X, 299).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Hüseyn-i Tebrîzî, Burhân-ı Ḳāṭıʿ (nşr. Muhammed Mu‘în), Tahran 1330-42 hş./1951-63, I, 122; II, 1092; F. Steingass, Persian-English Dictionary, Beyrut 1975, s. 48; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 227-228, 393; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IV, 153; Mevhûb b. Ahmed, el-Muʿarreb (nşr. F. Abdürrahîm), Dımaşk 1410/1990, s. 35, 430; İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 130, 158; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 172; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 239-240, 299; N. Garsoian, "Byzantium and the Sasanians", CHIr., III/1, s. 588-589; Cl. Huart, "İspehbed", İA, V/2, s. 1126; Dihhudâ, Luġatnâme, IV, 2083; C. E. Bosworth, "Ispahbadh", EI² (İng.), IV, 207-208.

Tahsin Yazıcı

İSPEHSÂLÂR

(bk. SİPEHSÂLÂR).

İSPENCE

Osmanlılar'da gayri müslimlerden alınan bir çeşit vergi.

İspence kelimesinin etimolojisi hakkında kaynaklarda kesin bilgi bulunmamaktadır. Bu hususta yapılan açıklamalar tatminkâr değildir. Hammer kelimenin pencikten, Truhelka ise spenzadan geldiğini belirtir. Paul Wittek ve Dušanka Bojanić-Lukač'ın, ispencenin Slavca "mahallî feodal bey" anlamına gelen lupan (jupan) ile ilgili olarak lupanitsanın Türkçe'ye geçmiş şekli olduğu yolundaki izahları akla yatkın görünmektedir. XV. yüzyılın ilk yarısına ait defterlerde kelime "ispenc" ve "ispence" şeklinde kaydedilmiştir. Bu vergiye dair en eski kayıt I. Bayezid dönemine kadar (1389-1402) uzanır. 835 (1432) tarihli Arvanid timar defterine göre ispence, evli hâne sahibi gayri müslim erkeklerden 25 akçe olarak toplanmaktaydı. Dul kadınlar ise 6 akçe vermekteydiler. Bu miktarlar Fâtih Kanunnâmesi'ne göre de aynı idi. Buradaki kayıtta her evli gayri müslimden 25 akçe ispence alınacağı, ayrıca yanında bulunan yetişkin erkek evlâdından aynı miktarın talep edileceği, çiftliği olmayan dul kadınların ise 6 akçe vereceği belirtilmiştir. Söz konusu meblağ, XVI ve XVII. yüzyıllara ait kanunnâmelerde hemen hemen sabit kaldı. Miktarlar en az 20, en fazla 30 akçeydi. Bir gayri müslim İslâm'ı kabul ederse bu vergi yerine meblağı daha düşük olan "bennâk" resmi ödemekle yükümlü olurdu.

Örfî bir vergi olan ispence, çift resminin karşılığı bir çeşit baş vergisi özelliği taşımaktaydı. Hatta ispence ve çift resmi "kulluk" adıyla da anılmaktaydı. Reâyânın senyör veya sipahiye karşı yerine getirmekle yükümlü olduğu kulluk adı verilen bazı hizmetlerin karşılığının nakde çevrilmesi gibi ispence de eski angaryaların para haline getirilmesiyle ortaya çıkmış olabilir. Muhtemelen Sırp çarı Stephan Duşan'ın imparatorluğu döneminden kalma bu gibi angaryalar veya buna benzer bir şahıs vergisi ispence adıyla Osmanlılar tarafından sürdürülmüştür. Macarlar'ın eski "kapu vergisi"nin Osmanlılar'ca ispence adıyla anılıp tahsil edildiği bilinmektedir. Hıristiyan veya yahudi, gayri müslim unsurlardan alınan ispence aslında ortaya çıkışı itibariyle Rumeli'ye mahsus bir vergi türüdür; fakat daha sonra Anadolu'da, özellikle XVI. yüzyılda

Doğu Anadolu’nun ele geçirilmesinin ardından buradaki hıristiyan halka da uygulanmıştır. Orta ve Batı Anadolu’da ise ispenceye bir iki istisna dışında rastlanmamaktadır. Öte yandan “askerî” olarak nitelendirilen ve madenci, köprücü, derbendci, tuzcu gibi birtakım mükellefiyetleri olan gayri müslim köylüler bu vergiden tamamen veya kısmen muaf tutulabilirlerdi. Kısmen muaf olanlar 6 veya 12 akçe öderlerdi. Vergi genellikle timar sahibinin gelirleri arasında yer alıyordu; ancak bazı hallerde doğrudan devlet hazinesine de intikal edebiliyordu. XVII ve XVIII. yüzyıllarda devam ettiği anlaşılan ispence 1128 (1716) Mora Kanunnâmesi’ne göre hıristiyanlardan 25, yahudilerden 125 akçe olarak toplanmış, 1140’ta (1727) Gence’de 120 akçe olarak tahsil edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Defteri Sancak-ı Arvanid (nşr. Halil İnalcık), Ankara 1954, s. XXXII-XXXIII; Fatih Kanunnamesi (nşr. Fr. Kraelitz, MOG, I [1921] içinde), md. 28; Hammer, Staatsverfassung und Staatsverwaltung, I, 213; Barkan, Kanunlar, s. 393; ayrıca bk. İndeks; C. Truhelka, “Bosnada Arazi Meselesinin Tarihî Esasları” (trc. Köprülüzade Ahmed Cemal), THİTM, I (1931), s. 63; P. Wittek, “Devs̲h̲irme and S̲h̲arīʿa”, BSOAS, XVII/2 (1955), s. 272-273; Halil İnalcık, “Osmanlılar’da Raiyyet Rüsûmu”, TTK Belleten, XXIII/92 (1959), s. 602-608; a.mlf., “Ispend̲je”, EI² (İng.), IV, 211; Dušanka Bojanić - Lukač, “De la nature et de l’origine de l’ispendje”, WZKM, sy. 68 (1976), s. 9-30.

Halil İnalcık

İSRÂ

(الإسراء)

Hz. Peygamber'in mi'rac sırasında Mescidi Harâm'dan Mescidi Aksâ'ya intikalini ifade eden terim

(bk. Mİ'RAC).

İSRÂ SÛRESİ

(سورةالإسراء)

Kur’ân-ı Kerîm’in on yedinci sûresi.

Mekke döneminde indirilen son sûrelerden biri olup Kasas sûresinden sonra nâzil olmuştur. Adını, Hz. Peygamber’in Mekke’den Kudüs’e götürülüşünden bahseden ilk âyetindeki “gece yürüyüşü” anlamına gelen isrâ kelimesinden alır. Ayrıca Sübhân ve İsrâiloğulları’na yer verilmesi sebebiyle Benî İsrâil sûresi olarak da adlandırılmıştır. Âyet sayısı ihtilâflı olmakla birlikte çoğunluğun kabul ettiği görüşe göre 111 olup fâsılası ا، ر harfleridir.

İsrâ sûresini beş bölümde ele almak mümkündür. Birinci bölümde (âyet 1-22) hicretten yaklaşık bir yıl önce meydana gelen İsrâ hadisesinden bahsedilerek Allah’ın, bazı nişan ve alâmetlerini göstermek üzere kulunu (Hz. Muhammed) bir gece Mescidi Harâm’dan Mescidi Aksâ’ya götürdüğü ifade edilmektedir (bk. Mİ‘RAC). Bu bölümde daha sonra İsrâiloğulları’nın çıkardıkları iki karışıklığa ve başlarına gelen felâketlere işaret edilir. Kaynaklarda, İsrâiloğulları’nın fesat dönemleri olarak nitelendirilen bu olaylardan ilkinin kendilerine gönderilen peygamberlerden

İşaya’yı öldürmeleri ya da Yeramya’yı hapsetmeleri, ikincisinin de Hz. Yahyâ’yı öldürmeleri ve Hz. Îsâ’yı öldürmeye karar vermeleri olduğu nakledilmektedir (Şevkânî, III, 209). Bu âyetlerde, Mekkeli müşriklere İsrâiloğulları’nın başına gelen olaylardan ders almaları uyarısında bulunulmakla birlikte Kur’an’daki kıssaların genel anlatımına uygun olarak bütün insanların ibret almaları amacının gözetildiği de söylenebilir. Aynı bölümde kişinin hayrı istediği gibi şerri de istediği, her insanın yaptığı işlerin kıyamet gününde açık bir kitap olarak önüne konulacağı, hiç kimsenin bir başkasının günahını yüklenmeyeceği, Allah’ın bir şehri helâk etmek istediğinde oranın ileri gelenlerine kötü işler yapmalarını emrederek o beldeyi helâk edeceği, dünya ve âhireti isteyenlerin karşılıklarını bulacakları ifade edilir. Âlimlerin çoğunluğu 16. âyetin, Allah’ın helâk

etmek istediği şehrin ileri gelenlerine bizzat kötülük yapmalarını değil kendisine itaat etmelerini emrettiği ve onların da bu emre karşı gelerek kötülük işledikleri şeklinde anlaşılması gerektiği görüşündedir (Fahreddin er-Râzî, XX, 162).

Sûrenin ikinci bölümünde (âyet 23-39) yalnız Allah'a kulluk etme, anaya babaya iyi davranma, akrabaya, yoksullara ve yolda kalmışlara haklarını verme, cimrilikten ve israftan kaçınma üzerinde durularak bu hususlara uymayanların kınanacakları belirtilmiş, toplumda bu ilkelere uyulduğu takdirde yardımlaşma ve kardeşlik duygularının gelişerek güven ve huzurun sağlanacağına dikkat çekilmiştir. Bu bölümde ayrıca fakirlik korkusuyla çocukların öldürülmemesi, zinadan kaçınılması, Allah'ın haram kıldığı cana haksız yere kıyılmaması, haksızlıkla öldürülen kimsenin velisinin de aşırılığa kaçıp hukuk dışına çıkmaması, yetim malına yaklaşılmaması, ölçü ve tartıda hile yapılmaması, kişinin bilmediği şeyin ardına düşmemesi ve yeryüzünde kibirle yürünmemesi gerektiği ifade edilerek bunların Allah katında hoş görülmeyen davranışlardan olduğu bildirilmiştir. Âyetlerde, toplum ahlâkına zarar verecek davranışların ortadan kaldırılması hedeflenerek geçim darlığı endişesiyle çocukları öldürme ve öç almak için ölünün yakınlarının katilin yakınlarını da öldürmeleri geleneğine karşı çıkılmış, böylece toplumda can güvenliğinin sağlanmasına yönelik esaslar konulmuştur. Bu emir ve yasakların Tevrat'ta yer alan on emirle paralellik arzetmesi Kur'an'ın Tevrat'ı doğruladığına işaret etmekte olup İbn Abbas'ın bu on sekiz âyetin (âyet 23-40) Hz. Mûsâ'nın levhalarında da bulunduğunu söylediği nakledilmiştir (a.g.e., XX, 214).

Üçüncü bölüm (âyet 40-60) tevhid inancına vurgu yapan ifadelerle başlar. Allah'a kız evlât isnat edenler ve O'na başka ilâhları ortak koşanlar kınanır. Daha sonra göklerde ve yerde olan her şeyin Allah'ı tesbih ettiği vurgulanmış ve Hz. Peygamber'e hitap edilerek Kur'an okuduğu zaman kendisiyle inanmayanlar arasına gizli bir perde çekildiği, kalplerine onu anlamalarına engel olacak kılıflar, kulaklarına da ağırlık konulduğu, Allah anıldığında onların arkalarını dönüp gittikleri ve Resûl-i Ekrem'i büyülenmiş kabul ettikleri belirtilmiştir. Ayrıca burada, inanmayanların öldükten sonra tekrar dirilme konusunda sordukları sorulara cevap verilmiştir.

Dördüncü bölümde (âyet 61-87), İblîs'in Âdem'e secde etmekten yüz çevirip Allah'ın emrine karşı gelmesi ve insanları Allah'a imandan vazgeçirme çabası anlatılarak onun sâlih kullara dokunamayacağı vurgulanır. Tehlike anında yalnızca Allah'a yalvaran, tehlike geçtiğinde Allah'tan yüz çeviren insanlar kınanarak Allah'ın kendilerine tekrar musibet vermesinden emin olamayacakları ifade edilir. Bu bölümde ayrıca müşriklerin Allah'a davet hususunda Hz. Peygamber'i kandırmaya uğraştıkları, fakat Allah'ın buna engel olduğu belirtilir. Daha sonraki âyetlerde, Resûlullah'ın inanmayanların inatlarından dolayı üzülmemesi için teselli edildiği dikkat çekmektedir. Bu bölümde Hz. Peygamber'e ruh hakkında bir soru sorulduğu, cevap olarak da ruhu ancak Allah'ın bileceği ve bu konuda insanlara çok az bilgi verildiği ifade edilir.

Beşinci bölümde (âyet 88-111), bütün insanlar ve cinlerin bir araya gelseler bile Kur'an'ın benzerini ortaya koyamayacakları kesin bir dille vurgulanmış, Hz. Peygamber'in müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderildiği, kendilerine ilim verilenlerin Allah'ın âyetleri okunduğu zaman ağlayarak secdeye kapandıkları ve Kur'an'ı dinlemenin saygılarını arttırdığı belirtilmiştir. Sûrenin son âyetlerinde Allah için samimi olma ve yalnız O'na yönelme hususu üzerinde önemle durulmuştur.

Resûlullah'ın her gece İsrâ ve Zümer sûrelerini okuduğu (Müsned, VI, 68, 122; Tirmizî, "Şevâbü'l-Ḳurʾân", 21; Nesâî, es-Sünen, VI, 444), Abdullah b. Mes'ûd'un da bu sûre ile bundan sonra gelen Kehf, Meryem, Tâhâ ve Enbiyâ sûreleri için, "Bunlar ilk gelen sûrelerden ve benim Mekke'de ezberleyip öğrendiğim ilk sûrelerdendir" dediği (Buhârî, "Tefsîr", 17/1, 21; "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 6) rivayet edilmiştir. Diğer taraftan Hz. Peygamber'den nakledilen, "Benî İsrâil sûresini okuyup ana baba zikredildiğinde kalbi yumuşayan kimse için cennette bir kantar ağırlığında altın vardır" şeklindeki rivayetin (Zemahşerî, II, 471) sahih olmadığı anlaşılmaktadır (Muhammed et-Trablusî, I, 976).

İbn Akīle, İsrâ sûresinin ilk âyetini es-Sırrü'l-esrâ fî maʿnâ sübḥânelleẕî es-râ adıyla tefsir etmiş olup eserin bir nüshası Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'dedir (Fihristü'l-kütübi'l-ʿArabiyye, VII/2, s. 591). Kemal Muhammed el-Mehdî'nin Eḍvâʾ fî tefsîri sûreti'l-İsrâʾ (Kahire 1987) Seyyid Muhammed Ali en-Nimr'in Sûretü'l-İsrâʾ ve'l-ehdâf elletî termî ileyhâ'sı (Cidde 1988)

ve Abdülazîz Kâmil’in Veṣâyâ sûreti’l-İsrâ᾽ fî tekvîni’l-ferd ve’l-müctemaʿ (Küveyt 1990) adlı eserleri de İsrâ sûresi üzerine yapılmış müstakil çalışmalardan bazılarıdır. Vefâ bint Abdullah b. Abdülazîz ez-Züâkî es-Sülûkü’l-insânî fî sûreti’l-İsrâ᾽ adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1997, Câmiatü Melik Suûd [Riyad]).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 346; VI, 68, 122; Buhârî, “Tefsîr”, 17/1, 13, 21, “Feżâ᾽ilü’l-Ḳur᾽ân”, 6; Müslim, “Birr”, 9; Tirmizî, “Şevâbü’l-Ḳur᾽ân”, 21; Nesâî, es-Sünen, Beyrut 1411/1991, VI, 444; Zemahşerî, el-Keşşâf, II, 471; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XX, 162, 214; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳur᾽ân (nşr. Sâmi b. Muhammed es-Selâme), Riyad 1418/1997, V, 114; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü’l-ilâhî ʿan şedîdi’ż-żaʿf ve’l-mevżûʿ ve’l-vâhî (nşr. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408, I, 976; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, III, 209; Fihristü’l - kütübi’l - ʿArabiyyeti’l-maḥfûẓa bi’l-Kütübḫâneti’l-Ḫidîviyye, Kahire 1308, VII/2, s. 591; Elmalılı, Hak Dini, V, 3140-3216; Mevdûdî, Tefhîmü’l-Kur’ân (trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr.), İstanbul 1996, III, 73-145.

Kâmil Yaşaroğlu

İSRAF

(الإسراف)

Gerçek, meşrû ve mâkul olanın dışına çıkma, itidalden sapma anlamında bir kavram.

Sözlükte “haddi aşma, hata, cehalet, gaflet” gibi anlamlara gelen seref kökünden türetilmiş olan isrâf genel olarak inanç, söz ve davranışta dinin, akıl veya örfün uygun gördüğü ölçülerin dışına çıkmayı,

özellikle mal veya imkânları meşrû olmayan amaçlar için saçıp savurmayı ifade eder (Lisânü’l-ʿArab, “srf” md.). İsrafla seref arasında ayırıma giderek birincisine “haddi aşmada ifrat”, ikincisine “tefrit” anlamını verenler olmakla birlikte genellikle her ikisi de aşırı inanç, tutum ve davranışlar için kullanılmaktadır. İsrafçı kişiye müsrif denir. Gazzâlî’nin açıklamalarına göre dinin, âdetlerin ve insanlığın gerekli kıldığı yerlere gerekli gördüğü ölçüde harcamak cömertlik, bu ölçülerin altına düşmek cimrilik, bunların üstünde harcamada bulunmak ise israftır (İḥyâʾ, III, 259-260).

Kur’ân-ı Kerîm’de israf kavramının dört farklı alanda kullanıldığı görülmektedir. 1. Bazı âyetlerde israf şirk, küfür, zulüm, i‘tidâ gibi terimlerle semantik bir ilişki içinde din bakımından temel gerçek olan tevhid inancından sapmak, Allah hakkında ve diğer dinî konularda gerçekle ilgisi bulunmayan iddialar ileri sürmekle kalmayıp İslâm’a ve müslümanlara karşı kibirli, alaycı, inatçı, kaba, saldırgan olmayı ve yıkıcı davranışlar sergilemeyi ifade eder (meselâ bk. el-A‘râf 7/81; Yûnus 10/83; eş-Şuarâ 26/151-152; Yâsîn 36/19). 2. Zümer sûresinin 53. âyetinde olduğu gibi israf, “bir kimsenin isyankârlığa saparak günahlara boğulmak suretiyle kendisine kötülük etmesi” anlamına gelmektedir. Bazı hadislerde de bu mânada yer alır; Hz. Peygamber’in, bütün hayatını günah işlemekle geçiren bir kişiden söz ederken kullandığı israf kelimesini Nevevî, “mâsiyetlerde aşırı gidip meşrû sınırların ötesine geçmek” şeklinde açıklamıştır. 3. İsraf bazı âyetlerde, helâl kılınmış güzel nimetlerin haram sayılması (el-En‘âm

6/141; el-A‘râf 7/81) veya masum bir kimsenin haksız yere öldürülmesi (el-İsrâ’ 17/33) gibi dinî ahkâma muhalefet veya tecavüz anlamında geçmektedir. 4. Bir kısım âyetlerde ise kişinin kendine ait veya sorumluluğu altındaki mal ve imkânları gereksiz yere harcamasını ifade etmektedir (meselâ bk. en-Nisâ 4/6; el-Furkān 25/67). İsrafın harcamalarla ilgili kullanımına hadisler ve diğer İslâmî kaynaklarda da sıkça rastlanır (konuya dair âyet ve hadisler için bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “srf” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “srf” md.). Zamanla anlam daralmasına uğradığı anlaşılan kelime fıkıh, tasavvuf ve ahlâk literatüründe genellikle ferdî harcamalardaki aşırılığı ifade etmeye başlamıştır. Nitekim Cürcânî’nin sıraladığı “değersiz bir amaç uğruna fazla mal harcamak, harcamada haddi aşmak, meşrû bir konuda harcanması gerekli olan ölçüden fazlasını harcamak” gibi tanımların hepsinde kelimenin para ve mal sarfıyla ilgili olarak ele alınması (et-Taʿrîfât, “isrâf” md.) bunu göstermektedir. Bu anlamda israf yerine tebzîr kelimesi de kullanılmaktadır. Taberî, İsrâ sûresinin 27. âyeti münasebetiyle tebzîri “Allah’ın verdiği malı isyan sayılan yerlere harcamak” şeklinde açıklamıştır. Mâverdî de israfı harcamanın niceliği, tebzîri ise niteliğiyle ilgili görür (Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, s. 187). Buna göre doğru yerlere de olsa haddinden fazla harcamak israf, miktarı ne olursa olsun yanlış yerlere harcamada bulunmak tebzîrdir.

Maddî ve mânevî imkânları Allah’ın insanlara bağışladığı birer emanet sayan İslâm dini, bunları Allah’ın rızâsını kazanmaya ve insanlara mutluluk getirmeye elverişli yerlerde kullanmayı emreder. İçki, kumar, fuhuş, rüşvet gibi içtimaî ve ferdî zararlar doğuran hususlarda yapılan harcamaların açık hükümlerle yasaklanması yanında insanların tutkularını kamçılayan, toplumda kıskançlık doğuran gösteriş tüketiminin yasaklanması veya hoş karşılanmaması da aynı gerekçelere dayanmaktadır. Dinen haram kılınan maddelerle lüks sayılanların tüketimi israf olduğu gibi helâl kabul edilen maddelerin günün icaplarına göre ihtiyaçtan fazla tüketimi de haram veya mekruh sayılmıştır. Esasen genel olarak tutumluluk ve itidal İslâm’ın ibadetlerde bile öğütlediği temel bir ilkedir. Nitekim sorumluluklarını ihmal edecek derecede ibadete dalmak, camilerin aşırı biçimde süslenmesi, kabirlere lüzumundan fazla harcama yapılması vb. ölçüsüzlükler uygun görülmemiştir. Sadakalarda aşırılığın israf kapsamına girip girmediği de tartışılmıştır. İbadet ve hayırda ileri gitmenin israf sayılmayacağını, buna karşılık Allah’a itaatsizlik uğrunda yapılan az bir harcamanın bile israf

olduğunu söyleyenlerin yanında ibadet ve hayırlarda da ölçülü olmak gerektiğini savunanlar vardır. Bazı müfessirlere göre En‘âm sûresinin 141. âyeti, mahsulünün tamamını tasadduk edip ev halkına bir şey bırakmayan Sâbit b. Kays ve Muâz b. Cebel hakkında nâzil olmuştur. İsrâ sûresinin 29. âyeti, verecek başka şeyi olmadığı için üzerindeki gömleği bir dilenci çocuğa veren Resûlullah hakkında inmiştir (Tabersî, IV, 578; Fahreddin er-Râzî, XIII, 214; Şevkânî, I, 35; IV, 101). Hz. Peygamber’in malının tamamını tasadduk veya vasiyet etmeyi yasakladığı (Buhârî, “Veṣâyâ”, 2; Müslim, “Veṣâyâ”, 7-8; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 39), “Sadakanın hayırlısı kişiyi fakir düşürmeyecek kadar olanıdır” dediği (Buhârî, “Zekât”, 18; “Veṣâyâ”, 9; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 39) rivayet edilir. Bir seferberlik esnasında Hz. Ebû Bekir’in, ailesine hiçbir şey bırakmadan nakdî varlığının tamamını ortaya koyması (Ebû Dâvûd, “Zekât”, 39; Tirmizî, “Menâḳıb”, 13) olağan üstü durumlara mahsus bir istisna olarak değerlendirilmektedir. Böyle hallerde dinin, nefsin ve neslin korunması malın muhafazasının önüne geçer. Bir kimsenin borçlu iken verdiği sadaka iade edilir; çünkü onun aslında alacaklılarına ait olan malı israf etmeye hakkı yoktur (Buhârî, “Zekât”, 18). Takıyyüddin İbn Teymiyye’ye göre bir kişinin malını harama sarfetmesi veya mubah kabul edilen bir hususta bile olsa nafaka sorumluluğunu aksatacak miktarda harcama yapması israftır (İbnü’l-Lahhâm, s. 137).

Fıkıh kitaplarında genellikle tahâret, cenaze, kısas, giyim kuşam, yiyecek içecekler, haramlar ve helâller, hacir, mehir, avcılık gibi konularda dolaylı olarak temas edilen israfın sözlük anlamından farklı olarak açık ve sâbit bir tanımı yapılmamış, sınırları belirlenmemiştir. Bunun en önemli sebebi israf kavramının ekonomik, sosyal ve kültürel şartlara göre değişken olmasıdır. Ferdî ve içtimaî refah seviyesindeki artış harcama alışkanlıklarını değiştirmektedir. İslâm hukukçuları maslahatı öncelik sırasına göre zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât (kemâliyyât) olmak üzere üçe ayırmakta (bk. MAKĀSIDÜ’ş-ŞERÎA), bunların ötesinde salt nefsânî isteklerin ve bencil duyguların tatmini için yapılan lüks tüketimi israf saymaktadır. Ayrıca zarûriyyât dururken hâciyyâta veya hâciyyât yerine tahsîniyyâta harcama yapmak da israftır. Ancak pratikte bu kavramların sınırlarını kesin olarak belirlemek imkânsızdır. Böyle durumlarda İbrâhim en-Nehaî halkın değer yargılarının, Tabersî akıllı kişilerin görüşlerinin, Kurtubî ise akıl ve din ölçülerinin esas alınmasını önerir. Ahlâk kitaplarında, bu durumda

insanın nefsânî arzularının yerine aklının ve vicdanının sesine uyarak hareket etmesi öğütlenir (meselâ bk. Gazzâlî, Mîzânü'l-ʿamel, s. 65-67). Ayrıca topluma faydası olmayan ilim ve sanat faaliyetlerine kaynak, zaman, kabiliyet ve enerji sarfiyatı, insanların temel ihtiyaçları karşılanmamışken hayvanlara yapılan harcamalar da israf sayılmıştır.

Kur'an'da bir yandan müsrifler kötülenip israf reddedilirken öte yandan sefihlerin

hacir altına alınması (en-Nisâ 4/5), mallarının kendilerinin ve kamunun yararına çalıştırılarak çoğaltılması yoluna gidilmesi istenmektedir (Muhammed el-Behiy, s. 277-279). Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler ile Hanefîler'den Sâhibeyn'e göre malını israf etmeyi alışkanlık haline getiren sefih hacir altına alınır. İmam Ebû Hanîfe ise mükellefin israf sebebiyle hacrini uygun görmemektedir. Abdurrahman el-Cezîrî, Hanefîler'e göre sefihin hacrini gerektiren israfın, akıl ve dinin onaylamadığı eğlence türleri ve kumar yanında kişinin malî imkânlarını tüketen hayır işlerine yapılan harcamaları da kapsadığını söylemektedir.

Günümüzde özellikle beşerî ve maddî kaynak ve imkânların kullanımındaki savurganlığı ifade eden israfın kapsamının belirlenmesinde inanç, örf âdet, tutum, tercih ve alışkanlıkların rolü vardır. İsrafı belirleyen kıstas dinî, millî, içtimaî, ailevî, meslekî temel rollerin hakkıyla ifası için ruhen, aklen ve bedenen ihtiyaç duyulan şeylerin tatminine yönelik kaynak istihdamı ve harcamalarda din, akıl ve örfün belirlediği sınırın aşılması olarak düşünülebilir. İslâmî anlayışa göre beşerî ihtiyaçlar sınırlıdır; arzu ve ihtiraslar ise sınırsız olup salt nefsanî arzuların tatmini için yapılan aşırı tüketim israftır. İsraf yasağı temeli üzerinde oluşan İslâmî üretim tarzı vatandaşların gıda, barınak, giyecek, eğitim, sağlık, güvenlik, ulaşım, haberleşme gibi ihtiyaçlarını karşılamayı hedefler. Üretimi yönlendiren şey fert ve kamu yararıyla kayıtlı olan tüketimdir. İslâm'da hedef insanın kemâlidir; buna ise tüketmekle değil daha erdemli olmakla ulaşılır; erdemle tasarruf arasında olumlu bir ilişki bulunduğu muhakkaktır.

Birçok Batılı iktisatçı ve din adamının da kabul ettiği gibi lükse yönelik harcamalar, bir kısım kaynakların zorunlu tüketim maddelerinin üretimi yerine lüks mâmul ve hizmetlerin üretiminde kullanılmasına yol açar.

Böylece arzı azalan temel malların fiyatları artar; gelir dağılımı, bunların tüketimine daha fazla harcama yapmak zorunda kalan gelir seviyesi düşük kişilerin aleyhine bozulur. Bu tür maddelerin arzı ithalâta ya da sermaye yoğun üretime dayalı olursa işsizlikte artış olur ki âtıl emek de bir başka israftır. Lüks tüketimin yaygınlaşma temayülü göstermesi bir yandan savurganlığı daha da arttırırken öte yandan sosyal dengeyi bozar. Ayrıca lüks tüketim dışa bağımlı bir ekonomide ithalât artışına, döviz kaybına, dış ticaret ve ödemeler dengesinin açık vermesine, dış borçlanmaya, devalüasyona, yerli üretimin sıkıntıya düşmesine ve enflasyonist baskılara yol açar (Arslan, s. 40-41). Diğer taraftan müsriflerin lüks tüketim alışkanlığı, imkânı kıt olanlarda öfke ve kıskançlık doğurarak sosyal huzursuzluklara sebep olabilir.

Endüstri devrimiyle birlikte doğan ekonomi bilimi, insanların sınırsız ihtiyaçlarının kıt kaynaklar tarafından âzami şekilde tatmin edilmesinin yollarını araştırır. Endüstri toplumu, sürekli yenileri icat edilen ürünlerin talebini arttırabilmek için ihtiyaçların Allah tarafından şekillendirildiği inancını ortadan kaldırmıştır (Illich, s. 93). Tasarrufun bir erdem sayıldığı XIX. yüzyılın aksine XX. yüzyılın ana meziyeti tüketimdir. Çağdaş kapitalist sistemde üretim tüketimi yönlendirir. Aşırı derecede masraflı ve gereksiz ambalajlama, pazarlama, reklam ve moda faaliyetleriyle tüketim sürekli olarak kamçılanır. Aşırı tüketim bir yandan doğal kaynakların israfına yol açarken öte yandan çevre kirliliğine sebep olur.

Milletler, ferdî israf sebebiyle olmasa bile kamu sektöründeki israf ve kötü yönetim yüzünden yoksullaşabilir. Bundan dolayı devlet gelirleri lüks kamu harcamaları, aşırı kadrolaşma veya karşılıksız yüksek ücretlerle israf edilmemelidir. Tasarruflar, müsriflerin lüks tüketim mallarına duydukları isteğin tatminine harcanır ve sermaye miktarını arttırmak için kullanılmazsa iktisadî gelişmeyi engeller. Çünkü sermaye tasarrufla artar, israf ve kötü kullanımla da azalır. Ülke gelirinin önemli bir kısmı üretken olmayan kesimlere tahsis edilirse gerçek üreticilerin geçimi zorlaşır. İnsan, elindeki her türlü imkânı meşruiyet sınırları içinde kullanmakla sorumludur. Bu husus âhirette kişinin zaman, servet, işgücü ve ilim gibi kaynakları nasıl kullandığından sorguya çekileceğini bildiren hadiste de açıklanmaktadır (Tirmizî, “Ḳıyâmet”, 1).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, II, 361-362; Lisânü'l-ʿArab, "srf" md.; et-Taʿrîfât, "isrâf" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "srf" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "srf" md.; Buhârî, "Vuḍûʾ", 1, "Zekât", 4, 18, "Libâs", 1, "Veṣâyâ", 2, 9; Müslim, "Veṣâyâ", 7-8; Ebû Dâvûd, "Zekât", 39, "Veṣâyâ", 8; Tirmizî, "Ḳıyâmet", 1; "Menâḳıb", 13; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Kesb (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1417/1997, s. 86-93; Kindî, Resâʾil, II, 278; İbn Ebü'd-Dünyâ, Iṣlâḥu'l-mâl (nşr. Mustafa Müflih Kudât), Mansûre 1410/1990, s. 301-341; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XV, 72-73; Mâverdî, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, Beyrut 1978, s. 187-191; Râgıb el-İsfahânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa, Beyrut 1400/1980, s. 289-291; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 259-260; a.mlf., Mîzânü'l-ʿamel, Kahire 1328, s. 65-67; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1394/1974, I, 323; Tabersî, Mecmaʿu'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳurʾân (nşr. Hâşim Mahallâtî - Fazlullah et-Tabâtabâî), Beyrut 1406/1986, III, 15, 290; IV, 578-579, 638; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, IX, 28, 190; XIII, 214-215; XIV, 62; XX, 193-195; Nevevî, Şerḥu Müslim, XVII, 72; İbnü'l-Lahhâm, el-İḫtiyârâtü'l-fıḳhiyye min fetâvâ Şeyḫi'l-İslâm İbn Teymiyye (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1369, s. 137; Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1407/1987, s. 176; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, I, 35; IV, 101; T. Izutsu, The Structure of the Ethical Terms in the Koran, Tokyo 1959, s. 164-167; Cezîrî, el-Meẕâhibü'l-erbaʿa, II, 367; Muhammed el-Behiy, Kur'an ve Toplum (trc. M. Beşir Eryarsoy), İstanbul 1986, s. 274-280; Ivan Illich, Tüketim Köleliği (trc. Mesut Karaşahan), İstanbul 1990, s. 93; Hüseyin Arslan, İslâm'da Tüketici Hakları, İstanbul 1994, s. 40-41; İbrâhim b. Abdullah es-Semmârî, "el-İsrâf fi'l-mecâli'l-bîʾî ve mevḳıfü'l-İslâm minh", Risâletü'l-Ḫalîci'l-ʿArabî, sy. 55, Riyad 1416/1995, s. 69-103; "İsrâf", Mv.F, IV, 176-194; "İsrâf", Mv.Fİ, VIII, 216-233.

Cengiz Kallek

İSRÂFİL

(إسرافيل)

Dört büyük melekten biri olup kıyamet gününde sûra üflemekle görevlidir.

Kaynaklarda kelimenin menşeine dair kesin bilgi bulunmamakla birlikte İbrânîce'den Arapça'ya girdiği kabul edilir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu meleğin adı geçmemekte, ancak yapacağı görevden söz edilmektedir. İsrâfîl'in "Allah'ın kulu" (abdullah) veya "rahmânın kulu" (abdurrahman) mânalarına geldiğini bildiren bazı rivayetler bulunmaktadır (Buhârî, "Tefsîr", 2/6; krş. Süyûtî, el-Ḥabâʾik fî aḫbâri'l-melâʾik, s. 33). Bundan hareketle İsrâfil'in İbrânîce'de "kul" anlamındaki isrâf (serâf) ile "tanrı" anlamındaki îl (el) kelimelerinden oluşan bir isim olabileceği düşünülmüştür (Tâcü'l-ʿarûs, "srf" md.; Kāmus Tercümesi, III, 615; Lane, Lexicon, IV, 1350). Özellikle Sâmî diller arasındaki geçişler esnasında kelimelerde meydana gelen değişmelere dikkat çeken Batılı araştırmacılar, İsrâfil'in Eski Ahid'de bir melek grubunu ifade etmek üzere kullanılan serâfîm kelimesinden türetildiği kanaatindedir (İA, V/2, s. 1127; EI² [İng.], IV, 211). Dinler tarihiyle ilgili etimolojik sözlüklerde Asurca'da šarâpu, Ârâmîce'de sref kelimeleriyle karşılandığı kaydedilen serâfîm lafzının İbrânîce'de "yok etmek,

yakıp yıkmak, tasfiye etmek" gibi mânalar taşıyan bir kökle bağlantılı olan serâf kelimesinin çoğulu olduğu kaydedilir (Brown, s. 976). Eski Ahid'de yer alan bazı bilgilerle (İşaya, 6/2-7) İsrâfil'in, Hz. Peygamber'e nübüvvetinin ilk yıllarında Cebrâil'den önce refakat edip bir bakıma onu vahye muhatap olmaya hazır hale getirdiğini bildiren rivayet (Süyûtî, el-İtḳān, I, 129; a.mlf., el-Ḥabâʾik fî aḫbâri'l-melâʾik, s. 36) arasında benzerlik bulunduğu da ileri sürülmüştür (İA, V/2, s. 1128; EI² [İng.], IV, 211).

Kıyametin kopmasından bahseden âyetler, evrende büyük bir kozmik değişime sebep olacak bu hadisenin sûra ilk üflenilmesiyle başlayacağını, ikinci üflenişle de herkesin diriltilip mahşere gitmeye hazır duruma

getirileceğini ifade eder (en-Neml 27/87; ez-Zümer 39/68). Bu tür beyanlarda yer alan "üfleme" görevini ifa edecek ve insanları hesap meydanına çağıracak olan meleğin (Kāf 50/41; el-Kamer 54/6-8) İsrâfil olduğu hususunda İslâm âlimleri görüş birliği içindedir (İbn Kesîr, III, 276-278; V, 166, 309, 488-489; VII, 106-108, 388, 451; VIII, 238-239, 328). Bundan dolayı Kur'ân-ı Kerîm'de "sûr" ve "nâkūr"dan bahsedilen her âyette zımnen bunları üflemekle görevli olan İsrâfil'den de söz edildiği söylenebilir.

Hadislerde adı açıkça zikredilen İsrâfil (Müslim, "Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 200; İbn Mâce, "İḳāme", 180; Tirmizî, "Daʿavât", 31; Nesâî, "Sehiv", 88, "Ḳıyâmü'l-leyl", 12, "İstiʿâẕe", 56) kıyamet gününde yapacağı görev açısından tanımlanarak "melekü's-sûr" (Süyûtî, el-Ḥabâʾik fî aḫbâri'l-melâʾik, s. 33-35), "sâhibü's-sûr" (İbn Mâce, "Zühd", 33; Ebû Dâvûd, "Ḥurûf", 1) ve "sâhibü'l-karn" (Tirmizî, "Ḳıyâmet", 8, "Tefsîr", 39/7) diye nitelendirilmiştir. Bu rivayetlere göre İsrâfil, Allah'ın "üfle!" emrini beklemektedir (Müsned, III, 73). Görevini yaparken sağında Cebrâil, solunda da Mîkâil bulunacaktır (Ebû Dâvûd, "Ḥurûf", 1; Süyûtî, a.g.e., s. 33). Bazı hadis şerhlerinde yer alan bilgilere göre İsrâfil'in levh-i mahfûzla ilgili görevleri de bulunmaktadır (Mahmûd Muhammed es-Sübkî, V, 178). Hz. İbrâhim'i ziyaret edip bir çocuğunun olacağını müjdeleyen (ez-Zâriyât 51/24-30), Lût peygambere insan sûretinde görünüp kavminin cezalandırılacağını bildiren (Hûd 11/69-82) melek grubu içinde İsrâfil'in de yer aldığı (Elmalılı, IV, 2800; VI, 4536; VIII, 5326), ayrıca onun arşı taşıyan meleklerden biri olduğu da kaydedilmektedir (Süyûtî, el-Ḥabâʾik fî aḫbâri'l-melâʾik, s. 34).

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü'l-ʿarûs, "srf" md.; Kāmus Tercümesi, III, 615; Lane, Lexicon, IV, 1350; F. Brown, A Hebrew and English Lexicon of Old Testament, Oxford 1951, s. 976; Müsned, I, 147; II, 192; III, 73; VI, 61, 156; Dârimî, "Ṣalât", 84; Buhârî, "Tefsîr", 2/6, "Enbiyâʾ", 35; Müslim, "Feżâʾil", 159, "Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 200; İbn Mâce, "Zühd", 33, "İḳāme", 180; Ebû Dâvûd,

“Ḥurûf”, 1; Tirmizî, “Ḳıyâmet”, 8, “Tefsîr”, 39/7, “Daʿavât”, 31; Nesâî, “Sehiv”, 88, “Ḳıyâmü’l-leyl”, 12, “İstiʿâẕe”, 56; Fahreddin er-Râzî, el-Meṭâlibü’l-ʿâliye mine’l-ʿilmi’l-ilâhî (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Beyrut 1407/1987, VI, 399-400; Nevevî, Şerḥu Müslim, VI, 56-57; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, ʿAcâʾibü’l-maḫlûḳāt, Beyrut, ts. (Dârü’ş-şarki’l-Arabî), s. 57; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân, III, 276-278; V, 166, 309, 488-489; VII, 106-108, 388, 451; VIII, 238-239, 328; Süyûtî, el-İtḳān, I, 129-130; a.mlf., el-Ḥabâʾik fî aḫbâri’l-melâʾik (nşr. Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1405/1985, s. 31-37; Mahmûd Muhammed es-Sübkî, el-Menhelü’l-ʿaẕbü’l-mevrûd, Kahire 1394/1974, V, 178; Elmalılı, Hak Dini, I, 307; IV, 2800; V, 3707-3708; VI, 4523-4527, 4536; VII, 4640; VIII, 5326; M. Eliade, Histoire des croyances et des idées religieuses, Paris 1978, II, 163-166; “Testament d’Abraham”, La Bible écrits intertestamentaires (ed. Francis Schmidt), Paris 1987, s. 1678; Lütfullah Cebeci, Kur’ân-ı Kerîm’e Göre Melekler, Kayseri 1989, s. 79-80; a.mlf., Kur’ân’a Göre Melek, Cin, Şeytan, İstanbul 1998, s. 114-118; Ali Erbaş, Melekler Âlemi, İstanbul 1998, s. 267-269; A. J. Wensinck, “İsrâfil”, İA, V/2, s. 1127-1128; a.mlf., “Isrāfīl”, EI² (İng.), IV, 211.

Lütfullah Cebeci

İSRAİL

Akdeniz'in güneydoğu kıyılarında bulunan yahudi devleti.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

IV. İSLÂM ARAŞTIRMALARI

Filistin adıyla bilinen ve Mûsevîler'ce "arz-ı mev'ûd" sayılan topraklarda, milletlerarası yahudi örgütlerinin uzun ve mücadeleli politikası sonucu 1948 yılında kurulmuştur; resmî adı Medinat Yisrael, resmî dili İbrânîce ve Arapça'dır. Sınırları ve buna bağlı olarak yüzölçümü, kuruluşundan bu yana üç yönden etrafını çevreleyen Arap ülkeleriyle yaptığı dört savaş neticesinde büyük değişikliklere uğradı. 1947'de Birleşmiş Milletler tarafından, İngiliz mandasındaki Filistin topraklarının yaklaşık yarısı ile güneydeki Necef çölünün Akabe körfezi kıyılarına kadar uzanan büyük bir kısmının kurulacak yahudi devletine verilmesi planlanmıştı. İngilizler'in çekilmesi ve İsrail Devleti'nin ilânı üzerine (14 Mayıs 1948) başlayan savaş sonunda Batı Şeria toprakları, Kudüs şehrinin doğu yarısı ile Nablus, Halîl ve Gazze Şeridi dışında Filistin'in hemen tamamı İsrail'in eline geçti (1949). 1956, 1967 ve 1973 savaşlarında ise bütün Sînâ yarımadası ile Batı Şeria toprakları, Suriye'nin Golan tepeleri yöresi ve Kudüs şehrinin tamamı işgal edildi. Daha sonraki yıllarda meydana gelen siyasî gelişmeler neticesinde Sînâ yarımadası Mısır'a iade edildi. Eriha bölgesi ve Gazze Şeridi'ne de Filistin Devleti'nin kontrolünde özerklik verildi.

1967 savaşından sonra işgal edilen topraklar İsrail Devleti'nin bir parçası olarak sayılmaz; bu tarihten önceki sınırlar içinde yüzölçümü 20.700 km^2'dir ve bunun 445 km^2'si göllerle kaplıdır. Bu rakam fiilen İsrail kontrolündeki 5678 km^2 Batı Şeria, 1150 km^2 Golan tepeleri ve 373 km^2 Gazze Şeridi topraklarıyla birlikte 27.900 km^2'yi bulur. 1983 sayımında

ülke nüfusu 3.349.997 kişi idi. Bu rakam 1993 yılında 5 milyonu aştı. 1998'de nüfus 5.740.000 oldu. Toplam nüfusun % 80,5'ini yahudiler, % 14,6'sını müslümanlar oluşturur; ayrıca % 3,2'si hıristiyan ve % 1,7'si Dürzî'dir. 1980 yılına kadar Tel Aviv olan hükümet merkezi bu tarihte alınan tek yanlı bir kararla Kudüs'e (557.000) nakledildi; ancak yabancı elçiliklerin hemen tamamı Tel Aviv-Yafa kesiminde kaldı.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

İsrail toprakları batıda Akdeniz ile doğuda yer kabuğunun en belirgin tektonik çukurlarından Vâdîaraba (Arava)-Gor depresyonu arasında, genişliği en çok 110 km. kadar olan ve yer yer 20 (Tel Aviv'in kuzeyi), hatta 10 kilometreye (güneyde Eilat [Eyle] koridoru) inen bir şerit halinde uzanır; kuzey ve güney uçlar arasındaki mesafe yaklaşık 426 kilometredir. Kuzeyden güneye ve doğudan batıya en çok birkaç saat içinde katedilebilecek küçüklükteki İsrail'de jeolojik yapı ve yüzey şekilleri bakımından başlıca dört birim seçilir. Bunların en belirgini, ülkeyi daha doğudaki eski Arabistan platformundan ayıran tektonik çukurluktur. Taban genişliği 10-30 km. arasında değişen bu çukurluk, güneyde Akabe körfezinin karadaki uzantısı olan Vâdîaraba ile başlar, orta kesiminde Gor ve daha kuzeyde Hule ovaları ile devam eder. Yer yer 1000 metreyi aşan yüksek alanların içine gömülmüş

durumdaki bu çukurluğun tabanında, kuzeydeki Cebelüşşeyh'in (Hermon dağı, 2814 m.) yamaçlarından inen kaynak kollarının birleşerek oluşturduğu Şeria nehri çok menderesli bir çığırda güneye doğru akar ve Yermük ile Ürdün'den gelen Zerkā kollarını aldıktan sonra bataklık bir delta yaparak dünyanın en tuzlu göllerinden biri olan ve bu sebeple içinde canlı barındırmayan Lut gölüne (Ölüdeniz) dökülür.

İkinci büyük birimi, Gor-Araba depresyonunun batısında bu tektonik çukur alandan fay diklikleriyle ayrılmış bulunan dağ ve platolar oluşturur. Yüksekliği çoğu yerde 1000-1200 metreyi bulan bu birim kuzeyde Celîle dağları ile başlar ve Hârun ırmağının doğuya, Kişaon ırmağının batıya doğru izlediği Yizreel ovası ile kesintiye uğradıktan sonra orta kesiminde Sâmiriye ve Yahudiye platoları ile devam eder. Güneyde bazı münferit tepeler dışında yükseltisi genellikle 300-500 m. dolaylarında olan ve

ülkenin yarısına yakınını kaplayan Necef (Negev) bölgesi yer alır. Bu bölgenin güneybatı kesimleri kumullarla kaplı bir çöl alanıdır. Üçüncü ve dördüncü birimleri ise dağlar ve platolar alanının batı eteklerinde bulunan verimli topraklarla kaplı 100-500 m. yükseklikteki Şefela bölgesiyle onun batısında fosilleşmiş kumul sıralarının sahile paralel olarak uzandığı kıyı ovaları teşkil eder.

İklim bakımından İsrail, Akdeniz iklimiyle çöl iklimi arasında bir geçiş sergiler. Bu geçiş özellikle batı-doğu doğrultusunda çok hızlı bir şekilde gelişir. Celîle dağlarında 1200, Sâmiriye ve Yahudiye platolarında 800 milimetreye varan yıllık yağış miktarı, Gor çukuruna inerken Hule ve Taberiye gölleri kıyılarında 500, Lut gölü kıyılarında 100, hatta 50 milimetreye düşer. Aynı şekilde kıyı bölgesinde de Akkâ ve Hayfa dolaylarında 600-800 mm. arasında olan yıllık yağış miktarı Gazze yöresinde ve Necef'te 200 milimetrenin altına iner. Yağışlar gibi sıcaklıklar bakımından da İsrail'in çeşitli bölge ve yöreleri arasında belirgin farklılıklar vardır. Temmuz ayının sıcaklık ortalaması kıyı kesiminde 25-26º, gerideki platolar üzerinde 20-22º dolayında olduğu halde Gor ve Araba depresyonlarında 32-33º dolayındadır ve bazan 45 dereceyi bulur. Ocak ayı ortalama sıcaklıkları kıyıda 12-13º, Gor çukurunda 15-16º ve Kızıldeniz kıyısındaki Eilat'ta 17º iken platolar alanında ancak 7-8º kadardır. Yüksek alanlar kışın karla da kaplanabilir. Yıllık buharlaşma değerleri genelde yüksektir ve kıyı kesiminden iç kesimlere doğru artar (Lut gölü çevresinde 2000 milimetreden çok). Bu durum su kaynakları esasen kısıtlı olan ülkede karşılaşılan başlıca sorunlardan biridir. Bitki örtüsü de bu iklim şartlarını yansıtır. Dağların ve platoların batıya bakan yamaçlarındaki aslî ormanlar (özellikle keçi boynuzu, çam ve meşe) geniş alanlarda tahrip edilmiş ve yerini Akdeniz kıyılarının karakteristiği makiler almıştır.

Halen İsrail Devleti'nin sınırları içinde kalan topraklardaki nüfus, XIX. yüzyılın sonlarından bugüne kadar bir yandan giderek hızlanan bir tempo ile artarken bir yandan da din ve etnik köken bakımından büyük değişiklikler geçirmiştir. Bu durumun esas etkeni dünyaya dağılmış olan yahudilerin Yahudiliğin doğum yeri saydıkları arz-ı mev'ûda dönerek bu topraklara sahip çıkmak istemeleridir. Filistin'de yahudi kolonizasyonunun oluşumu ve İsrail'in kuruluşuna yönelik ilk adımlar, XIX. yüzyılın ikinci yarısında ve XX. yüzyılın başlarında bu bölgenin Osmanlı hâkimiyeti

altında bulunduğu dönemde atıldı. Kurucu kolonistler, siyonist teşkilâtlar aracılığıyla başta banker Rothschild olmak üzere dünyadaki yahudilerden topladıkları paralarla bilhassa kıyı bölgesindeki verimli, fakat o dönemde pek oturulmayan kesimlerde binlerce dönümlük arazi satın aldılar. Bugün yüz binlerce yahudinin yaşadığı Petah Tikva 1878'de, Richon Letsion 1882'de, Rehovot 1890'da ve Tel Aviv 1907'de bu şekilde kurulmuş şehirlerdir. Bu çalışmalara paralel olarak göçler yolu ile bölgede yahudi nüfusu giderek arttı. Bazı kaynaklara göre 1800 yılında Filistin'de yaşayan 275.000 kişinin ancak 7000 kadarı Mûsevî idi. Bu rakamlar 1890'da 532.000/43.000'e, 1914'te 690.000/94.000'e, 1931'de 1.035.154/ 175.000'e ve 1940 yılında 1.529.000/ 456.743'e yükseldi. Bu tarihlerde sayıları giderek artmakla beraber yahudiler azınlığı, Araplar ise çoğunluğu oluşturuyordu. Bu durum, İsrail'in kuruluşu ve sayıları çeşitli kaynaklara göre 360.000-1.000.000 arasında tahmin edilen Araplar'ın komşu ülkelere göç etmesiyle kökten değişti. 1950'de 1.370.000 olan İsrail nüfusunda yahudilerin sayısı 1.2 milyona çıkmış, müslümanların sayısı ise 167.000'e inmişti. Aynı yöndeki gelişme yahudi göçleriyle daha da kuvvetlendi; 1991 yılında 5 milyonu bulan nüfusun 4.1 milyonu yahudi (% 82) ve ancak 700.000'i müslümandı. 1998'de ise 5.740.000 olan nüfusun 840.000'i müslümandı.

Nüfusun hızlı artması ve birleşimindeki değişiklikler daha çok dışarıdan gelen göçlerle gerçekleşmiştir. 1882-1914 yılları arasındaki göçmen sayısı 55-79.000 civarında iken İngiliz manda döneminde hızlanan göç hareketi İsrail Devleti'nin kuruluşundan sonra 1.6 milyona ulaştı. Bunların % 55'i Orta ve Doğu Avrupalı, % 20'si Afrikalı ve % 16 kadarı da Asyalı yahudilerdi. Bu dönemde Türkiye'den göç edenlerin sayısının 80.000 dolayında olduğu tahmin edilmektedir. İsrail'e göç süreci, zaman zaman dalgalanmalara uğramakla beraber günümüzde de sürmektedir. 1991'de yahudi nüfusunun % 62 kadarını İsrail'de doğanlar (Sabralar), geri kalanını ise dış ülkelerde doğmuş olanlar meydana getiriyordu. Nüfusun yarıya yakınını Orta Avrupa kökenli yahudiler (Aşkenaziler), yarıdan biraz fazlasını da doğu kökenli sayılan, özellikle 1492'de İspanya'dan sürülen, çoğu Osmanlı Devleti'ne sığınan ve ana dilleri İspanyolca-İbrânîce karışımı Ladino olan Sefaradlar teşkil eder. Değişik ülkelerden gelen göçmenlerin kullandığı dillerin sayısı altmıştan fazladır.

Nüfusun birleşimi gibi nüfusun ve yerleşmelerin dağılışı ve yerleşme düzeni de XX. yüzyıl içinde büyük ölçüde değişmiştir. Halkın yaklaşık % 90'ı şehirlerde, % 10'u kırsal kesimlerde yaşar. Halbuki XIX. yüzyılın sonlarına kadar Filistin'de kırsal nüfusun oranı çok daha fazla idi. Ayrıca kırsal ve kentsel yerleşmelerin büyük çoğunluğu dağlık ve platoluk yörelerde

toplanmış bulunuyordu; şehirlerin başlıcaları Kudüs (Yeruşaleym), Halîl (Hebron), Beytülahm (Beytlehem), Eriha (Jericho), Râmallah (Ramla), Cenîn, Nâsıra (Nazareth) ve Safed (Zefad) idi. Buna karşılık kıyı kesimindeki eski şehirlerin çoğu zamanla ya harap olmuş (meselâ Kayseriye-Har Qesari) veya değişen siyasî şartlar paralelinde eski önemini kaybetmiştir (Akkâ ve Askalân gibi). Yeni gelen göçmenlerin yerleşmek için tercihleri özellikle Tel Aviv ve Hayfa yöreleridir. Bu civardaki başlıca eski şehirler Akkâ ve halen ülkenin en büyük limanı ve endüstri merkezi olan Hayfa ile (1998, 255.000) Kudüs'ün geleneksel limanı olup günümüzde Tel Aviv'le birleşmiş durumdaki Yafa'dır. Kıyı kesiminde tamamıyla yeni birçok şehir kurulmuş ve gelişmiştir. Tel Aviv (357.000 nüfus), Holon (163.000), Petah Tikva (154.000), Bat Yam (145.000), Netanya (140.000), Richon le Zion (171.000), Rohovot ve Herzlia bunların başlıcalarıdır. Ülkenin güney kesimlerinde nüfus yoğunluğu azalır; bu geniş step ve çöl bölgesinin en büyük merkezi Bi'rüssebi' ile (Bīr Şiva, 135.000) Akabe körfezi kıyısındaki Eilat'tır.

İsrail ekonomik bakımdan gelişmiş bir ülke sayılır. 1999'da millî gelir kişi başına yılda 18.000 doların üzerindeydi. Ekonomik yapısı da Ortadoğu'nun diğer ülkelerine benzemez. 1996'da faal nüfusun % 31,2'si kamu hizmeti, % 20,2'si imalât, % 13,1'i finans ve iş, % 12,8'i ticaret, % 7,5'i inşaat, % 6,4'ü personel ve diğer hizmetler, % 6,2'si nakliye ve haberleşme ve % 2,6'sı ziraat, ormancılık ve balıkçılık alanında çalışmaktadır. Millî gelirde tarımın payı önemsizdir; en büyük gelir çeşitli hizmetlere aittir. Küçük ve doğal kaynakları çok sınırlı bir ülke olmasına rağmen İsrail'in dış ticaret hacmi 1993 yılında 34 milyar doları geçiyordu. Ekonomik gelişme ve bugünkü ekonomi dışarıdan sağlanan kaynaklarla yakından ilgilidir. Çok defa yılda 3 milyar doları aşan Amerikan yardımı, uluslararası yahudi organizasyonlarının (Dünya Siyonist Kuruluşu [WSO]; İsrail İçin Yahudi Ajansı [JAFI]; Birleşik Yahudi Ajansı [USA] ve Keren Hayesod gibi) her

yıl yüzlerce milyon doları geçen bağışları ve Almanya'nın ödediği tazminat bu kaynakların başlıcalarıdır.

Tarım, gerek istihdam gerekse üretim ve ihracat bakımından ülke ekonomisinde küçük bir paya sahiptir; millî gelirde payı % 4, ihracatta ise ancak % 2,7 kadardır. Yahudiler uzun yıllar çiftçilikten uzak kaldıkları için toprak edinmelerine, buralara bağlanmalarına ve kırsal yerleşmeler kurmalarına büyük özen gösterilmiş, bunların gerçekleştirilmesi İsrail Devleti'nin kurulması yolunda başlıca yöntem sayılmıştır. Tarıma verilen bu ideolojik öneme rağmen ihtiyaçların ancak % 70'i sağlanabilmekte, gerisi ithal edilmektedir. Tarım yapılan topraklar ülkenin yaklaşık % 21'i kadar bir yer kaplar. Oranın düşüklüğünün sebebi su kaynaklarının yetersizliğidir. Ancak yarıdan çoğu yarı kurak ve kurak olan ülkede gerçekleştirilen büyük su projeleriyle tarım alanlarının yarısında sulu tarım yapılmaktadır. Başlıca su projesi, Taberiye gölü kıyılarından başlayıp kıyı ovası boyunca ülkenin güney bölgesine uzanan ve büyük çaplı borular, akuadükler, açık kanallar, tüneller, göletlerle pompa istasyonlarından oluşan yıllık 320 milyon m^3 kapasiteli Kinneret-Necef isâle hattıdır. En çok yetiştirilen ürünler turunçgiller (1.5 milyon ton), çeşitli sebzeler (1 milyon ton), patates (214.000 ton) ve buğdaydır (291.000 ton). En çok kümes hayvanları, sığır, koyun ve keçi beslenir. En önemli tarımsal ihraç maddesi, değerce ihraç edilen tarım ürünlerinin x kadarını sağlayan turunçgillerdir.

Yeraltı kaynakları bakımından İsrail fosfat ve potas dışında fakir bir ülkedir. Buna karşılık 3 milyon tona yakın fosfat ve 2 milyon tonu aşan potas üretimiyle dünyanın başta gelen ülkeleri arasında yer alır. Lut gölü kıyıları (potas ve brom) ve Necef (fosfat) ülkenin yeraltı kaynakları bakımından en önemli yöreleridir. Ayrıca pek zengin olmayan bakır (Eilat'ın kuzeyi) ve demir (Necef bölgesi) yatakları da vardır. Millî gelirin % 25'ini ve ihracatın % 57'sini gerçekleştiren sanayi yatırımları ekonomide çok önemli bir yere sahiptir. II. Dünya Savaşı'ndan bu yana özellikle yüksek teknolojiye dayanan elektronik cihazlar, bilgisayarlar, elmas işlemeciliği, ziraî ve tıbbî ilâçlar, kimya sanayii ve savaş sanayii alanlarında büyük gelişme olmuştur. Elmas ve diğer kıymetli taş işlemeciliğinde İsrail bugün, Hollandalı usta göçmenler sayesinde dünyanın en önde gelen ülkeleri arasında yer alır ve ihraç ettiği sanayi mallarının değer bakımından % 20'den çoğunu işlenmiş taşlar oluşturur. Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa Topluluğu ile

yapılan ticaret anlaşmaları İsrail sanayiinin rekabet gücünü arttırmış, ayrıca özellikle ihracata yönelik sanayi kollarının gelişmesine yol açmıştır. Ülke ithalâtında en büyük pay sanayi için gerekli malzemeye ve yatırım mallarına düşer.

BİBLİYOGRAFYA

M. Pfannenstiel, Das Quartär der Levante, Teil I, Die Küste Palastina Syriens. Abhandlungen der Akad der Wissenschaften und der Literatur, Wiesbaden 1952; B. Dicks, The Israelis, London 1977; Israel a Country Study, Washington 1979; P. Beaumont v.dğr., The Middle East: A Geographical Study, London 1985, s. 404-424; D.-M. Fremy, Quid (ed. R. Laffont), Paris 1993; W. B. Fisher, "Israel, Physical and Social Geography", The Middle East and North Africa 1993, London 1993, s. 503-535; İsrail'in Gerçekleri (İsrail Enformasyon Merkezi), Kudüs 1994; Bank of Israel, Annual Report 1993, Jerusalem 1994, Chapter I; The World Factbook 1995, Washington 1995, s. 208-210; T. Little, "Israel, Economy", The Middle East and North Africa 1997, London 1997, s. 572-582; W. L. Cleveland, A History of the Modern Middle East, Oxford 2000, s. 233-263; D. H. K. Amiran, "Geomorphology of the Central Negev Highlands", Israel Exploration Journal, I/2, Jerusalem 1950/51; "İsrail", Gelişim Büyük Coğrafya Ansiklopedisi, İstanbul 1981, VIII, 2017-2024.

Sırrı Erinç

II. TARİH

II. Dünya Savaşı'nın ardından İngilizler, 1920'de kurdukları manda yönetimiyle Filistin'de başarılı olamadıklarını, bu toprakların geleceği

yönünde önerdikleri planların sonuç vermediğini ve yahudi terörünün artık kendilerini de hedef almaya başladığını görmeleri üzerine konuyu Birleşmiş Milletler'e götürdüler (Şubat 1947). Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nda 2 Nisan 1947'de Filistin için, hükümetsiz olmalarına rağmen yahudilere de söz hakkı tanınan özel bir oturum yapıldı. Ardından 15 Mayıs 1947 tarihinde 106 sayılı kararla Birleşmiş Milletler Filistin Özel Komitesi kuruldu. On bir üyeli komite (Avustralya, Kanada, Çekoslovakya, Guatemala, Hindistan, İran, Hollanda, Peru, İsveç, Uruguay, Yugoslavya) incelemeler sonunda biri çoğunluk (yedi üyenin benimsediği), diğeri azınlık (üç ülke) adıyla anılan iki ayrı rapor hazırladı (Avustralya her ikisine de çekimser kaldı). Azınlık raporu (Hindistan, İran, Yugoslavya) azınlık haklarının gözetildiği birleşik ve bağımsız bir Filistin'i, çoğunluk raporu ise iki ayrı devleti ve Kudüs için milletlerarası bir rejimi öngörüyordu. Raporların farklı yönleri bir alt komitede giderilerek Filistin'in Araplar ve yahudiler arasında taksim edilmesi görüşü benimsendi. Hazırlanan rapor 29 Kasım 1947'de genel kurulda on üçe karşı otuz üç oyla kabul edildi ve böylece meşhur "taksim kararı" alınmış oldu. Filistin'in Gelecekteki Yönetimi adını taşıyan 181 (II) sayılı bu karar, tavsiye niteliği taşımakla birlikte müstakbel İsrail Devleti için meşruiyet zemini oluşturmuş ve bu sebeple İngiliz manda idaresi döneminde kurulan ve bir kamu kurumu olarak yahudileri temsil eden siyonist örgüt Yahudi Ajansı tarafından desteklenirken Arap ülkelerince reddedilmiştir. Kararın çıkmasından sonra İngiltere 15 Mayıs 1948'de manda yönetimine son vereceğini açıkladı (1 Ocak 1948). Bunun üzerine siyonist terör örgütleri (Irgun, Stern), kararda yahudilere ayrılan toprakları ve mümkün olduğu kadar daha fazlasını belirlenen gün gelmeden ele geçirmek için harekete geçtiler ve özellikle Nisan 1948'de iyice şiddetlenen çatışmalarda Arap halkını yok etmeye yöneldiler. Deir Yassin katliamında (9 Nisan 1948) çoğu kadın ve çocuk 254 kişi öldürüldü. 14 Mayıs'a kadar siyonistler Taberiye, Safed, Samakh, Hayfa ve Yafa'ya hâkim oldular. İngiltere'nin Filistin'den çekilmesinden birkaç saat önce Tel Aviv'de toplanan Yahudi Millî Konseyi (Vaad Leumi) yayımladığı deklarasyonla İsrail Devleti'nin kurulduğunu ilân etti. Amerika Birleşik Devletleri bağımsızlığın ilânından on bir dakika, Sovyetler Birliği de bir gün sonra İsrail'i tanıdıklarını açıkladılar. Bağımsızlıkla birlikte David Ben Gurion başkanlığında geçici bir hükümet kuruldu.

İsrail Devleti'nin kuruluşu Araplar tarafından büyük bir tepkiyle karşılandı

ve hemen ertesi gün Arap Birliği'ne bağlı Mısır, Ürdün, Suriye, Irak, Lübnan kuvvetlerinin Filistin'e girmesiyle ilk Arap-İsrail savaşı başladı ve önemli askerî başarılar elde eden İsrail, egemenliğindeki toprak miktarını genişletti. Bu arada Birleşmiş Milletler'in kurduğu bir mütareke komisyonu aracılığıyla Kudüs'te Arap ve yahudi kesimlerini ayıran bir sınır antlaşması yapıldı (20 Temmuz 1948). Mısır'ın Birleşmiş Milletler'in ateşkes çağrısını kabul etmesiyle duran çatışmaların arkasından İsrail savaşa katılan Arap ülkeleriyle ayrı ayrı görüşmeler yaparak Mısır'la 24 Şubat, Lübnan'la 23 Mart, Ürdün'le 3 Nisan ve Suriye ile 20 Temmuz 1949 tarihlerinde mütareke antlaşmaları imzaladı. Savaştan büyük kazançla çıkan İsrail, taksim kararının yahudilere bıraktığı toprakları en az yarısı kadar genişletmiş oldu. Diğer taraftan kararda Filistinli Araplar'a bırakılan Batı Şeria'yı Ürdün, Gazze'yi de Mısır işgal etti; ayrıca Kudüs 1967 savaşına kadar Ürdün'de kaldı.

İsrail'de yapılan ilk genel seçimler (25 Ocak 1949) sonunda Mapai (İşçi Partisi) lideri David Ben Gurion dinci küçük partilerle koalisyon hükümeti kurarken devlet başkanlığına siyonist liderlerden Chaim Weizmann seçildi (16 Şubat 1949). Ülke 11 Mayıs 1949'da Amerika Birleşik Devletleri ve Sovyetler Birliği'nin olumlu oylarıyla Birleşmiş Milletler üyeliğine kabul edildi. Temmuz 1950'de çıkarılan dönüş kanununa göre dünyanın çeşitli yerlerinden İsrail'e göç eden yahudilerin sebep olduğu ekonomik ve siyasal problemler İsrail yöneticilerini zor durumda bıraktı. Hızlı nüfus artışının beraberinde getirdiği problemlerin yanında Filistinliler'le sürekli çatışma halinde olunması ve dış güvenlikten mahrum bulunulması askerî harcamaların artmasına yol açtı; yaşanan ekonomik sıkıntılar Amerika Birleşik Devletleri ve diğer ülkelerde bulunan siyonist teşkilâtı şubelerinden sağlanan yardımlarla aşılabildi.

İsrail'in 1949 yılında komşu Arap ülkeleriyle mütareke antlaşmaları imzalamasına rağmen sınır bölgelerindeki çarpışmalar hemen hiç kesilmedi. Yahudilerin izlediği yıldırma politikası sonucu komşu ülkelere sığınan binlerce Filistinli'nin yanında Arap kamuoyunun ve liderlerinin de milletlerarası kuruluşların ve büyük devletlerin desteğiyle ortaya çıkmış olan İsrail Devleti'ne tahammül edememesi sürtüşmeleri sürekli hale getirmiştir. Mart 1951'de Suriye-İsrail sınırında başlayan silâhlı çatışma Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nin müdahalesiyle son bulduysa da

(15 Mayıs) İsrail’in Şeria nehri üzerinde bir hidroelektrik santral kurmaya kalkması üzerine 12 Eylül 1953’te Ürdün’ün de katılmasıyla yeniden patlak verdi ve İsrail 1 Ekim’de bu projeyi durdurmak zorunda kaldı. 1954 yılında Ürdün-İsrail sınırında başlayan çarpışmalar da 1955’te İsrail-Mısır sınırına sıçradı ve Mısır’ın Tiran Boğazı’nı Akabe körfezine gidecek gemilere kapatması (11 Eylül) gerginliği arttırdı. Bu sırada Mısır Devlet Başkanı Cemal Abdünnâsır’ın izlediği Arap milliyetçiliği politikası, Çekoslovakya’dan silâh alması ve Asvan Barajı’nın finansmanı için Süveyş Kanalı’nı millîleştirmesi Mısır-Batı ülkeleri ilişkilerinde ciddi krize dönüşürken İsrail ile Fransa ve İngiltere arasındaki ilişkilerin gelişmesine yol açtı. Kanal sorunuyla ilgili görüşmelerin sonuçsuz kalması üzerine İsrail İngiltere ve Fransa ile birlikte Mısır’a saldırma kararı aldı (23 Ekim 1956). İsrail birlikleri 29 Ekim’de Sînâ’ya girdiler ve birkaç gün içerisinde bir koldan Süveyş Kanalı’na ulaşırken bir koldan da Gazze, Tiran ve Şarmeşşeyh’i ele geçirdiler; İngilizler’le Fransızlar da 5 Kasım’da kanala çıkarma yaptılar. Fakat Amerika Birleşik Devletleri, Sovyetler Birliği ve dünya kamuoyunun bu duruma çok sert tepki göstermesi üzerine istilâcılar tamamen geri çekilmek zorunda kaldılar. Amerika Birleşik Devletleri, saldırının kendisine haber verilmeden gerçekleştirilmesi sebebiyle İsrail’e silâh sevkiyatını durdurduysa da savaştan sonra ilişkiler düzeldi. Arap kamuoyunu kazanmaya yönelik olan Amerika’nın tepkisi, Eisenhower doktriniyle (5 Ocak 1957) Ortadoğu’da İngiltere ve Fransa’nın yerini almaya başladı.

Arap dünyasıyla İsrail’i üçüncü defa karşı karşıya getiren 1967 savaşının öncesinde İsrail’i meşgul eden en önemli konu, Filistin sorununun ancak kendi mücadeleleriyle çözümlenebileceğine inanan Filistinliler’in 1955’ten itibaren teşkilâtlanmaya başlamış olmalarıydı. el-Fetih’in İsrail hedeflerine planlı saldırıları başlamış ve 1962’den sonra giderek artış göstermişti. 1964’te kurulan Filistin Kurtuluş Örgütü’nün

(FKÖ) 1967’de el-Fetih’in kontrolüne geçmesi ise çok ciddi bir gelişmeydi. 1965’te Ürdün topraklarından İsrail’e yöneltilen hücumlar artarken 1966’da saldırılar İsrail-Suriye sınırında yoğunlaştı. Mayıs 1967’de İsrail ile Suriye ve Mısır’ın ilişkileri giderek gerginleşti. Bu ülkeler sınıra asker yığarken Ürdün de olağan üstü tedbirler aldı. 1956 savaşının kumandanı Moşe Dayan Savunma bakanı yapılarak geniş yetkilerle donatıldı. İsrail’in 5 Haziran

1967 günü Mısır havaalanlarına saldırıp 280 uçağı yerde imha etmesiyle Altı Gün Savaşı da denilen 1967 savaşı başladı. Aynı gün Ürdün ve Suriye'ye de saldıran İsrail yine Arap kuvvetlerine ağır kayıplar verdirdi. Bu üçüncü savaşta İsrail Sînâ yarımadası, Golan tepeleri, Batı Şeria ve Gazze Şeridi'ni işgal ederek topraklarını üç kat arttırdı. Savaş Araplar için tam bir hezimet, İsrail için ise büyük bir zafer oldu ve İsrail-Arap ilişkilerinde yeni bir safha başladı. O güne kadar Araplar için temel hedef İsrail'i ortadan kaldırmak iken artık İsrail'in işgal ettiği yerleri geri almak başlıca amaç haline geldi. Başbakan L. Eshkol, savaş öncesindeki duruma hiçbir zaman dönülmeyeceğini açıkça söylemekteydi. 1967 savaşında ele geçirdiği topraklarla İsrail manda dönemindeki Filistin'e tamamen sahip olmuş, yani Birleşmiş Milletler'in Filistinli Araplar'a bıraktığı toprakların hepsini hâkimiyeti altına almış bulunuyordu. Birleşmiş Milletler'in çabalarıyla 10 Haziran 1967'de duran savaş, bu savaşın ortaya çıkardığı Filistinli mülteciler ve Kudüs meseleleri Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nun olağan üstü toplantısında (27 Haziran - 21 Temmuz) görüşüldüyse de herhangi bir karara varılamadı ve konu Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'ne havale edildi. Güvenlik Konseyi, 22 Kasım 1967'de İsrail'in ele geçirdiği bütün topraklardan çekilmesine dair karar aldı. Fakat sorunun çözümüne bu kararın bir katkısı olmadı; çünkü Araplar önce İsrail'in çekilmesini savunurken İsrail önce barış yapılması ve devletlerinin resmen tanınması hususlarında direndi. Suriye ve Mısır ise bu kararı kabul etmediler.

1967 savaşı ikinci bir mülteci dalgasına yol açtı ve Batı Şeria'dan 400.000, Gazze Şeridi'nden 50.000 kişi yerlerini terketti. Hartum'da toplanan Arap zirvesi (28 Ağustos 1967) İsrail'le hiçbir şekilde barış yapılmaması ve Filistinliler'in haklarından tâviz verilmemesi kararı aldı. Savaştan sonra İsrail silâh sanayiini geliştirmeye önem verdi. Kendisinin ürettiği nükleer başlık da atabilen füzelerin yanında Amerika Birleşik Devletleri'nden aldığı askerî yardımlarla ordusunu güçlendirerek bölgenin konvansiyonel ve nükleer silâhlara sahip önde gelen ülkesi oldu. Araplar'ın ve Filistinliler'in politikaları da giderek sertleşti. el-Fetih, hem işgal altındaki topraklarda hem de dışarıda gerilla savaşı başlattı; İsrail de bu örgütle iş birliği yapanları şiddetli şekilde cezalandırma yoluna gitti. Bunun üzerine el-Fetih merkezini Ürdün'e nakletti; ancak 1970 ve 1971 yıllarında Ürdün yönetimiyle aralarında patlak veren kriz sonunda Filistinli militanlar bu

ülkeden ayrılarak Lübnan'a sığınmak zorunda kaldılar, bu durum İsrail'in Lübnan politikasını etkileyen temel unsur oldu.

Dördüncü Arap-İsrail savaşının (Yom Kippur Savaşı) patlak verdiği tarihe kadar (6 Ekim 1973), Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nin 242 sayılı kararı çerçevesinde başlatılan barış çabaları sonuçsuz kaldı. Bir yanda Mısır'ın, diğer yanda İsrail'in bulunduğu kanal bölgesinde devamlı yıpratma çatışmaları meydana geliyordu. Nihayet Mısır ve Suriye birliklerinin harekete geçmesiyle savaş başladı. İlk günlerde Arap kuvvetleri bazı başarılar elde ettilerse de sonunda İsrail duruma hâkim oldu ve hem Sînâ'da hem Golan tepelerinde topraklarını genişletti. Savaşın en önemli sonucu Araplar'ın İsrail'e destek veren ülkelere petrol ambargosu uygulamalarıdır.

İsrail bu savaştan sonra Araplar'a ve Filistin Kurtuluş Örgütü'ne karşı daha da sertleşerek Arap ülkeleriyle ayrı ayrı görüşmeyi ve barış yapmayı savunmaya başladı. Amerika Birleşik Devletleri Dışişleri Bakanı Henry Kissinger'in mekik diplomasisi sonunda Mısır-İsrail (18 Ocak 1974) ve Suriye-İsrail (5 Haziran 1974) arasında askerlerin cephelerden ayrılmasını öngören antlaşmalar yapıldı. Ardından Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Jimmy Carter'in teşebbüsleriyle Başbakan Menahem Begin, Mısır Devlet Başkanı Enver Sedat'la Camp David'de bir araya geldi (5 Eylül 1978) ve buradaki görüşmeler sonunda İsrail'le Mısır arasında barışın çatısını kuran Camp David antlaşmaları adı verilen iki çerçeve antlaşması imzalandı (17 Eylül 1978). Bunlara göre İsrail Sînâ'dan çekilmeyi ve Ortadoğu barışı için Filistin sorununun önemli bir faktör olduğunu kabul ediyordu. Ardından Washington'da başlayan (12 Ekim 1978) İsrail-Mısır görüşmeleri yine bir barış antlaşmasının imzalanmasıyla sona erdi (26 Mart 1979). Böylece İsrail ilk defa bir Arap ülkesiyle barış yapmış ve ele geçirdiği bölgeden (Sînâ) çekilmeyi kabul etmişti. Antlaşmanın uygulanmasında bazı problemlerle karşılaşılmış olmakla birlikte İsrail ve Mısır arasında büyükelçi teâtisi gerçekleşmiş (26 Şubat 1980) ve İsrail Sînâ'dan tamamen çekilerek bura-yı Mısır'a geri vermiştir (26 Nisan 1982). 1979'da başlayan Gazze Şeridi ve Batı Şeria'nın özerkliği görüşmeleri ise İsrail'in buralarda yeni yahudi yerleşim merkezleri kurmayı hızlandırması, Doğu Kudüs'ü ilhak kararı alması (Mayıs 1980) ve Irak'taki bir nükleer reaktörü bombalaması (8 Haziran 1981) gibi sebeplerle neticesiz kaldı. Mısır Devlet

Başkanı Enver Sedat'ın öldürülmesinin ardından (6 Ekim 1981) 30 Haziran 1981'deki seçimlerden sonra yeniden başbakan olan Menahem Begin hükümeti Golan tepelerini ilhak kararı aldı (14 Aralık 1981). Böylece yeni bir düşmanlık süreci başladı ve İsrail ile Araplar'ı birbirlerine yaklaştırmak için Avrupa Topluluğu planı, Fehd planı, Reagan planı, Fez planı gibi dışarıdan yapılan öneriler de bir fayda sağlamadı.

İsrail'in kuzey komşusu Lübnan'la ilişkileri 1970'lere kadar genelde sorunsuz geçti. 1967 savaşından sonra Ürdün'e gelen Filistinli gerillaların 1970 ve 1971'de bu ülkeden çıkarılmaları üzerine çoğu Lübnan'a gitmişti. Bunların sınırdan sızarak saldırılar düzenlemeleri ilişkilerin bozulmasına yol açtı. İsrail, kuzey sınırını emniyet altına alma ve güvenli bir bölge oluşturma teşebbüsünde bulununca sorunlar çıktı. 1975-1976 iç savaşında Suriye ordusunun Lübnan'a davet edilmesine İsrail sert tepki gösterdi ve Arap caydırma gücüne dönüştürülen bu ordunun Lübnan'daki Litani nehrinin güneyine inmesine izin vermedi. 12 Mart 1978'de, bir gün önce Lübnan'dan gelerek otuz dört kişiyi öldüren Filistinli gerillaları cezalandırmak amacıyla harekete geçen İsrail ordusu Güney Lübnan'ı işgal etti. Haziran 1981'de de Güney Lübnan'daki Filistin kampları bombalandı. İsrail bir yıl sonra da Lübnan'ın tamamını işgale yönelerek (6 Haziran 1982) Filistin Kurtuluş Örgütü kuvvetlerinin bulunduğu her yeri bombaladı ve beş gün içerisinde Beyrut'a ulaştı. Doğu Beyrut'taki hıristiyanların desteklediği "Galile'ye barış operasyonu" adı verilen bu işgal hareketi sonunda Filistinliler, 7 Ağustos'ta ateşkes yapmayı ve Batı Beyrut'tan çıkmayı kabul etmek zorunda kaldılar (21 Ağustos 1982). On gün içerisinde Lübnan'dan ayrılan Filistin Kurtuluş Örgütü ve Filistinli mülteciler Tunus, Cezayir, Irak gibi Arap ülkelerine sığındılar. İki hafta sonra Lübnan Cumhurbaşkanı Beşîr Cemayel'in bir suikast sonucu öldürülmesi üzerine müslümanların yaşadığı Batı Beyrut'a giren İsrail birlikleri, güneydeki Sabra ve Şatilla kamplarında bulunan yüzlerce Filistinli'nin hıristiyan Falanjistler tarafından öldürülmesine göz yumdular (16-17 Eyül 1982). Bu olay bütün dünyada büyük bir nefret uyandırmış ve İsrail yönetimi olayın sorumlularını yargılamak zorunda kalmıştır. İsrail, Lübnan ve Amerika Birleşik Devletleri arasında başlayan görüşmeler (28 Aralık 1982), İsrail'in sekiz on hafta içerisinde Lübnan'dan çekilmesini ve Güney Lübnan'da iki ayrı güvenlik bölgesi oluşturulmasını öngören bir antlaşmanın imzalanmasıyla sona erdi (17 Mayıs 1983).

Lübnan'ın işgali, İsrail yönetimini dışarıda olduğu gibi içeride de çeşitli zorluklarla karşı karşıya bıraktı. Silâhlanma ve askerî harcamaların artması ülkenin içinde bulunduğu ekonomik sıkıntıları daha da ağırlaştırdı ve denetim altına alınamayan yüksek seviyedeki enflasyon halkta huzursuzluk doğurdu. Menahem Begin'in başbakanlıktan istifa etmesi üzerine Herut Partisi başkanı Izak Şamir hükümet kurdu (10 Ekim 1983). 23 Temmuz 1984'te yapılan genel seçimlerden sonra İşçi Partisi ile Likud anlaşmaya vararak Şimon Peres başkanlığında bir millî birlik hükümeti oluşturdular. Bu hükümet döneminde en önemli sorun ülkenin ekonomik alanda içine düştüğü kötü durum ve Lübnan'da bulunan askerî güç idi; geri çekilme ancak Haziran 1985'te tamamlanabildi. Koalisyon ortakları arasında işgal altındaki yerlerde yahudi yerleşim merkezleri kurulması konusunda ciddi görüş ayrılıkları belirdi; İşçi Partisi bu merkezlerin sınırlandırılmasını savunurken Likud sürdürülmesini istiyordu. Diğer taraftan işgal altındaki topraklarda 9 Aralık 1987'de ve 1993'e kadar devam eden ilk "intifâda" hareketi yönetimi zor duruma düşürdü. İsrail güvenlik güçlerinin silâhlarına taşlarla karşı koyan Filistinli gençler büyük bir direniş sergilediler. Bu hareketle birlikte alınan İsrail mallarına boykot ve resmî işlerde çalışmama gibi kararlar ülke ekonomisi için ciddi bir problem oldu. Haziran 1990'da Izak Şamir liderliğinde kurulan İsrail tarihinin en katı hükümeti intifâdaya son vermek için acımasız tedbirler uyguladı. Yine 1990'da Sovyetler Birliği'nin yahudilerin göçünü serbest bırakması üzerine İsrail'e akın eden göçmenleri yerleştirmek için işgal altında tuttuğu topraklardaki yahudi yerleşim merkezlerinin sayısını arttırmayı temel hedef olarak belirledi.

1991'deki Körfez Savaşı, İsrail'in dışarıdan daha çok ekonomik ve askerî yardım almasını sağladı. Özellikle Amerika Birleşik Devletleri çok miktarda silâh vererek Arap-İsrail güç dengesinin İsrail lehinde olmasına dikkat etti. Aynı yıl İsrail, Etiyopya'da komünist yönetimin çökmesinden istifade ederek bu ülkedeki Falaşa yahudilerinin 18-20.000 kadarını bir hava köprüsüyle ülkeye taşıdı.

1980'lerin sonlarında Amerika Birleşik Devletleri önderliğinde oluşmaya başlayan yeni dünya düzeni Arap-İsrail çatışmasının 1990'lardaki gelişmelerinin temel çerçevesini teşkil etti. Nitekim birinci intifâda sonrasında girilen yeni barış sürecine bazı yazarlarca "Amerikan barışı"

denilmektedir. Barış sürecine katkıda bulunan diğer bir etken ise intifâda sırasında hem ülke içinde hem uluslararası kamuoyunda iyice yıpranmış olan sağcı Likud Partisi'nin 1990'ların başında yirmi yıllık iktidarını solcu İşçi Partisi'ne terketmesi ve -daha sonra Arafat'la Nobel barış ödülünü paylaşan (1995)- Izak Rabin'in Şimon Peres ile birlikte bölgede barışı sağlamak için özel gayret sarfetmesidir. Bu gelişmelere bağlı olarak 1992'de Oslo'da İsrail ve Filistin yetkililerinin gizlice yürüttükleri diplomatik çalışmalar 13 Eylül 1993'te meyvesini vermiş ve I. Oslo Antlaşması adıyla tarihe geçen antlaşma, Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Bill Clinton'ın ev sahipliğini yaptığı Beyaz Saray'da Rabin, Peres ve Arafat'ın katılımıyla gerçekleşmiştir. İsrailli barış severler bu antlaşmaya "siyonizm tarihinin en büyük ikinci başarısı" derken karşı görüştekiler "Oslo felâketi" demişler, aynı şekilde Filistin kamuoyunun önemli bir kısmı (% 61) bunun bağımsız Filistin Devleti için atılmış büyük bir adım olduğunu düşünürken muhalifler ve özellikle intifâda sırasında Arafat liderliğindeki Filistin Kurtuluş Örgütü'ne alternatif bir liderlik geliştiren Hamas ve İslâmî Cihad gibi örgütler, Filistin davasına yapılmış en büyük ihanet olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu durum şiddet olaylarının artmasına

sebebiyet vermiş ve 25 Şubat 1994 sabahı Halîl şehrinde Haremülhalîl'e giren şiddet yanlısı Kahane grubu üyesi Amerikan kökenli bir yahudi doktorun cemaate makineli tüfekle açtığı ateş ve peşinden çıkan olaylar sonucu altmış yedi kişi hayatını yitirmiş ve 300 kişi yaralanmıştır. Yine Hamas ve İslâmî Cihad örgütlerinin büyük şehirlerde yaptıkları intihar saldırıları ve bunlara İsrail ordusunun misillemelerde bulunması ülkedeki terör havasını sürdürmüştür.

28 Eylül 1995'te imzalanan Taba (Taybe) Antlaşması ile görünürde bağımsız Filistin Devleti için bir adım daha atılmış ve antlaşma uyarınca İsrail ordusu, Batı Şeria ve Gazze Şeridi'ndeki bazı şehirlerden geri çekilerek Filistin otoritelerine kısmî özerklik verilmiştir; artık bu şehirlerde İsrail karşıtı örgütlerin faaliyetleri onlar tarafından kontrol edilecek ve iç güvenliği Filistin polis teşkilâtı sağlayacaktır. Ancak antlaşma her iki tarafta da tepkiyle karşılanmış ve İsrail askerleri çekilmeye başladıktan birkaç gün sonra Başbakan Izak Rabin muhafazakâr bir yahudi suikastçı tarafından 4 Kasım 1995'te öldürülmüştür.

Nisan 1996’da Hizbullah’ın Güney Lübnan’da gerçekleştirdiği İsrail karşıtı şiddet hareketlerine misilleme yapan İsrail uçakları Beyrut’taki bazı sivil hedefler de dahil olmak üzere pek çok yeri vurmuş ve bunun sonucunda çok sayıda insan ölmüş, binlerce insan da yerlerinden ayrılmak zorunda kalmıştır. Gerek yahudilerin gerek uluslararası kamuoyunun tepkisini çeken bu saldırılar sonucunda Rabin’in ölümünden sonra başbakanlığa getirilen Peres seçimi kaybetmiş ve iktidara Benyamin Netanyahu başkanlığında Likud Partisi geçmiştir (29 Mayıs 1996). Netanyahu hükümeti, 23 Eylül 1996’da ağlama duvarının bitişiğinden başlayan ve ucu antik şehrin müslüman kesimine kadar uzanan bir tüneli açmaya karar verince büyük bir kriz daha yaşanmış ve çıkan çatışmalar sonucunda elli altı Filistinli ile on beş İsrail askeri hayatını kaybetmiştir. Şubat 1997’de patlak veren diğer bir kriz ise Kudüs’le Beytlehem arasında yer alan Har-Homa adındaki yeni yerleşim merkezi sebebiyledir. Her iki taraftaki muhaliflerin varlığına ve bütün şiddet olaylarına rağmen Başkan Clinton’ın gayretleriyle, kesintiye uğrayan barış süreci tekrar canlandırılmış ve Netanyahu ile Arafat bir araya gelerek 28 Ekim 1998’de Wye Antlaşması’nı imzalamışlardır. Antlaşmanın temel maddeleri İsrail’in çekileceği toprakların miktarını belirlemek (% 13,1), buna mukabil Filistin’in özerk yönetimini güçlendirmek ve Hamas’ın faaliyetlerini kontrolünde tutmasını sağlamak olarak belirlenmiştir. Görüşmeler sırasında İsrail, Amerika Birleşik Devletleri ile de gizli bir antlaşma yaparak muhtemel İran, Irak ve Suriye füze saldırılarına karşı korunma garantisi almıştır. Aynı dönemlerde İsrail, bölgedeki güvenliğini arttırmak için Türkiye ile de askerî antlaşmalar yapma yoluna gitmiştir.

Ekim 2000’de Sabra ve Şatilla katliamlarının sorumlusu Ariel Şaron’un Kudüs’te yahudilerin Mâbed tepesi dedikleri, içinde Ömer Camii ve Kubbetü’s-sahre’nin bulunduğu Harem-i şerif’i ziyaret etmesi yeni ve çok önemli bir krizin başlangıcı oldu. Barış sürecinden ve Ehud Barak liderliğindeki İşçi Partisi hükümetinin politikalarından hayal kırıklığına uğrayan Filistinli ve İsrailli Araplar galeyana gelerek “el-Aksâ intifâdası” diye adlandırılan ikinci direniş hareketini başlattılar. Şaron’un ziyaretinin arkasından ilk cuma günü çıkan İsrail karşıtı gösterilerde yedi Filistinli’nin İsrail askerleri tarafından öldürülmesi, hareketin çok kısa sürede bütün Batı Şeria ve Gazze Şeridi’ne yayılmasına ve birinci intifâda sırasında pasif kalan İsrail Arapları’nın yaşadığı Yafa, Nâsıra ve Hayfa gibi şehirlere de sıçramasına yol açtı. Çıkan olaylar sonucunda 500’e yakın insanın hayatını

kaybettiği ikinci intifâdanın ülke içindeki ve uluslararası etkilerinden endişelenen İsrail hükümeti, bir yandan yaptığı bazı misillemelerle ülkenin bütünlüğü için gerektiğinde her türlü şiddeti kullanabileceği mesajını verirken bir yandan da olayların büyümemesi için gayret göstermeye çalıştı. Bu gelişmeler sonunda iyice zayıflayıp meşruiyet krizine giren Barak hükümeti erken seçime gitmek zorunda kaldı ve 6 Şubat 2001'de yapılan seçimleri % 60 gibi yüksek bir oy oranı ile Ariel Şaron kazanarak başbakan oldu.

İsrail-Arap çatışmasının arka planında tartışılan iki önemli konu vardır. Bunlardan birincisi Kudüs'ün bölünmesi yani Kudüs'ün yönetimi, ikincisi geri dönme hakkı, yani bir zamanlar günümüz İsrail topraklarında yaşayan şu anki Filistinli mültecilerin eski yerlerine dönme haklarıdır. Bu iki konu, hükümetler arasındaki ve toplumdaki temel ayırt edici noktayı oluşturmaktadır. Barış taraftarı liberal-seküler gruplar, Kudüs'ün ikiye bölünerek Doğu Kudüs'te sınırlı bir Filistin yönetiminin kurulmasını savunurken muhafazakâr kesim buna şiddetle karşı çıkmaktadır. Aynı şekilde Filistinliler'e -sayılarının 1 milyonu geçtiği tahmin edilmektedir- kısmen de olsa geri dönme hakkı verilmesini isteyen liberal kesime yine muhafazakârlar karşı çıkmaktadır. Son seçimlerde İsrail halkının Şaron'u desteklemesinin ardındaki temel sebeplerden biri onun bu iki konuda tâviz vermeyişidir.

Dış politikada İsrail'in en büyük destekçileri Amerika Birleşik Devletleri ile diğer Batı ülkeleridir. Ayrıca Amerika Birleşik Devletleri'nin her yıl yaptığı dış yardımlardan en büyük payı İsrail almaktadır. İsrail'in özellikle Filistinliler'e uyguladığı baskı politikası sebebiyle Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nde aleyhinde alınan hemen bütün kararlar Amerika Birleşik Devletleri tarafından veto edilerek geçersiz hale getirilmiş, bu yüzden Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nun aldığı tavsiye niteliğindeki kararların da fazla bir etkisi olmamıştır. İsrail'in Rusya ile ilişkisi, bilhassa Sovyetler zamanında yahudilerin göçüne izin verilmemesi yüzünden sorunlu olmuş ve bu sorun ilişkilerin yeniden kurulduğu 1990'a kadar devam etmiştir.

İsrail'in Asya ülkeleriyle ve özellikle müslümanlarla ilişki kurması çok zor olmuştur. Asya ülkelerinden sadece Filipinler,

Birleşmiş Milletler'in taksim kararına olumlu oy vermiştir. Hindistan 1950'de, Japonya 1952'de, Burma ve Çin Halk Cumhuriyeti de 1956'da bu ülkeyi tanıyarak diplomatik ilşki kurmuşlardır. Müslüman ülkelerden ilk defa Türkiye İsrail'i resmen tanıyarak (28 Mart 1949) büyükelçilik düzeyinde diplomatik ilişki kurmuştur. Daha sonra şah döneminde İran "de facto" tanıma yaparak ekonomik ve teknik iş birliğine gitmiştir. Arap dünyasından ise sadece Mısır resmen tanımış (1977) ve barış antlaşması imzaladıktan sonra büyükelçilik seviyesinde diplomatik ilişki kurmuştur (26 Şubat 1980).

Türkiye ile İsrail arasındaki ilişkiler, Türkiye'nin Arap dünyasına ve Batı ülkelerine olan politik yaklaşımının etkisinde şekillenmektedir. Filistin'in taksimiyle ilgili karara olumsuz oy veren Türkiye, Arap dünyasının itirazlarına rağmen İsrail Devleti'nin kurulup Birleşmiş Milletler tarafından üyeliğe kabul edilmesi üzerine tanıma yoluna gitmiş ve diplomatik ilişki kurduktan sonra da bir ticaret ve ödeme antlaşması imzalayarak (1950) ticarî yakınlık geliştirmiştir. İsrail Mısır'a saldırıp 1956 savaşını başlatınca Türkiye karşıt tutum almış ve işgal edilen toprakların boşaltılmasını isteyerek Tel Aviv'deki büyükelçisini geri çektiği gibi (26 Kasım 1956) bu tarihten sonra da elçi göndermeyerek sadece maslahatgüzar seviyesinde bir diplomatik misyon bulundurmuştur. 1965'lerden sonra Arap ülkeleriyle geliştirilmeye çalışılan ilişkilere bir engel teşkil eden İsrail faktörünün devreden çıkarılması ihtiyacı duyulmuştur. Çünkü Arap ülkeleri devamlı surette Türkiye'yi İsrail'le ilişki kurmuş olduğundan dolayı eleştirmiş ve bu ilişkilerin İslâm dayanışmasına uymadığını söyleyerek kesilmesini istemiştir. Bu sebeple Türkiye İsrail'le mevcut ilişkilerini en aza indirmek mecburiyetinde kalmış ve bu ortamda 18 Mart 1960 tarihinde yenilenmiş olan ticaret ve ödeme antlaşmasını 16 Nisan 1969'da uygulamada karşılaşılan ve gittikçe artan güçlükler çıktığı gerekçesiyle feshetmiştir. 1967 savaşında Araplar'dan yana tavır alan Türkiye, bu tarihten itibaren İsrail'in kuvvet kullanımı yoluyla toprak kazanmasının veya siyasî avantajlar sağlamasının karşısında olmuş ve işgal ettiği yerlerden çekilmesini savunmuştur. Ayrıca Filistin Kurtuluş Örgütü'nü Filistin halkının tek meşrû temsilcisi sayarak Filistinliler'in devlet kurma da dahil bütün meşrû haklarının tanınmasını dile getirmiştir. 1980'de İsrail Kudüs'ü ilhak edince bu kararı tanımayarak diplomatik misyonun seviyesini ikinci kâtipliğe indirmiş ve bunu Tel Aviv'de tutmayı sürdürmüştür. 15 Kasım

1988’de Filistin Devleti’nin kurulduğunun açıklanması üzerine de bu devleti ilk tanıyanlardan biri olmuştur.

1990 Körfez Savaşı sonrasında Irak ve Suriye’nin PKK’ya verdikleri desteği gerekçe gösteren Türkiye, İsrail’le ilişkileri geliştirmeye yöneldi. 1992 yılında Ortadoğu barışı için bir adım olan Oslo süreci Türkiye-İsrail ilişkilerine yeni bir boyut kazandırdı. Türkiye bu sürecin ardından Filistin’le eş zamanlı olarak İsrail’le diplomatik ilişkilerini büyükelçilik düzeyine çıkardı. 1993’te Türkiye Dışişleri bakanının ilk defa İsrail’i ziyaret edip bir dizi antlaşma yapması, yine ilk defa İsrail cumhurbaşkanının Türkiye’yi ziyareti ilişkilerin gelişmesinin başlangıcını teşkil etti. 1994’te karşılıklı yoğun ziyaretler, 1995 ve 1996’da başta askerî alanlarda olmak üzere yapılan antlaşmalar ve iş birliği iki ülke arasındaki ilişkileri en üst düzeye çıkardı. 1996 yılında imzalanan, Türkiye ve İsrail hava kuvvetlerinin eğitim için birbirlerinin hava sahasını kullanmalarına imkân veren antlaşma Arap ülkelerince tepkiyle karşılandı. Buna rağmen askerî stratejik diyaloglar devam etti. Ekim 1999’da kırk bir yıl aradan sonra İsrail Başbakanı Ehud Barak Türkiye’yi ziyaret etti. 1990’lı yıllar, Türkiye açısından Ortadoğu politikalarında İsrail’le ilişkilerin düzeldiği yeni bir dönem olarak yansır.

BİBLİYOGRAFYA

J. C. Hurewitz, Diplomacy in the Near and Middle East, Princeton-London 1958, II, 18-22, 23-25, 106-111, 219-226, 234-235, 281-295, 299-304; N. F. Howard, “State of Israel”, The Middle East: Its Governments and Politics, California 1972, s. 349-376; B. B. Gupta, Arab-Israeli Relation, New Delhi 1978; A. L. Tibawi, Anglo-Arab Relations and the Question of Palestine 1914-1921, London 1978, s. 1-33, 281-320; R. P. Stevens, “İsrail ve Afrika”, Siyonizm ve Irkçılık (trc. Türkkaya Ataöv), Ankara 1982, s. 183-194; Abdülmalik Audah, “İsrail, Güney Afrika ve İran”, a.e., s. 195-198; R. Garaudy, Siyonizm Dosyası (trc. Nezih Uzel), İstanbul 1983, s. 17-42, 115-199; J. Neyer, “The U. N. Partition Resolution of November 1947”, The Middle East Reader (ed. M. Curtis), New Brunswick-Oxford 1986, s. 287-

293; M. Curtis, “The Evolution of Israeli Politics”, a.e., s. 307-311; a.mlf., “Africa, Israel and the Middle East”, a.e., s. 415-432; A. S. Klieman, “Zionist Diplomacy and Israeli Foreign Policy”, a.e., s. 313-319; D. V. Segre, “Israel and the Third World”, a.e., s. 467-475; J. M. Landau, “Israel”, The Middle East: Handbooks to the Modern World (ed. Michael Adams), New York-Oxford 1988, s. 395-409; R. Halloum (Abu Firas), Belgelerle Filistin: Dün-Bügün-Yarın, İstanbul 1988, tür.yer.; Fahir Armaoğlu, Filistin Meselesi ve Arap-İsrail Savaşları (1948-1988), Ankara 1989; İrfan Acar, Lübnan Bunalımı ve Filistin Sorunu, Ankara 1989, s. 93-120; M. Lutfullah Karaman, Uluslararası İlişkiler Çıkmazında Filistin Sorunu, İstanbul 1991 s. 11-66, 129-180, 219-250; Bülent Aras, Filistin-İsrail Barış Süreci ve Türkiye, İstanbul 1997; M. Prior, Zionism and the State of Israel, London 1999; E. Said, Peace and Its Discontents, New York 1995; Alptekin Dursunoğlu, Stratejik İttifak: Türkiye-İsrail İlişkilerinin Öyküsü, İstanbul 2000; “Judaization of Palestine”, The Muslim World League Journal, X/3, Makkah 1983, s. 21-23; Davut Dursun, “Filistin Sorunu’nun Ortaya Çıkışı”, UÜ İktisadî ve İdarî Bilimler Fakültesi Dergisi, VI/2, Bursa 1985, s. 193-200; M. Greene, “Israel”, EAm., XV, 424e-424h; “Israel”, EBr., XII, 697-700; “Israél”, EUn., IX; Abdüsselâm Uluçam, “Halîl”, DİA, XV, 307-309.

Davut Dursun

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

İsrail’de yaşayan müslümanların hemen tamamı İsrailli Araplar’dan oluşur. Ortadoğu siyasî terminolojisinde “İsrailli Araplar” tabiri 1948 savaşı ile birlikte İsrail’in işgalinde kalan topraklardaki Araplar’ı ifade eder; 1967 savaşından sonra ele geçirilen Batı Şeria ve Gazze Şeridi’ndekileri kapsamaz. Bu iki grubun arasında kimliği bakış açısına göre değişen Kudüs Arapları vardır ki bunlar İsrailliler’ce İsrail Arabı, Filistinliler’ce Filistinli olarak kabul edilir. Oslo antlaşmaları, Kudüs Arapları’na gerek İsrail gerekse Filistin seçimlerine katılma hakkı tanıyarak bu ikili kimliği resmîleştirmiştir. 1948 yılı ile birlikte ortaya çıkan yeni durum İsrail Arapları için ilginç bir çelişki içeriyordu. Bir yandan o güne kadar vatan

bildikleri topraklar bir yabancı varlığın, kendini tanım itibariyle Araplar'dan ayıran bir devletin eline geçiyordu; diğer yandan da bu yeni devlet onlara din, ırk ve cinsiyet ayırımı yapmaksızın eşit vatandaşlık hakları vaad ediyordu. İsrail Arapları'nın o günden beri süregelen hayatları bu iki çelişki arasında yaşadıkları sıkıntılardır. İsrail Arapları'nın kaderini belirleyen kararlar yüzyılın başından itibaren şu şekilde sıralanabilir: 1917 Balfour Deklarasyonu ile İngiltere'nin Filistin topraklarında yahudilere bir millî vatan vaad etmesi, 1922 yılında Milletler Cemiyeti'nin Filistin'i İngiltere'nin manda yönetimine bırakması, 1937'de Peel Komisyonu'nun manda yönetiminin fonksiyonel olmadığı ve Filistin'in iki millet arasında bölünmesi gerektiği yönündeki kararı ve 2 Nisan 1947 tarihinde Birleşmiş Milletler'in bu komisyonun kararı çerçevesinde Filistin'i iki bağımsız devlete bölmesi.

1948 savaşı sadece ortaya çıkardığı yeni ikilemden dolayı değil, aynı zamanda artık İsrail'in hâkimiyetine geçen topraklardaki nüfus dağılımını yeniden belirlemiş olmasından dolayı da önemlidir. Savaş sırasında bazıları kendi istekleriyle, bazıları İsrail'in zoruyla vatanlarını terkeden Araplar bugün de halen önemini koruyan mülteciler sorununu ortaya çıkarmıştır. 1948'den önce Filistin'de oturan 1.320.000 Arap'tan 800.000'i savaştan sonra İsrail'in elinde kalan topraklarda yaşıyordu; halbuki bunların savaştan sonraki sayıları geri dönenlerle birlikte sadece 156.000 idi (aş. bk.). Asıl önemli olan ise bu mevcudun sayısından ziyade içerdiği toplumsal tabakadır. Halkın doktor, dinî lider, hukukçu gibi okumuş kesimi hemen tamamıyla ülkeden göç etmiştir. Ortaya çıkan bu gerçeğe geride kalan Araplar kolaylıkla alışamamış, uzun bir müddet İsrail'i "maz'uma" (sözde) devlet olarak görüp göçen lider ve akrabalarının Arap ülkelerinin de yardımıyla her an geri döneceklerine inanmışlardır. Bu arada ekonomik ve kültürel sıkıntılarla başa çıkmaya çalışan İsrail Arapları için yeni yönetimle herhangi bir iletişime girmek kendi davalarına ihanet sayıldığından İsrail'in önerdiği iş imkânlarından yararlanmak da uzun süre mümkün olmamıştır.

1948 savaşı sonrasında tesbit edilen ateşkes sınırları, 1967 yılına kadar varlığını koruyan Yeşil Hatt'ı ortaya çıkardı. Ürdün'ün resmen işgal edilmemiş "küçük üçgen"i de (el-Müsellesü's-sagīr / Batı Şeria'nın batısında Tel Aviv'den Ümmülfehm'e kadar varan Bâka el-Garbiyye şeridi) İsrail'e vermesiyle birlikte 31.000 Arap daha kendini İsrail vatandaşı olarak

buldu. Ateşkes sonrasında 35.500 Arap bazıları ailelerin birleştirilmesi programı kapsamında, bazıları kanun dışı yollardan İsrail'e geri döndü. 1948'de yapılan bir sayım Yeşil Hat içinde (İsrail topraklarında) 156.000 Arap'ın yaşamakta olduğunu gösteriyordu.

İsrailli Araplar'ın hayatındaki dönüm noktası 1967 savaşı sonrasına rastlar. Savaşla birlikte Filistin Kurtuluş Örgütü, İsrail-Arap çatışmasının merkezi haline gelecek ve İsrailli Arap liderlerinin bazıları Filistin Kurtuluş Örgütü saflarında yer alarak kendilerine yeni bir tanım bulacaklardır. İsrailli Araplar, Filistin Kurtuluş Örgütü için "siyonist düşman"la günlük temas içinde olan, oy kullanma hakkıyla parlamentoya, işçi ve iş veren sendikalarına seçilebilen, yerel belediye meclislerine girebilen bir propaganda potansiyeli taşıyordu. Filistin Kurtuluş Örgütü kadar İsrail'e karşı militan bir yaklaşım sergileyen diğer Araplar da İsrailli Araplar'ın potansiyelini keşfetmişlerdi. Bu potansiyelin kullanılması İsrailli Araplar arasında günümüze kadar süren bir Filistinlileşme süreci başlatmıştır. 2000 yılı içinde çıkan Aksâ intifâdasına İsrailli Araplar'ın tam destek vermeleri ve Batı Şeria kadar İsrail'in kendi topraklarında da olayların çıkması bu Filistinlileşme sürecinin geldiği noktayı göstermektedir. 1967 savaşından bu yana 3000 civarında İsrailli Arap İsrail'e karşı terör saldırısında bulunmak suçundan yakalanmıştır.

İsrail Arapları zamanla İsrail Devleti içindeki siyasal katılımlarını arttırdılar. Önce Histadrut'ta (İşçi Sendikaları Konfederasyonu) etkinleştiler. Daha iyi iş bulma düşüncesi Araplar'ı İbrânîce öğrenmeye, İsrail medyasını takibe itti; bugün İsrail Arapları'nın konuşma dili sıkça İbrânîce deyişlerle bölünen bir Arapça'dır. 1967 sonrasında İsrailli Araplar yurt dışına çıkma, özellikle de hac ve umre yapma imkânına kavuştular. Yeşil Hatt'ın her iki tarafında dağıtımı yapılan Filistin ve Arap yayın organları bir entelektüel tartışma zemini hazırladı.

1979 yılında Mısır'ın İsrail'le bir barış antlaşması imzalaması ve bunu takip eden ardı arkası kesilmez görüşmeler Filistin Kurtuluş Örgütü'nü, Madrid Konferansı'nda (1991) İsrail'le aynı masaya oturarak kalıcı bir Ortadoğu barışının temellerini atmaya itti. Bu arada 1987'de başlayan intifâda devam ediyordu. İsrail Arapları bu hareketin İsrail'e sıçramamasını istemişler, ancak Batı Şeria ve Gazze Şeridi'ndeki direnişçilere destek olmaktan geri

durmamışlardır. 1993 ve 1995 yıllarında imzalanan Oslo antlaşmaları, İsrailli Araplar'ı daha fazla ilgilendiren Kudüs ve mülteciler konularını ileri bir tarihe atmakla birlikte onların Filistin Devleti'nin kuruluş aşamasında olmasından dolayı kendilerini İsrail siyasetinde daha fazla duyurmalarına yol açmıştır. 1999 seçimlerinde ilk defa bir İsrailli Arap başbakanlığa adaylığını koymuş ve son anda adaylıktan çekilme pazarlığıyla kendileri için çeşitli imtiyazlar koparmayı başarmıştır. İsrail ile Filistin arasında süren görüşmelerin ise yalnız mültecilerle alâkalı kısmı İsrail Arapları'nı ilgilendirmektedir. Bu göçmenlerin aileleriyle birlikte geri dönmesi halinde Hayfa, Yafa, Bi'rüssebi' gibi büyük şehirlerde yahudilerin azınlığa düşeceği şüphesizdir.

Nüfus. İsrail Arapları'nın nüfusu 1948 yılından bu yana her on yılda yaklaşık % 50 artmakta, ancak toplam nüfusa olan oranı ülkenin dışarıdan yahudi göçü alması sebebiyle dalgalanmalar göstermektedir.

İsrail, 1948-1999 yılları arasında 2.790.101 yahudi göçmen kabul etmiş, dolayısıyla yahudi nüfusunun oranı artmıştır. Ancak Araplar arasında da doğumlara bağlı olan bir artış söz konusudur; nitekim ülkedeki Araplar'ın % 74'ü otuz yaşın altında iken bu oran yahudiler içinde ancak % 55'tir. İsrail Arapları'nın % 76'sı müslüman, % 14'ü hıristiyan ve % 10'u Dürzî ağırlıklı marjinal fırkalardandır. İsrailli Araplar daha çok Ümmülfehm, Lüd, Yafa, Hayfa, Nâsıra ve Bi'rüssebi' şehirlerinde yaşamaktadırlar.

İsrail Arapları'nın Problemleri. İsrailli Araplar'ın temel problemi ekonomik, kültürel ve demografik ayırımcılık olarak özetlenebilir. Ekonomik açıdan Araplar, iş bulma ve ücret açısından yahudilere oranla dezavantajlı durumdadır. 1998 yılında yapılan bir araştırma, çalışma yaşındaki nüfusun % 25'ini oluşturan Araplar'ın kamu sektöründe ancak % 1 oranında istihdam edildiğini ve uzaktan dahi olsa savunma sanayii ile ilişkisi bulunan herhangi bir tesiste çalıştırılmadığını göstermiştir. Eğitim açısından Araplar, kendilerine ait bağımsız bir yüksek eğitim kurumuna sahip olmadıklarından İbrânîce eğitim yapan üniversitelerde okumak durumundadırlar ve çoğunlukla giriş sınavlarında elenmektedirler. Kudüs ve Batı Şeria'daki Arapça eğitim veren müesseselerin mezunu gençlerin ise İsrail'de iş bulma şansı yoktur.

İsrail Arapları yoğun bir kimlik problemi yaşamaktadır. İsrail vatandaşı Filistinli müslüman olan bu insanlar, kendilerini bulundukları işgal durumundan kurtarabileceğine inandıkları her ideolojiyi sahiplenmişler ve özellikle Nâsırizm'le renklendirilmiş bir tür Arap sosyalizmini uzun müddet resmî ideoloji kabul etmişlerdir. Son yıllarda mevcut alt kimliklerin tamamını kucaklayan bir üst kimlik olarak İslâm benimsenmekte ve İslâmî hareketler hızla yayılmaktadır. Bu durumun en önemli dönüm noktası 1967 savaşıdır. İsrail Arapları o yıldan sonra Batı Şeria'da Ürdün döneminde kurulan üniversitelere girmişler ve orada yaşayan Arap entelektüelleriyle fikir alışverişi imkânı bulmuşlardır. İslâmî kimliğin öne çıkışına 1967 sonrasında Arap milliyetçiliğinin bütün Arap dünyasında gerilemesi, İran devrimi ve yükselen İhvân-ı Müslimîn hareketi de tesir etmiştir.

İsrail'in topraklarında yaşayan Arap nüfusunu en alt düzeyde tutma politikasının bir sonucu olarak İsrailli Araplar'a demografik ayırımcılık uygulanmaktadır. Öncelikle ülke dışından evlilik yapmalarının önünde çeşitli engeller vardır. Dışarıda belli bir müddetten fazla yaşayanlar, vatandaşlıklarını ve bunun kendilerine sağladığı bütün hakları kaybederler. Ailelerin büyümesine rağmen yaşayacak yer bulunamaması da ayrı bir sorundur. İsrailli Araplar'ın toprakları ve meskenleri yeşil alan, askerî eğitim alanı ve kamu hizmet alanı gibi adlandırmalarla eritilmekte ve onlara yeni ev yapmaları için gerekli olan izinler çok zor verilmektedir.

Eğitim Kurumları. İsrail Arapları'nın merkezî yönetimden bağımsız ilköğretim okulları yoktur. Genel ilköğretim okulları eğitim bakanlığının kontrolü altında olmakla birlikte Arap çocuklarının gittiği ve Arapça'nın mecburi tutulduğu okullarda uygulanan müfredat Filistin Otonom Yönetimi ile paralellik arzetmektedir ve ilkokulun ilk sınıfından lise sona kadar haftada iki saat İslâmiyet veya Hıristiyanlık'la ilgili dinî eğitim verilmektedir. İsrail'in kurulduğu yıllarda öğrencilere bir yabancı dil olarak okutulan İbrânîce, bugün artık ülkedeki diğer okullar gibi bu okullarda da Arapça'nın yanında yer alan ikinci bir ana dili durumundadır. 1993-1994 öğretim yılında 1496 (533.919 öğrenci) yahudi ilkokuluna karşılık 488 (143.485 öğrenci) Arap ilkokulu, 601 (243.476 öğrenci) yahudi lisesine karşılık doksan dokuz (43.247 öğrenci) Arap lisesi mevcuttu. İsrail içinde yüksek öğrenim düzeyinde eğitim veren iki İslâmî kurum bulunmaktadır. Bunların birincisi Ümmülfehm'deki İslâmî İlimler ve Dâvet Fakültesi,

diğeri de Bâka el-Garbiyye'deki Şeriat ve İslâmî Araştırmalar Fakültesi'dir. İsrail'in kendi üniversitelerinin hemen tamamında İslâm ve Arap dilini araştırma bölümleri mevcuttur ve İsrail Arapları'nın bir kısmı akademik çalışmalarını bu çatılar altında yürütmektedir.

Araplar dinî eğitimlerini daha ziyade İsrail'de yaygın bir uygulama olan yaz okullarından almaktadırlar. İsrail Devleti'nin kontrolü altında yapılmakla birlikte yaz kampları çoğunlukla el-Hareketü'l-İslâmiyye'nin (aş. bk.) eğitim kampı olarak kullanılmaktadır. Kur'an kursları ise ya camilerde ya da el-Hareketü'l-İslâmiyye'ye bağlı külliyelerde yürütülmektedir.

Dinî Kurumlar. İsrail'de yaşayan müslümanların temel dinî kurumu camilerdir. Namaz sonralarında yapılan tefsir, hadis, fıkıh ve siyer dersleri yaygın dinî eğitimi teşkil ederken camiler ve çevreleri ibadet ve dinî eğitimin yanı sıra dinlenme ve piknik mekânından siyasî propaganda alanına kadar pek çok işlev görmektedir. İkinci temel kurum vakıflardır. İngiliz manda idaresi ve İsrail yönetimi altında iyiden iyiye zayıf düşmekle birlikte vakıflar halen geniş topraklara ve çeşitli binalara sahiptir. Osmanlı döneminden kalma Hürrem Sultan Vakfı gibi bir dizi vakfın birleştirilmesi suretiyle meydana getirilen İslâm Vakfı, başta Kudüs'teki Mescidi Aksâ olmak üzere İsrail'deki müslümanlara ait dinî kurumların bakımını üstlenmiştir. İsrail'deki cami sayısı 1967'de altmış iken 1993'te 240'a ulaşmıştır.

İsrail, Osmanlılar'dan kalma millet sistemini aynen devam ettirmeye çalıştığından şeriat mahkemelerini hayatta tutmaktadır. Bu mahkemeler Din İşleri Bakanlığı'na bağlıdır ve kadıları İsrail Devleti içinde müslümanlara ait en yüksek dinî makam sahibi kişiler olarak görülmektedir. Aslında Kudüs Müftülüğü daha üstün bir makam ise de İsrail, Kudüs müftüsünün ülke topraklarında yaşayan müslümanlar üzerinde otoritesini kabul etmemektedir. 1961 Mayısında kabul edilen kadılar kanununa (Padislaw) göre kadılar, müslümanların çoğunlukta olduğu bir komite tarafından seçilip İsrail başbakanının tayiniyle göreve getirilir. 1993'te yedi mahkemede yedi kadı görev yapmaktaydı. Bu mahkemeler sadece ahvâl-i şahsiyye ve vakıf davalarına bakar. Müslümanlara ait cami, türbe ve mezarlıklar gibi dinî vakıfların yönetimi de Din İşleri Bakanlığı'nın İslâm dairesi tarafından yürütülür. Bunların yanı sıra müslümanların çoğunlukta yaşadığı yerlerde

kültür merkezleri ve dernekler de faaliyet göstermektedir.

İslâmî Cemaat ve Tarikatlar. el-Hareketü'l-İslâmiyye, İsrail'deki en büyük İslâm örgütüdür. Kökeni 1979-1980 yılında Ferîd İbrâhim Ebû Mih tarafından İran İslâm Devrimi ve Arap İslâmî cihad hareketlerinden etkilenerek kurulmuş olan Üsretü'l-cihâd adlı radikal gruba dayanır. Hareket bugün camileri, kültür merkezleri, zekât komiteleri, siyasî hayatta temsilcileri ve bir de futbol ligi olan bir büyüklüğe ulaşmış durumdadır. Ancak giriştiği şiddet olaylarından dolayı İsrail güvenlik güçlerinden yediği ağır darbelerden sonra kendini siyasal diyaloga dayanan bir toplumsal örgüte dönüştürmüştür. Fikir yapısı İhvân-ı Müslimîn'den ve Hasan el-Bennâ'dan etkilenen bu örgüt, başlarında Abdullah Nemr Dervîş'in ve Şeyh Râid Salâh'ın bulunduğu iki kanattan oluşmaktadır.

Hindistan kökenli Kādiyânîliğin bir kolu olan Ahmediyye hareketi Hayfa şehrinde üstlenmiştir. İsrail'de özellikle dinler arası diyaloga verdiği önemden dolayı gündeme gelir; liderliğini Şeyh Muhammed Hâmid Kevser yapmaktadır. Yine Hindistan kökenli Dâvet ve Tebliğ Cemiyeti 1988 yılında Gazze'de yerleşmiş, Temre ve Lüd şehirlerinde birer şube açmıştır. Başında Şeyh İyâz Yûnus'un bulunduğu cemiyetin siyasî bir söylemi yoktur; ana hareketin (bk. CEMÂAT-i TEBLÎĞ) dünya genelindeki stratejisini İsrail'de uygular. 1970'li yıllarda ortaya çıkan ve Filistin Kurtuluş Örgütü'nün

etkisindeki fikrî-siyasî bir hareket olarak Ebnâü'l-beled'i de anmak gerekir.

Ülkede Şâzeliyye, Kādiriyye ve Halvetiyye tarikatları kendi tekkeleri etrafında faaliyet göstermektedir. Şâzeliyye tarikatının merkezi Akkâ'dır. İlk tekke, XIX. yüzyılda Tunus'tan buraya göç eden Şeyh Ali Nûreddin el-Yesrutî tarafından tesis edilmiştir; bugün İsrail Arapları'nın yaşadığı bütün büyük şehirlerde birer tekkesi bulunmaktadır. Kādiriyye tarikatı Sihhîn merkezli olup Nâsıra, Tîre ve Kalenseve'de tekke kurmuştur. Halvetiyye tarikatının merkezi Bâka el-Garbiyye'dir ve Batı Şeria'daki Halîl'de bir tekkesi vardır. Bu üç tarikatın dışında Özbek ve Afgan kökenli Nakşibendîler de Kudüs'te birer tekke açmışlardır; ancak geniş halk tabanları yoktur.

Basın Yayın Organları. el-Mîsâḳ. el-Hareketü'l-İslâmiyye'nin Şeyh

Abdullah Nemr Dervîş kanadının haftalık yayın organıdır; 1996 yılında çıkmaya başlamıştır. Ṣavtü'l-Ḥaḳ ve'l-ḥürriyye. el-Hareketü'l-İslâmiyye'nin Şeyh Râid Salâh grubunun yayın organı olup 1990 yılında çıkmaya başlamış haftalık bir gazetedir. Bu iki gazetenin yanı sıra İslâmî amaçla kurulmuş olmamakla birlikte yer yer İslâmî içeriğe kayan yine haftalık eş-Ṣanâre, Küllü'l-ʿArab, ed-Diyâr ve Panorama gazeteleri de çıkmaktadır. İsrail Arapları'na hitap eden tek günlük gazete komünist partinin yayın organı niteliğindeki el-İttiḥâd'dır. el-Ḥaḍâre, 1997'de el-Hareketü'l-İslâmiyye'ye bağlı Arap Öğrenciler Birliği'nin yayın organı olarak kurulmuş bir dergidir. Bunun yanı sıra yerel nitelikte ve kültürel içerikli Yafa, Liḳāʾ el-Ġadîr ve ʿArûsü'l-baḥr adlı dergiler de mevcuttur. Kudüs Müftülüğü'nün yayın organı olan el-İsrâ iki ayda bir çıkar ve camilerde ücretsiz dağıtılır. İsrail Arapları'na yönelik daha çok müzikeğlence programı içerikli yayın yapan Radyo 2000 ve Radyo el-Beled adlı iki de radyo kanalı vardır.

Siyasî Hayat. İsrailli Araplar resmen vatandaşlık, kanun önünde eşitlik ve oy verme hakkına sahip olmalarına rağmen fiilen kontrol altına alınıp etkisiz hale getirilmiş, kendi haklarını savunacak siyasî teşkilât kurma teşebbüsleri engellenmiştir. İsrail'in elli yılı aşkın geçmişinde Araplar'ın politik tavır koyma ve kurumlaşmaları üç döneme ayrılabilir: 1948-1969 listeler dönemi, 1969-1981 Rekah dönemi, 1981 sonrası çoğulcu uzlaşma dönemi. Listeler döneminin 1959'a kadar süren kısmı İsrail tarafından belirlenen, listelerin Araplar'a onaylatıldığı bir dönemdir. 1959'dan 1967'ye kadar bu listelere verilen Arap desteği sürekli düşmüştür. 1967 savaşının getirdiği yeni Arap nüfusu ile birlikte daha 1965'te Araplar'ın hemen tamamının oylarını almayı başarmış olan Komünist Rekah Partisi dönemi başlar. Bu dönemde listeler sürekli oy oranlarını azaltmışlar ve sonunda 1984 yılında tarihe karışmışlardır. Rekah'ın yanı sıra Hadas adlı bir başka komünist parti ve bazı sosyalist yahudi örgütleri de Araplar'ın siyasî hayata katılması için önlerini açmışlardır. Sosyalizmin bütün dünyada gerilemesine paralel olarak milliyetçi akımlar güç kazanmış ve Barış İçin İlerici Liste ve Arap Demokratik Partisi gibi partiler ortaya çıkmıştır. 1970-1990 yılları arasında gözlenen olgu, Araplar'ın kendilerine ait partiler kurma eğiliminde oldukları ve komünist partilerde de yönetimi yahudilerden almaya çalıştıkları şeklindedir. Diğer bir olgu da müslümanlaşmadır. Sonuçta el-Hareketü'l-İslâmiyye seçimlere katılma

kararı aldı; Rekah geleneksel hıristiyan yönetici ve adaylarını müslümanlarla değiştirdi; 1996 yılında da Arap Demokratik Partisi ile el-Hareketü'l-İslâmiyye ortak bir listeyle seçime girdi.

1988'den sonra Arap partileri ilk defa kendilerini hükümeti belirleyecek noktada buldular ve bunun için Filistin Kurtuluş Örgütü'nün tanınması şartından vazgeçip onun yerine Arap toplumu için eşit şartlar istediler. Destekledikleri Şimon Peres gerçekçi bir hükümet kuramadı. Ancak 1992'de bu defa Araplar'ın desteğiyle Izak Rabin hükümeti kuruldu. XXI. yüzyılın başında İsrail Arapları içinde siyasal platformda öne çıkan isimlerin Arap Demokratik Partisi'nin başkanı Abdülvehhâb Derâvişe, 1999 seçimlerinde başbakanlığa adaylığını koyan Azmî Bişâre ve 2001 başbakanlık seçimlerinde adaylığını açıklayan Ahmed Tîbî olduğu söylenebilir.

İsrailli Araplar arasında siyasal katılım partiler dışında da devam etmektedir. Rekah tarafından kurulan Arap Topraklarını Koruma Komitesi ve Arap Yerel Konsey Başkanları Komisyonu, İsrailli Arap oylarının yönelimini belirledikleri gibi ülkedeki sosyal ve siyasal yaşamın her kademesine seçilerek gelmiş bütün Araplar'ı kapsayan yapılarıyla toplu grevleri örgütlemekte de başarılı olmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Sabri Jiryis, "The Arabs in Israel", Crescent and Star (ed. Y. Alexander - N. N. Kittrie), 1973, s. 134-150; D. Friedander v.dğr., "Modernization Patterns and Fertility Change: The Arab Populations of Israel and the Israel-Administered Territories", Population Studies, London 1979, XXXIII, 239-254; M. A. Tessler, Arabs in Israel, Hanover 1980; T. Mayer, Ṣaḥvetü'l-müslimîn fî İsrâ᾿îl (trc. Abdülfettâh Zehâlika), Amman 1990; Tahsin Cebbâre, Devrü'l-ḥareketi'l-İslâmiyye fi'l-intifâḍati'l-Filisṭîniyyeti'l-mübâreke, Amman 1992; M. Dumper, Islam and Israel, Washington 1994; R. J. Rosenberg, The Islamic Movement in Israel: The Islamization of a Muslim Community in a Non-Muslim State (yüksek lisans tezi, 1995), Tel

Aviv Üniversitesi; Arab Politics in Israel at a Crossroads (ed. E. Rekhes), Tel Aviv 1996; Sinan İlhan, Kuruluşundan Günümüze Kadar İsrail'de Müslümanların Durumu (yüksek lisans tezi, 1998), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, E. Rekhess, HaAravim baPolitika HaYisraelit: Dilemot Sel Zehut, Tel Aviv 1998; a.mlf., "Israeli Arabs and The Arabs of the West Bank and Gaza: Political Affinity and National solidarity", AAS, XXIII/2-3 (1989), s. 119-154; E. T. Zureik, "Arab Youth in Israel: Their Situation and Status Perceptions", Journal of Palestine Studies, III/3, Beyrut 1974, s. 97-108; T. Zayyad, "The Fate of the Arabs in Israel", a.e., VI/1 (1976), s. 92-103; E. Touma, "Palestinian Arabs and Israeli Jews", a.e., VI/2 (1977), s. 3-8; K. Nakhleh, "Anthropological and Sociological Studies on the Arabs in Israel: A Critique", a.e., VI/4 (1977), s. 41-70; J. Ginat, "Israeli Arabs: Some Recent Social and Political Trends", AAS, XXIII/2-3 (1989), s. 183-204; B. Neuberger, "The Arab Minority in Israeli Politics 1948-1992 from Marginality to Influence", a.e., XXVI/12 (1993), s. 149-169; C. Goldscheider, "Arab Israelis: Demography, Dependency and Distinctiveness", a.e., XXVII/1-2 (1993), s. 61-84; "Surveying Arab Politics in Israel", Bulletin The Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, sy. 27, Tel Aviv 1998, s. 5-6.

Sinan İlhan

IV. İSLÂM ARAŞTIRMALARI

İsrail'de İslâm araştırmaları Avrupa'dan, özellikle Almanya'dan aktarılmış bir geleneğin devamıdır. Batı üniversitelerindeki yahudi ilim adamlarının İslâm araştırmalarına olan ilgisinin temelinde, klasik şarkiyatçılık emellerinin ötesinde İslâm kültüründe gelişen kendi kaynaklarını tanıma amacı bulunmaktaydı; bu sebeple İslâm araştırmaları Wissenschaft des Judentums'un (Alman üniversitelerindeki Yahudilik araştırmaları bilim dalı) bir alt birimi olarak görülüyordu. XIX. yüzyılda bu görüşün yönlendirdiği İslâm araştırmalarının ilk ürünü, Abraham Geiger'in Hz. Muhammed'in Yahudilik'ten neler almış olduğunu inceleyen 1832 tarihli eseridir. XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başlarında Avrupa'da görülen

antisemitizm, yahudi araştırmacılarını İslâm ülkelerinde yaşanan hoşgörü ortamı üzerinde çalışmaya sevketti. Bu konuda eser

veren Avrupalı İslâmiyatçılar'ın başında Ignaz Goldziher, Gustav Weil, Arminius Vambéry ve Daniel Chwolson gelmektedir. İsrail'e Avrupa'dan aktarılan İslâm araştırmaları bu öncülerin bakış açılarına göre şekillenmiştir. Bugün İsrail'deki İslâm araştırmaları üç akademik gelenek halinde sürdürülmektedir.

1. Klasik Dönem İslâm ve Arap Dili Araştırmaları. Avrupa'dan nakledilen İslâm araştırmaları faaliyeti Filistin'e İsrail Devleti kurulmadan önceki yahudi varlığı (Yisuv) döneminde girmiştir. Bu sahanın ilk önemli isimleri, 1950'li yıllara kadar İsrail'de İslâmiyat araştırmalarını yönlendiren Josef Horovitz, Jehuda Leib Magnes, David Hartwig (Zvi) Baneth ve Shelomo Dov Goitein'dır. Bu öncü kuşağın ortak özelliği, İslâmiyet'le alâkalı üniversite eğitimlerinin yanı sıra Alman Yahudiliği geleneğine uygun biçimde kendi dinlerinin yüksek eğitim kurumlarına da devam etmiş olmasıdır. Dolayısıyla bu kişiler İslâmiyet'e karşı "yahudi" bir bakış açısı kazanmışlardı. Bunun dışında aralarında ortak bir bilimsel yaklaşım yoktu. Goitein ve Baneth siyonist iken Horovitz siyonist değildi ve yine Goitein tutucu bir yahudi iken Horovitz ve Baneth laik sayılabilirlerdi.

1926 yılından itibaren öğrenci kabul etmeye başlayan Kudüs'teki İbrânî Üniversitesi (Hebrew University) Şarkiyat Enstitüsü'nün kurucusu ve ilk yöneticisi olan Josef Horovitz henüz Frankfurt'ta iken meşhur bir profesördü. 1925 ve 1926'da gerçekleştirdiği iki ziyaret dışında bu enstitüyü Almanya'dan yönetti ve başlangıçta Yahudilik araştırmaları bilim dalının bir alt disiplini olarak planlanan Arap ve İslâm araştırmalarının bağımsız ele alınmasını sağladı. Onun Almanya'da iken başlattığı önemli bir proje aynen Kudüs'e aktarıldı. Bu proje, İslâm öncesinden Emevî döneminin sonuna kadarki Arap şiirinin konkordans çalışmalarını içeriyordu ve Kudüs'teki araştırmacıları akademik semeresini Horovitz'in toplayacağı uzun bir derleme sürecine sokmuştu. Horovitz'in ölümüyle (1931) yarım kalan ve basımı düşünülemeyecek kadar hacimli olan bu çalışma, 1.5 milyon girdisiyle şu anda dünyanın en geniş ve en iyi derlemesi olarak kabul edilmektedir.

Şarkiyat Enstitüsü'nün başına, Horovitz'ten sonra dört yıl için yine okulu Almanya'dan yöneten Gotthold Weil, 1935'ten 1949'a kadar Leo Aryeh Mayer ve 1949'dan 1956'ya kadar Horovitz'in öğrencisi olan Goitein geçti. Goitein'ın en önemli kitabı Ortaçağ İslâmiyat araştırmalarına çok büyük katkı sağlayan, Geniza belgeleri üzerine kaleme aldığı A Mediterranean Society adlı eserdir (I-V, Berkeley-Los Angeles 1967-1988). Antropolojik araştırmalara yeni ufuklar açan bu çalışmasından hemen sonra kendini İslâm kültürüyle Yahudiliğin temasları konusuna adamış ve Jews and Arabs: Their Contacts Through the Ages adlı kitabını yazmıştır (New York 1974). Bu çalışma, İslâm'ın Yahudiliğe karşı takındığı tavırla alâkalı dengeyi tutturan ve hoşgörü ile baskının anlatıldığı klasik İslâm dönemindeki Arapyahudi ortak yaşamını en iyi şekilde işleyen eser olarak kabul edilmektedir. Goitein, şarkiyatı bir tür kendini araştırma olarak algılayan ve "oryantalist" diye adlandırılmalarına karşı çıkan modern İsrailli şarkiyatçıların önderliğini yapmıştır. Bu araştırmacılar, kendilerini coğrafî açıdan üzerine çalıştıkları bölgenin ortasında görmekte ve Batılı meslektaşlarına oranla daha ilmî, daha gerçekçi düşündüklerine inanmaktadırlar. Goitein, 1950 yılında İbrânî Üniversitesi'nde Modern Ortadoğu Tarihi Bölümü'nü kurmak üzere David Ayalon'u görevlendirdi. Ayalon da Uriel Heyd'le birlikte bugün İslâm ve Ortadoğu Araştırmaları Bölümü olarak bilinen bölümü açtı ve 1956 yılına kadar başkanlığını yürüttü.

Goitein'ın yerini, kurucu Alman kuşağının ortak özellikleri olan derin bir Yahudilik, Arapça dışındaki Semitik diller, Latince, Grekçe, tarih ve felsefe birikimiyle Berthold Baneth aldı. Özellikle Berlin ve Frankfurt üniversitelerinde Hz. Muhammed'in mektupları üzerine çalışan Baneth'in çağdaşları, Kudüs'te basılan her akademik makalenin ondan etkilendiğini kaydederler. Goitein ateist olduğundan bütün dinî inanç ve ritüellerin arkasında dünyevî bir maksat arardı. İbrânî Üniversitesi'ndeki kırk yıllık hocalık hayatına, bugün Judeo-Arapça diye tanınan akademik araştırma alanının kuruluş yılları olarak bakılmaktadır. Baneth'ten sonra İslâm araştırmaları artık tamamıyla İsrail'de yetişen kuşağa kaydı. Yeni kuşağın yetişmesinde, 1920 yılında İsrail Millî Kütüphanesi'ne devredilen Ignaz Goldziher'in 6000 cilt kitabının katkısı büyüktür. Bu kuşağın önemli isimleri arasında Baneth'in öğrencisi Hava Lazarus Yafeh ile Albert Arazi sayılabilir. Kurucu kuşak dışında Avrupa İslâm çalışmalarını İsrail'e aktaran

başlıca isimler şunlardır: Joseph Joel Rivlin, Walter Joseph Fischel, Martin Plessner ve Eliyahu Ashtor. Bunlardan Rivlin modern dönemde Kur'an'ın ilk İbrânîce tercümesini yapmıştır. Kur'an'ın İbrânîce'ye yapılmış ikinci çevirisi ise A. Ben-Shemesh imzasını taşımaktadır. Kurucuların yaşadığı Avrupa baskısını bilmeyen yeni kuşak İslâm ülkelerindeki hoşgörünün onlar tarafından abartıldığı kanaatindedir. Bu kuşağın en dikkat çekici eseri, Bat Ye'or (Nil'in kızı) takma ismiyle yazan Mısır doğumlu Giselle Littman'ın kaleme aldığı The Dhimmi: Jews and Christians Under Islam'dır (America 1985).

2. Modern Dönem İslâm Araştırmaları. İbrânî Üniversitesi'nde modern dönem İslâm araştırmalarının ilk örneklerini yine Horovitz vermiştir. Horovitz özellikle günümüz Hint Müslümanlığı üzerine çalışmış, ancak klasik dönem çalışmalarıyla bunları birbirinden ayrı tutmayı tercih etmiştir. İki geleneği birleştiren ise Goitein'dır; meselâ ramazan orucuyla ilgilenirken bunun İslâm fıkhındaki yerinin yanı sıra ramazan bayramının 1836'dan 1963'e kadar İslâm dünyasının çeşitli yerlerinde nasıl kutlandığını da incelemiştir.

II. Dünya Savaşı öncesinde İsrailli araştırmacılar, modern Ortadoğu çalışmalarını klasik dönem çalışmalarına oranla daha az akademik buluyorlardı. Daha sonra modern Ortadoğu çalışmaları bir akademik saha olarak resmen okulun araştırma alanına girince de klasik dönem araştırmacıları bu disiplini aşağılamışlardır. İsrail Devleti'nin kurulmasıyla birlikte Arap ülkelerinin dil ve kültürünü bilen memur, gazeteci, öğretmen ve çevirmenlere ihtiyaç duyulduğunda nüfus beş kat artarken Doğu araştırmacılarının sayısı yirmi kat artmış ve ilmî çalışmaların merkezi klasik İslâm'dan modern döneme kaymıştır. 1920 ve 1930'ların İsrailli şarkiyatçıları, İslâm çalışmalarına kültürel bir yaklaşımla klasik Yahudilik araştırmalarının bir tamamlayıcısı olarak ilgi gösterirken 1940'ların şarkiyatçıları, içinde yaşadıkları Ortadoğu gerçeğine çözüm arayan pragmatist görüşle yaklaşmışlardır.

Modern İslâm araştırmalarının göze çarpan özelliği, İbrânî Üniversitesi'nin ve Alman ekolünün hegemonyasından kurtulmuş olmasıdır. 1959 yılında İsrail Doğu Kulübü'nün bir parçası olarak kurulan Reuven Shiloah Enstitüsü 1965'te Tel Aviv Üniversitesi'ne bağlandı. 1983'te Moshe Dayan

Merkezi'ne dönüştürülen bu enstitü modern dönem İslâm ülkeleri üzerine yoğun çalışmalar başlatmış, özellikle İran ve Sovyet blokuna bağlı İslâm ülkelerini ele almıştır. Bu kuşağın en üretken kalemi, halen 1960 ve 1970'li yılların Araplar hakkında en çok yazı

yazan İsrailli âlim diye bilinen Yehoshafat Harkabi'dir; onu Emanuel Sivan, Moshe Ma'oz ve Shlomo Avineri takip eder.

3. Filistin ve Radikal İslâm Araştırmaları. Ülkedeki modern dönem İslâm araştırmalarının merkezini 1967 yılına kadar özellikle Arap toplumları, kültür, Ortadoğu çatışmasının temel faktörü olarak Arap antisemitizmi, Araplar'ın Sefaradlar'la ilişkileri ve Arap terörünün sebepleri teşkil eder. Bu dönemde Filistinliler sadece Arap ülkelerindeki bir varlık sayılmış, mülteci olmaları, geri kalmışlıkları ve Araplar'ın onlara karşı beslediği düşmanlık açısından incelenmişlerdi. 1967 savaşı sonrasında ve özellikle Filistinliler'in siyasal aktivitelerinin artması üzerine İsrailli araştırmacıların ilgisi Filistin'e kaydı. Arap-İsrail çatışmaları tabirinin yerini Filistin-İsrail çatışması aldı ve "radikal İslâm" araştırmaları özellikle Filistinli örgütlere odaklandı. Bu dönem İsrail şarkiyatçılığı fazlasıyla askerî ve diplomatik bir bakış açısı kazandığından dolayı eleştiriler almıştır. O yıllarda yayımlanan en kapsamlı Arapça-İbrânîce sözlüğün İsrail Savunma Bakanlığı'nca hazırlatılmış olması akademik kaygıların ne derecede siyasetin gölgesinde kaldığını göstermektedir; aynı şekilde araştırmacıların çoğunun eski asker olması da dikkat çekicidir. Askerî ve siyasî kaygıların yönlendirdiği akademik çalışmalara karşı 1980'li yıllarda Benny Morris ve Ilan Pappe gibi araştırmacılar "yeni tarih" akımını başlattılar. Avrupa'dan alınan bu yaklaşım zaman içinde yeni sosyolojiyi doğurmuş ve İsrailli akademisyenler arasında Filistin sorununa siyonist kaygılardan sıyrılmış bir bakış açısıyla yaklaşabilen bir kuşak ortaya çıkarmıştır. Bu kuşağın en önemli eseri, Benny Morris'in mülteci sorununun ortaya çıkışını ele alan The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-49 adlı çalışmasıdır. Filistin ve radikal İslâm konusunda askerî ve akademik çevrelerin etkileşimi tek yönlü olmamıştır. Meselâ 1980'li yıllarda Filistin Kurtuluş Örgütü hakkındaki kanaatlerini değiştirerek Filistinliler'le masaya oturmak gerektiğini savunan bir dizi akademisyenin görüşü zaman içinde hükümet tarafından da benimsenmiştir. Bu dönemin önemli araştırmacıları olarak Suriye uzmanı Itamar Rabinovich, İslâm üzerine çalışan Martin Kramer ve

İran uzmanı David Menashri sayılabilir.

Türkiyat ve Osmanlı Çalışmaları. İsrail'de İslâmiyat çalışmalarını başlatan Kudüs İbrânî Üniversitesi, Türkiyat ve Osmanlı çalışmalarına da ilk ev sahipliğini yapmıştır. 1930'lu yıllarda Gotthold Weil Osmanlı Türkçesi öğretmeye başlamış, 1952'den sonra bu görev onun öğrencisi olan Uriel Heyd'e kalmıştır. Bugün İsrail üniversitelerindeki Osmanlı çalışmalarını yürüten hemen bütün araştırmacılar ya Heyd'in ya da onun öğrencilerinin yetiştirmesidir. 1968 yılında ölen Heyd, çalıştığı konuların geniş yelpazesi ve bu konularda getirdiği metodolojik yeniliklerle günümüzde dahi İsrail'deki Osmanlı araştırmalarını yönlendirmektedir. Uriel Heyd'den sonra gelen isimlerin başında Gabriel Baer, Amnon Cohen, M. Hoexter, Moshe Ma'oz, Jacob Landau ve Yehoshua Porath sayılabilir. S. Shamir, Ehud Toledano ve Z. Y. Hershlag Tel Aviv Üniversitesi'nde; Butrus Abu-Manneh, David Kushner ve Jackop Barnai Hayfa Üniversitesi'nde görev yapan diğer Osmanlı araştırmacılarıdır.

Üniversiteler ve Enstitüler. Kudüs İbrânî Üniversitesi Şarkiyat Enstitüsü 1962'den sonra Asya ve Afrika Araştırmaları Enstitüsü adını almıştır. Barışın Geliştirilmesi İçin Harry S. Truman Araştırma Enstitüsü ile (1966) Gelişmiş Araştırmalar Enstitüsü (1975) Arap ve İslâm araştırmaları ile ilgilenmektedir. 1967'de kurulan Tel Aviv Üniversitesi, 1985 yılına kadar Shiloah Center olarak bilinen Moshe Dayan Ortadoğu ve Afrika Araştırmaları Merkezi, Jaffee Stratejik Araştırmalar Merkezi, Ortadoğu-Afrika Tarihi Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı bölümleriyle İslâm çalışmalarını yürütürken Hayfa Üniversitesi de Fen-Edebiyat Fakültesi kapsamında Ortadoğu tarihi, Arap dili ve edebiyatı konularında, Sosyal Bilimler Fakültesi kapsamında da İslâm konusunda çalışma yapmaktadır. 1972'de Hayfa Üniversitesi'ne bağlı olarak kurulan Yahudi-Arap Merkezi bu çalışmaların bir parçasıdır. 1994 yılında da Negev'de Ben Gurion Üniversitesi'nde Ortadoğu Çalışmaları Bölümü açılmıştır.

İsrail'de Yayımlanan Şarkiyat Dergileri. 1. Israel Oriental Studies (Tel Aviv Üniversitesi, 1971-). Ortadoğu çalışmaları hakkındadır. 2. Jerusalem Quarterly (Middle East Institute, Jerusalem 1976-). Dört aylık; Arap-İsrail ilişkilerine dairdir. 3. Jerusalem Studies in Arabic and Islam (Institute of Asian and African Studies, Kudüs İbrânî Üniversitesi, 1979-). Yıllık;

İslâmiyat ve Arap dili araştırmalarıyla ilgilidir. 4. Asian and African Studies (Israel Oriental Society, daha sonra The Gustav Heinemann Institute of Middle Eastern Studies, Hayfa Üniversitesi, 1965-). Yıllık; Ortadoğu ağırlıklı Asya ve Afrika araştırmaları hakkındadır. 5. Proche-Orient Chrétien; Revue d'études et d'informations (Pères Blancs de Sainte Anne de Jérusalem, Jerusalem 1951-). Üç aylık; Ortadoğu Hıristiyanlığı'na dairdir. 6. Cathedra (The Ben Zvi Enstitüsü, Jerusalem 1976-). Ağırlıklı olarak İbrânîce, özellikle İsrail tarihi ve Doğu Yahudiliği'nin tarihiyle ilgilidir. 7. Pe'amim (The Ben Zvi Enstitüsü, 1979-). Doğu Yahudiliği tarihi hakkındadır. 8. Ha-Mizrah He-Hadaş (Kudüs 1949-). Modern Ortadoğu, İslâm ve Osmanlılar'a dairdir. 9. el-Kermil (al-Karmil). Hayfa Üniversitesi Gustav Heinemann Enstitüsü tarafından Arap edebiyatıyla ilgili olarak çıkarılan Arapça bir dergidir (1980-).

BİBLİYOGRAFYA

Uriel Heyd, Ha-Mizrah Hatichon Bazman He-Hadaş Kenos'e Lemihkar ve Lehora'a, Kudüs 1953; a.mlf., "Ha-Mizrahanut Ba'universita Ha'ivrit", Ha-Mizrah He-Hadaş, XI/1-2, Kudüs 1961, s. 1-6; Shukri Abed, Israeli Arabism: The Latest Incarnation of Orientalism, Canada 1986; A. Singer, Publications by Israeli Scholars, Tel Aviv 1990; H. Lazarus-Yafeh, "The Transplantation of Islamic Studies from Europe to the Yishuv and Israel", The Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis (ed. M. Kramer), Tel Aviv 1999, s. 249-260; N. A. Stillman, "The Judeo-Islamic Historical Encounter: Visions and Revisions", Israel and Ishmael, Studies in Muslim-Jewish Relations (ed. T. Parfitt), Curzon 2000, s. 1-12; Shlomo D. Goitein, "Limudei Mizrah Ba'universita Ha'ivrit BeYeruşalayim", Davar, Tel Aviv, 10 Nisan 1935, s. 4; G. Baer, "Hamizrahanut Be'israel Bishloshim Hashanim HaAharonot", Ha-Mizrah He-Hadaş, XXVIII/3-4, Kudüs 1979, s. 176-181; a.mlf., "Ottoman Studies in Israel", AAS, XIV (1980), s. 193-205; D. Rabinowitz, "Nostalgiya Mizrahit: Eich Hafchu haPaletinayim le 'Arabiyei Yisrael'", Teorya ve Bikoret, IV, Tel Aviv 1993, s. 141-152; I. Pappé, "Post-Zionist Critique on Israel and the Palestinians, Part I: The

Academic Debate”, Journal of Palestine Studies, XXVI/2, Beyrut 1997, s. 29-41.

Kerim Balcı

İSRÂİL (Benî İsrâil)

(بنو إسرائيل)

Tevrat ve Kur'an'da Hz. Ya'kub'un (İsrâil) çocuklarına ve onların soyundan gelenlere verilen ad.

Kur'an'da iki yerde geçen (Âl-i İmrân 3/93; Meryem 19/58) ve Hz. Ya'kūb'un ikinci adı veya lakabı olan İsrâîl'den dolayı, onun soyundan gelenlere Tevrat'ta Beney Yisrael, Kur'an'da Benû / Benî İsrâîl

(İsrâiloğulları) denilmektedir. Tevrat'a göre Ya'kūb'un soyundan gelenler, gerek Mısır'da gerekse Mısır'dan çıktıktan sonra çölde ve Ken'ân diyarında İsrâil ve İsrâiloğulları diye de adlandırılmıştır. Saul'ün ölümüne kadar bu iki isim, on iki kabileden oluşan halkın tamamını kapsamak üzere kullanılırken zamanla siyasî ve coğrafî şartlar kelimenin çeşitli dönemlerde farklı anlamlar kazanmasına sebep olmuştur. Krallığın ikiye bölünmesinin (m.ö. 930) ardından on kabileden oluşan kuzeydeki krallık İsrâil adını almış (I. Krallar, 14/19), bununla birlikte o dönemde (II. Samuel, 23/3) ve Bâbil esareti sonrasında İsrâil bütün kabileleri kuşatıcı anlamını da muhafaza etmiş, geçmişin şanlı hâtıralarını çağrıştıran ve gelecekteki mesihî krallık hayalini canlandıran bir kavram olarak varlığını sürdürmüştür. Kohen veya Levili olmayan yahudileri belirtmek için de kullanılan bu kelime günümüzde, Mûsâ öncesi liderlerden neşet eden ve aynı Tanrı'ya inanan halkın tamamını ifade etmektedir (IDB, II,765; DBS, IV, 730-731). Tevrat'a göre İsrâil'in oğulları Ruben, Şimeon, Levi, Yahuda, İssakar, Zebulun, Yûsuf, Benyamin (Binyamîn), Dan, Naftali, Gad ve Aşer adlarını taşımakta, bunlardan her biri aynı addaki kabilenin atası sayılmakta ve böylece İsrâiloğulları on iki kabileden oluşmaktadır. Ancak Yûsuf'un iki oğlu Efraim ve Manasse'nin soyu iki ayrı kabile olarak kabul edilmekte, Levi ise özel statüsü sebebiyle on ikinin dışında tutulmaktadır.

Ahd-i Atîk'te İsrâiloğulları bir taraftan Tanrı'nın kavmi, mukaddes millet olarak takdim edilirken (Çıkış, 19/5-6) diğer taraftan kötü davranışları sebebiyle bizzat İsrâil Tanrısı onları tenkit etmektedir. Çünkü onlar Mûsâ ve

Hârûn’a karşı gelmiş (Sayılar, 16/2-3), Rabb’in gözünde kötü olanı yapmış, Yahve’yi bırakıp Baal ve Molok gibi ilâhlara, bu arada altın buzağıya tapmış (Çıkış, 32/1-6; Hâkimler, 3/7, 4/1, 10/6; I. Samuel, 7/3-4), zina etmiş (Hâkimler, 8/33), Allah’a verdikleri sözü tutmamış, ahidlerini bozmuş, ibadethaneleri yıkmış, peygamberleri öldürmüş (I. Krallar, 19/14), başka ilâhlardan korkmuş, Allah’ın şeriatını bırakıp diğer milletlerin kanunlarını benimsemişlerdir (II. Krallar, 17/7-23; Yeremya, 32/30-35). Ahd-i Atîk’e göre İsrâil dönek, Yahuda haindir (Yeremya, 3/1-22). “Öküz kendi sahibini, eşek de efendisinin yemliğini bilmekte, fakat İsrâil rabbini bilmemektedir” (İşaya, 1/3). Yahudi kutsal kitabı, İsrâiloğulları’nın doğru yoldan sapmaları ve başka ilâhlara kulluk etmeleri sebebiyle peygamberler tarafından kınandıklarını ve azapla tehdit edildiklerini gösteren örneklerle doludur.

Kur’an’da yahudilerden hem Benî İsrâil olarak hem de hûd, yehûd ve hâdû kelimeleriyle bahsedilmekte, ancak yehûd kelimesi sadece Medenî sûrelerde geçtiği halde Benî İsrâil Mekkî sûrelerde de yer almakta ve daha çok İslâm öncesi dönemlerde vuku bulan olayların söz konusu edildiği âyetlerde geçmektedir. İslâmî kaynaklarda Benî İsrâil, Ya‘kūb’un soyundan gelen ve ırken yahudi olanları, yehûd ise hem bunları hem de başka ırklardan olup bu dine girenleri ifade etmektedir (Cevâd Ali, VI, 512; EI² [Fr.], I, 1053). Kur’an’da kırk bir yerde geçen Benî İsrâil terkibi, Ya‘kūb’un çocukları ve onların soyundan gelenler, Hz. Mûsâ’nın kavmi, birinci ve ikinci mâbed dönemi yahudileri ve Hz. Îsâ’nın kavmi gibi (Âl-i İmrân 3/49; ez-Zuhruf 43/59; es-Saf 61/6) geçmişte yaşamış insanların yanında Hz. Muhammed zamanında başta Medine olmak üzere Arap yarımadasında yaşayan yahudileri de ifade etmektedir. Âyetlerde, İsrâiloğulları diye adlandırılan ve on iki kabileye ayrıldığı bildirilen (el-A‘râf 7/160) Ya‘kūb’un on iki oğlunun Hz. Yûsuf zamanında Mısır’a yerleşmesinden başlayarak Hz. Mûsâ sonrası dönemlerdeki faaliyetlerine kadar çeşitli olaylar nakledilmekte olup bu bilgiler büyük ölçüde Tevrat’ta da mevcuttur.

Mekke’de yahudi nüfusu yok denecek kadar az olduğu için hicretten önce nâzil olan sûrelerin hiçbirinde “ey İsrâiloğulları” diye bir hitap yer almamaktadır. İsrâiloğulları’ndan bahseden sûrelerde onların geçmişte yaşadıkları olaylardan, özellikle de Mûsâ’nın Firavun’la mücadelesi ve İsrâiloğulları’nı kurtarmasından, Allah’ın elçisi Mûsâ’ya inanmayıp karşı çıkanların kötü âkıbetinden söz edilmekte, geçmişte İsrâiloğulları’na verilen

nimetler sayılmakta, özellikle âlemlere üstün kılındıkları belirtilmektedir (el-Bakara 2/47, 122; el-A‘râf 7/140; ed-Duhân 44/32; el-Câsiye 45/16).

İsrâil halkının millî şuur kazanmasının temelinde millî tanrı inancı bulunmaktadır; İsrâil halkı Yahve'nin seçilmiş milleti olduğuna ve Tanrı ile aralarında özel ahid yapıldığına inanmaktadır. İsrâil'in Yahve'nin seçilmiş halkı olduğu fikri daha sonra Kudüs mâbediyle alâkalandırılmış ve çağlar boyunca yahudilerin millî şuurlarının temelini bu dinî inanç teşkil etmiştir (IDB, II, 765-766). Bir taraftan İsrâiloğulları'nın atası olan Ya‘kūb'un Tanrı veya O'nun meleğiyle güreşmesi dolayısıyla gücü ve dayanıklılığı, diğer taraftan Tanrı'nın seçilmiş kavmi oldukları inancı, İsrâiloğulları'nın gurura kapılıp ırkî üstünlük iddiasında bulunmalarına yol açmış, onlar imtiyazlı olduklarını vurgulamış, âdeta kendilerinin dışındaki insanları hakir görmüşlerdir (Âl-i İmrân 3/24, 75; el-Mâide 5/18). Kur'an, İsrâiloğulları'nın bu iddialarına karşılık bir zamanlar âlemlere üstün kılındıklarını, fakat bunun ırkla ilgili olmadığını belirtmekte, onlara Allah'a verdikleri sözü ve diğer yükümlülüklerini hatırlatarak üstünlüğün ancak bunlarla olabileceğini bildirmektedir.

Mekkî sûrelerde İsrâiloğulları'ndan bahsedilmesi, geçmiş olaylarla ilgili kıssalara âşina olan ve müslümanlarla mücadelede yahudilerden bilgi desteği alan Mekke müşriklerinin kıssadan hisse almaları içindir. Bu dönemde nâzil olan âyetlerde Allah'ın birliği, âlemlerin rabbine inanmanın gerekliliği, âyetleri inkâr edenlerin âkıbeti Mûsâ ve Firavun kıssasından örneklerle vurgulanmakta, geçmiş peygamberlerin ve kitapların kabul ve tasdik edilmesi üzerinde durulmakta, peygamberleri yalanlayanların, âhireti inkâr eden ve putlara tapanların cezalandırılacağı İsrâiloğulları tarihinden örneklerle belirtilmekte, zulüm ve kibrin fayda vermeyeceği ifade edilmekte, böylece Mekke müşrikleri uyarılmaktadır. Allah'ın birliği, yahudilerin üzerinde ısrarla durdukları en önemli inanç idi. Öte yandan anılan peygamberlerin çoğu İsrâiloğulları arasından çıkmıştı. Bu sebeple İsrâiloğulları'nın yüceltildiği, çeşitli konularda şahit tutulduğu Mekke döneminde onların müslümanlarla bir çatışması olmamıştır. Medine'de ise yahudiler kalabalık halde bulunuyorlardı ve burası onların önemli merkezlerinden biriydi. Resûl-i Ekrem Medine'ye hicret edip burada güç kazanınca menfaatlerinin zedelendiğini gören yahudiler müslümanlara karşı düşmanca tavır aldılar; bunun üzerine Kur'an'ın onlara karşı üslûbu değişti

(M. İzzet Derveze, s. 398-404). Böylece Kur'an'da yahudilerin İslâmî davet karşısındaki inatçı ve inkârcı tavırları, Allah'ın kelâmına kulak vermemeleri eleştirildiği gibi kutsal kitaplarını tahrif etmeleri, peygamberlerini yalanlamaları, öldürmeleri gibi kendi tarihlerine ait kötülükleri söz konusu edildi (el-Bakara 2/71-79, 87-93; en-Nisâ 4/44-52; el-Cum'a 62/5-8).

Kur'an, İsrâiloğulları'na hitap ederken onların geçmişteki durumlarını ve kendilerine

verilen nimetleri hatırlatmaktadır. Firavun'un zulmünden ve denizde boğulmaktan kurtulmaları, çöldeki yiyecekler, kayadan su fışkırması, Tûr'un üzerlerine kaldırılması bu nimetlerden bazılarıdır (el-Bakara 2/40, 47, 122; el-A'râf 7/105, 134; Yûnus 10/93; Tâhâ 20/47, 80; el-Câsiye 45/16). Diğer taraftan vaktiyle İsrâiloğulları'ndan Allah'a kulluk etme, anaya babaya, yakın akrabaya, yetimlere, yoksullara iyilik yapma, insanlara güzel söz söyleme, namaz kılıp zekât verme, peygamberlere inanıp onları destekleme gibi konularda söz alınmış; karşılığında günahlarının bağışlanacağı, cennet gibi bir ülkeye kavuşturulacakları vaad edilmişti (el-Bakara 2/83; el-Mâide 5/12, 70). Fakat onlar verdikleri sözü tutmamışlar, peygamberleri inkâr etmiş ve onları öldürmüşler, Allah'ı unutup putlara ve buzağı heykeline tapmaya başlamışlar, yeryüzünde bozgunculuk çıkarmışlardır (el-Bakara 2/83; el-Mâide 5/70, 110; el-İsrâ 17/4; Tâhâ 20/94). İsrâiloğulları'na kitap, hüküm ve peygamberlik verilmiş (el-Câsiye 45/16), Mûsâ'ya indirilen kitap onlar için rehber kılınmış (el-İsrâ 17/2; es-Secde 32/23; Gāfir 40/53-54), ancak onlar söz dinlemeyip haddi aşmışlardır (el-Mâide 5/78). Benî İsrâil âlimleri Kur'an'ı bilmekte (eş-Şuarâ 26/197) ve Kur'an, İsrâiloğulları'nın ihtilâf ettikleri pek çok şeyi açıklamaktadır (en-Neml 27/76).

Hadislerde de Benî İsrâil'den çeşitli vesilelerle bahsedilmektedir. Benî İsrâil'in çıplak yıkandığı ve bu âdete uymadığı için Hz. Mûsâ'yı ayıpladıkları, kadınlarının mescide gitmekten menedildiği, âşûrâ gününün Benî İsrâil'in düşmandan kurtuluş günü olduğu ve bu günde oruç tuttukları, onlardan bir grubun tarihten silindiği, İsrâil hukukunda kısasın bulunduğu, ancak diyetin olmadığı, İsrâiloğulları'nın peygamberleri tarafından idare edildiği, onların dinî hükümleri sadece yoksul kesime uyguladıkları, tâûnun onlara gönderilmiş bir azap olduğu hususunda hadisler rivayet edilmiştir.

Ahkāf sûresinin 10. âyetinin, yahudi iken İslâm’ı benimseyen Abdullah b. Selâm’la ilgili olarak indiği de nakledilmektedir (Müsned, I, 273-274, 278, 291; Buhârî, “Ġusül”, 20, “Enbiyâ˒”, 1, 25, 28, 50, “Eẕân”, 163, “Ṣavm”, 69, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 19, 52, “Bed˒ü’l-ḫalḳ”, 15, “Feżâ˒ilü aṣḥâbi’n-nebî”, 6, 18, “Tefsîr”, 2/23; Müslim, “Ḥayż”, 75, “Feżâ˒il”, 155, 156, “Ṣalât”, 141, “Küsûf”, 9, “Ṣıyâm”, 127, “İmâre”, 44, “Ṣayd”, 50, 51, “Zühd”, 61, “Selâm”, 92). Tefsir, tarih, tabakat ve kısas-ı enbiyâ türü eserlerde İsrâiloğullarıyla ilgili pek çok rivayet yer almakta olup bunlardan bir kısmı yahudi dinî literatüründen, birçoğu da apokrif kitaplardan kaynaklanmaktadır (bk. İSRÂİLİYAT; YAHUDİLİK).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 273-274, 278, 291; Buhârî, “Ġusül”, 20, “Enbiyâ˒”, 1, 25, 28, 50, “Eẕân”, 163, “Ṣavm”, 69, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 19, 52, “Bed˒ü’l-ḫalḳ”, 15, “Feżâ˒ilü aṣḥâbi’n-nebî”, 6, 18, “Tefsîr”, 2/23; Müslim, “Ḥayż”, 75, “Feżâ˒il”, 155, 156, “Ṣalât”, 141, “Küsûf”, 5, 9, “Ṣıyâm”, 127, “İmâre”, 44, “Ṣayd”, 50, 51, “Zühd”, 61, “Selâm”, 92; Sa‘lebî, ‘Arâ˒isü’l-mecâlis, s. 101; E. Mangenot, “Israel”, DB, III/1, s. 995-1005; M. İzzet Derveze, Târîḫu Benî İsrâ˒îl min esfârihim, Beyrut 1969, s. 398-404; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 512-568; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 587-613; A. Haldar, “Israel”, IDB, II, 765-766; A. J. Wensinck, “İsrail”, İA, V/2, s. 1128; S. D. Goitein, “Banū Isrā˒īl”, EI² (Fr.), I, 1051-1053; R. De Vaux, “Israel”, DBS, IV, 730-731; Süleyman Ateş, Kur’an Ansiklopedisi, İstanbul, ts. (Kur’an Bilimleri Araştırma Vakfı), X, 330-499.

Ömer Faruk Harman

İSRÂİL b. YÛNUS

(bk. SEBÎÎ, İsrâil b. Yûnus).

İSRÂİLİYAT

(الإسرائيليات)

Yahudilik ve Hıristiyanlık’tan İslâm kaynaklarına geçtiği kabul edilen bilgiler için kullanılan terim.

İsrâîliyyât, Hz. Ya‘kūb’un ikinci adı veya lakabı olan İsrâîl kelimesiyle nisbet ismi oluşturan İsrâîliyye’nin çoğuludur. Büyük oranda yahudi, kısmen de hıristiyan kaynaklarından nakledilen “efsane, kıssa, olay veya bilgi” anlamında kullanılır. Hz. Ya‘kūb’un soyundan gelen yahudiler İsrâiloğulları diye anılmıştır. Bazı âlimler, İslâm muhaliflerinin bu dine ilâve etmeye çalıştıkları asılsız ve uydurma haberler hakkında da aynı terimi kullanmışlardır. Bir kısmı ise yahudi kaynaklı bilgiler için İsrâiliyât, hıristiyan kaynaklı olanlar için “mesîhiyyât” veya “nasrâniyyât” kelimelerine yer vermişlerdir (Ahmed Emîn, s. 161; Mahmûd Ebû Reyye, s. 154; Juynboll, s. 137). Ancak tanımın Mecûsîlik, Sâbiîlik gibi diğer din ve kültürlerden gelen rivayetleri de içine alacak şekilde genişletilmesi daha uygun görünmekle birlikte İsrâiliyat üzerine araştırma yapanlar bu ayırıma fazla dikkat etmemişlerdir. Eski din ve kültürlerden İslâm kaynaklarına aktarılan bilgilerin genellikle İsrâiliyat diye anılması muhtemelen yahudilerin daha eski bir dinin mensubu olmaları, o dönemde Arap yarımadasında Araplar tarafından daha çok bilinmeleri ve çoğunluğu teşkil etmeleri gibi sebepler dolayısıyladır. İslâm kaynaklarında İsrâiliyat’la benzer anlamda kullanılan başka ifadeler de yer almaktadır. Bilhassa fıkıh ilminde dinî bir delil olarak kabul edilen “şer‘u men kablenâ”, mutlak hakikat anlamında bütün dinlerde rastlanan “hikmet” veya “ulûmü’l-evâil” tabirleri bunlardan bazılarıdır.

Terim anlamıyla İsrâiliyat’ın tam olarak hangi mânaya geldiği, nasıl ortaya çıktığı ve müslümanlar arasında ilk defa ne zaman kullanıldığı hususunda yeterli bilgi bulunmamaktadır; ancak özellikle Batılı araştırmacılar, kavramın İslâm kaynaklarındaki etki alanı hakkında geniş değerlendirmeler yapmaktadır. Şarkiyatçılar, IV. (X.) yüzyıldan önce kaleme alınan bazı eserlerde İsrâilî rivayetler bulunmakla beraber kelimenin terim olarak daha

sonraki dönemlerde kullanıldığını ileri sürerler. Bu anlamda İsrâiliyat kelimesinin ilk defa Mes‘ûdî (Mürûcü’z̠-z̠eheb, II, 216), ardından “kütüb-i kadîme” şeklinde Yâkūt el-Hamevî (Muʿcemü’l-üdebâʾ, XIX, 259), daha sonra da İbn Teymiyye, Zehebî ve İbn Kesîr gibi âlimler tarafından kullanıldığı tesbit edilmektedir. Şarkiyatçıların bir kısmı Hasan-ı Basrî, Vehb b. Münebbih, Mâlik b. Dînâr’dan nakledilen İsrâilî bilgilerin varlığından hareketle kavramı II. (VIII.) yüzyılın başlarına kadar çıkarmışlarsa da (EI2 [İng.], IV, 212) bu yaklaşım kelimenin terim anlamıyla kullanıldığı zamana ışık tutacak nitelikte değildir.

İsrâiliyat’ın muhtevası hayli geniş olup bu rivayetler genellikle İsrâiloğulları’na gönderilen peygamberleri, bu peygamberlerin günahkârlara yaptıkları uyarıları, bunlara verilen cezaları, zâhidlerin söz ve davranışlarıyla onların mazhar olduğu mânevî lutufları konu almaktadır. Bazı Batılı araştırmacılar terimin peygamberlerin geçmişi ve geleceği, halifeler, idareciler, saltanatların çöküşü, mehdî inancı, kıyamet alâmetleri gibi hususları da içine aldığını ileri sürmüşlerdir (Kister, II [1972], s. 221-222). Bu değerlendirmeler dikkate alındığında sadece geçmiş olaylar değil gelecekteki olaylar ve gayba dair bilgilerle fiten ve melâhimi ilgilendiren rivayetler de İsrâiliyat kapsamına girer. Bu rivayetlerden bazılarının bizzat Hz. Peygamber tarafından dile getirilmesi, ayrıca sahâbîlerin inanç konuları dışındaki

bazı meselelerde Kâ‘b el-Ahbâr gibi kimselere soru sorması üzerine ortaya çıkması da mümkündür. Bir kısım şarkiyatçılar ise İsrâiliyat’ı, geçmiş dinlerin kaynaklarına dayalı bilgilerden çok, geçmiş ümmetlerle ilgili folklorik bilgiler ihtiva eden rivayetler olarak değerlendirir (Wasserstrom, s. 172). Bu yaklaşım, İsrâiliyat’ın eski dinlere ait hurafelere dönüşmüş bilgilere dayandığı şeklindeki kanaatin bir ürünü olup onlara göre İslâm da bu yozlaşmadan etkilenmiş ve tahrif edilmiştir.

Konuyla ilgili bir diğer tartışma da İslâm kaynaklarında yer alan İsrâilî mahiyetteki bilgilerin uydurma olup olmadığı veya elde mevcut kutsal kitaplarda yer alıp almadığıdır. Şarkiyatçıların ve çağdaş müslüman âlimlerin tesbitine göre İsrâiliyat kabilinden bazı bilgiler Kitâb-ı Mukaddes ve onun şerhlerinde yer almamaktadır. İsrâiloğulları’ndan nakilde bulunmaya izin veren rivayetlerden hareketle (Ebû Dâvûd, “ʿİlim”, 11;

Tirmizî, "ʿİlim", 13) İslâm âlimlerinin kaynak belirterek yaptığı bazı nakillerin yahudi ve hıristiyan kaynaklarında bulunmaması bunların şifahî olarak rivayet edildiği iddialarını gündeme getirmiştir. Bu görüşü benimseyenler, eserlerinde İsrâiliyat'a yer veren ilk müfessirlerin yöntemini incelerken İbn Haldûn'un o dönem yahudilerinin de Araplar gibi bedevî olduğuna dair görüşünü delil gösterirler (Hıdır, s. 3-4). İslâm kaynaklarındaki İsrâiliyat'ı kutsal kitaplarda mevcut bilgilerle karşılaştırdığını ve birçoğunun bu kaynaklarda yer almadığını gördüğünü söyleyen M. Reşîd Rızâ da (Tefsîrü'l-menâr, IV, 268) İbn Haldûn'la aynı kanaattedir. Arap yarımadasının İskenderiye, Antakya, Şam, Bâbil gibi ilmî ve kültürel mirasın merkezleri olan bölgelere uzaklığı dikkate alınırsa bu görüşün bir ölçüde doğru olduğunu söylemek mümkündür.

İsrâiliyat hakkında kesin sonuçlara varabilmek için Ehl-i kitap literatürünün muhtelif mezhep ve ekolleriyle birlikte iyi bir şekilde incelenmesi gerekir; sadece İslâmî literatürün incelenmesiyle varılacak sonuçlar eksik ve yetersiz olacaktır. Derinlemesine bir araştırma yerine sadece temel kaynaklarla yetinilmesi halinde İslâmî literatürdeki bilgilerin Ehl-i kitap kaynaklarında bulunmadığı sonucuna varmak mümkündür. İsrâilî rivayetlerin daha iyi anlaşılmasının bir diğer yolu da çağdaş dönemde ortaya çıkan Kitâb-ı Mukaddes tenkitlerine dair çalışmaların incelenmesidir. İsrâiliyat'ın tarihî, filolojik ve metodolojik açıdan bilinmesi de İslâm kaynaklarındaki İsrâilî rivayetler hakkında daha doğru hüküm vermeye yardımcı olacaktır.

İslâmî kaynaklarda İsrâilî bilgilerin bulunduğunu ileri sürenlere göre bu bilgiler, güvenilirlikleri konusunda ittifak bulunmayan râviler tarafından ve büyük ölçüde tefsir, kısas-ı enbiyâ, tarih ve hadis kitapları yoluyla literatüre girmiştir. Bazı sahih hadis kitaplarında İsrâiliyat'ın bulunduğunu ileri sürenler (Taylor, XXXIII [1943], s. 191-202), İsrâilî mahiyetteki rivayetlerle Kitâb-ı Mukaddes'teki benzer ifadeleri karşılaştırarak bu sonuca ulaşmışlardır. Bu iddiaları kabul etmeyenler ise aynı bilgilerin Hz. Peygamber tarafından da verilebileceğini, bütün dinlerin kaynağı ilâhî vahiy olduğundan onun tahrife uğramamış kısmında böyle benzerliklerin bulunabileceğini söylemişlerdir.

İsrâiliyat hakkındaki tartışmalar, büyük oranda tâbiîn âlimlerinden Kâʿb el-

Ahbâr ile Vehb b. Münebbih’in rivayetleri ve onların güvenilirliği üzerinde yoğunlaşmış, haklarında klasik İslâm kaynaklarında yazılanlar modern dönem eleştirilerinin temelini oluşturmuş (İbn Haldûn, II, 14), bu iki âlimden nakilde bulunan sahâbîlerin isimleri tartışma sırasında söz konusu edilmiştir. Sahâbenin tâbiînden rivayeti ve mevkuf rivayetler gündeme gelince büyüklerin küçüklerden veya sahâbenin tâbiînden rivayeti gibi meseleler de ele alınmıştır (Süyûtî, II, 388-389). Irâkī’nin tesbitine göre sahâbenin tâbiînden yirmi kadar rivayeti mevcut olup bunlardan ne kadarının İsrâiliyat’a dair olduğu bilinmemektedir. Fakat Süyûtî’nin bu konuya dair verdiği örneklerin hiçbiri İsrâilî rivayetlerden değildir (a.g.e., II, 389). Kâ‘b el-Ahbâr ile Vehb b. Münebbih’in rivayetleri tefsir ve tarih kaynaklarında yer aldığı gibi hadis kitaplarında da nakledilmektedir.

Araştırmacılar, Kitâb-ı Mukaddes’in ilk defa Mağribli hıristiyanların bölge Araplar’ını hıristiyanlaştırmasına yardımcı olmak üzere 106 (724) yılında tercüme edildiğini söylüyorsa da (Hüsnî Yûsuf el-Etyar, s. 11, 63) bazı âyet ve hadisler delil gösterilerek Tevrat ve İncil’in en azından bir kısmının Hz. Peygamber’in bi‘seti yıllarında tercüme edildiği ileri sürülmüştür (a.g.e., s. 17-18, 20-22, 41 vd.). Ehl-i kitabın Tevrat’ı İbrânîce okuyup Arap dinleyicileri için Arapça’ya çevirdiğine (Buhârî, “İʿtiṣâm”, 25, “Tevḥîd”, 51, “Tefsîr”, 2/11), Hz. Ömer’in, elindeki Tevrat sayfasını Resûl-i Ekrem’e okumaya başlaması üzerine onun bundan hoşnut olmadığına dair rivayetler, Resûlullah’ın sağlığında bir kısım Tevrat metinlerinin en azından sözlü olarak tercüme edildiğini ortaya koymaktadır (Müsned, III, 387, 470, 471; IV, 261, 262). Sahâbe ve tâbiîn dönemindeki çeviriler hakkında daha çok tefsir ve tarih kitaplarında ipuçları bulunmakta olup müslümanların bu tercümeler yoluyla da İsrâiliyat’a ulaşmış olmaları mümkündür.

Klasik Dönem Âlimlerine Göre İsrâiliyat. İslâm âlimlerinin, İsrâiliyat’a dair bilgileri yalnız Kitâb-ı Mukaddes’in Suriyeli hıristiyanlarca Arapça’ya çevrilen nüshalarından almadıkları, onların Kitâb-ı Mukaddes yorumlarını ve sadece yahudi kültüründe bulunan bazı bilgileri de eserlerine aldıkları bilinmektedir. Birtakım İsrâilî bilgilerin ise eldeki yahudi kutsal kitabında ve yorumlarında, hatta bilinen sözlü yahudi kültüründe bulunmadığı ileri sürülmektedir. İslâm kaynaklarındaki bu tür bilgiler, mütekaddimîn devri âlimlerinin İsrâiliyat’tan etkilenmesini yansıttığı gibi geçmiş ümmetlerle ilgili İslâmî bakış açısını da gösterir. İlk dönemlerde İsrâiliyat’a karşı

tavırlarını açıkça ortaya koyan İslâm âlimlerine göre İslâm’da diğer dinlere ait unsurların bulunması onun güvenilirliğine ve ilâhî kaynaklı oluşuna bir zarar vermez. Özellikle Kur’an’da yer alan tarihî hadiseleri, peygamber kıssalarını, Hz. Meryem ve Ashâb-ı Kehf’e dair olaylarla ilgili beyanları aydınlatmada İsrâilî bilgileri kullanmanın bir sakıncası yoktur. Bunun yanında İslâm âlimleri İsrâilî rivayetleri Kur’an ve Sünnet ışığında sahih, uydurma veya doğruluğu ve yanlışlığı incelenmeye değer bilgiler olarak üç grupta değerlendirmişler (İbn Kesîr, III, 5) ve kabul edilebilecek İsrâilî rivayetleri özellikle tarihe dair eserlerine almakta tereddüt göstermemişlerdir (meselâ bk. a.g.e., I, 37, 38, 86; II, 26, 51, 115). Âlimler, itikadî ve amelî konularla ilgisi olmayan bu tür bilgilere genellikle hakkında açıklama bulunmayan hususlarda başvurdukları, bunları bilinçli olarak kullandıkları ve büyük ölçüde kaynaklarını da belirttikleri için ilk yıllarda bu hususa pek az karşı çıkılmıştır. Tefsir ve tarih kitaplarında geçen, “Tevrat’ta okudum; Zebûr’da okudum; İsrâiliyat’tandır; Benî İsrâil haberlerindendir; İsrâiliyat’tan alınmıştır” gibi ifadeler bu yaklaşımın sonucudur. Ayrıca yahudi ve hıristiyan iken İslâm’ı seçenlerin varlığı da dikkate alındığında bu tür nakillerin intikali kaçınılmaz olup özellikle eski dinlerinde bilgin sayılan

kimselerin inanç konuları dışında geçmişteki birikimlerini kullanmaları tabiidir.

İsrâiliyat’ın rivayet edilmesini câiz görmeyenler, yahudi ve hıristiyanların kutsal kitaplarını tahrif ettiklerini, bazı hususları gizleyip bazılarını değiştirdiklerini bildiren âyetleri (el-Bakara 2/78-79; en-Nisâ 4/46; el-Mâide 5/13; el-En‘âm 6/91; en-Neml 27/76; eş-Şûrâ 42/14) delil göstererek onların kitaplarına güvenilemeyeceğini ileri sürmüşler ve Ehl-i kitabın ne tasdik ne de tekzip edilmesi gerektiğine dair rivayetlerle (Müsned, V, 98; Buhârî, “İ‘tiṣâm”, 25, “Tevḥîd”, 42) düşüncelerini desteklemişlerdir. Ayrıca hadisleri yazmanın yasaklanmasıyla Ehl-i kitap’tan nakilde bulunmak arasında bir ilişki bulunduğunu, buna izin verilmesinin özellikle ilk asırlarda bu kaynaklara dayalı kıssacılığı ve uydurmacılığı büyük ölçüde arttırdığını belirtmişlerdir.

İsrâiliyat’ın rivayet edilmesini câiz görenler de yine öncelikle Kur’an’dan delil aramışlar ve zaman zaman Ehl-i kitaba başvurarak bilgi edinmeyi

tavsiye eden âyetleri (Âl-i İmrân 3/93; Yûnus 10/94; el-İsrâ 17/101 vb.), İsrâiloğulları'ndan rivayette bulunulmasında sakınca görmeyen bazı hadisleri ve bir kısım sahâbînin merak ettiği konuları Ehl-i kitaba sormalarını delil göstermişlerdir. Ancak ne ilk görüşü savunanların delilleri Ehl-i kitabın bütünüyle kitaplarını tahrif ettiklerini, ne de İsrâiliyat'ı rivayet etmeyi câiz görenlerin delilleri bütün konularda Ehl-i kitaba müracaat edilebileceğini ispatlayacak niteliktedir. Burada ölçü, İslâmiyet'in temel kaynaklarınca doğrulanan ve genel ilkelerine uygun düşen hususların alınması, buna aykırı rivayetlerin terkedilmesi, hakkında hüküm verilemeyen hususlarda ise tevakkuf edilmesi şeklinde belirlenmiştir. Fakat bazı âlimler, hakkında hüküm verilemeyen hususlarda da İsrâiliyat'a dair rivayetleri kullanmanın câiz olduğunu savunmakla beraber özellikle hakkında açıklık bulunmayan hususlarda kesin hüküm vermemek gerektiğine dikkat çekmişlerdir (İbn Abdülber, II, 41-42).

Hadis kaynaklarında yer alan İsrâiliyat'ın sened ve metin açısından cerh ve ta'dîle tâbi tutulması halinde sahih olanlarının tesbit edilmesi mümkün olduğu gibi uydurma olanlarını ayırmak da mümkündür. İsrâiliyat'ı yer aldığı kaynaklar açısından farklı kategorilere ayırmak, tefsir, tarih ve menâkıb kitaplarındaki rivayetleri hadis kaynaklarındakilerden farklı şekilde değerlendirmek gerekir. Zira Kur'an'da yer alan geçmiş ümmetlere dair bilgileri veya tarihî olayları açıklarken bu tür rivayetleri kullanan âlimlerin daha esnek davrandığı görülmekte, tefsir ve tarih âlimleri arasında bu konuda bir ittifakın bulunmadığı anlaşılmaktadır. Muhaddisler ise İsrâilî rivayetler konusunda daha duyarlı davranmış olup bunda sahâbe devrinden itibaren hadislerin kabulünde gösterilen aşırı titizlikle ilgili geleneğin ve onların İsrâiliyat'ı tesbitteki çabalarının etkisi büyüktür. Buna rağmen muhaddislerin İsrâilî rivayetleri eserlerine almalarının temelinde, "İsrâiloğulları'ndan rivayette bulunmanızda sakınca yoktur; ancak benden rivayette bulunduğunuz zaman yalandan sakınınız" (Müsned, II, 159, 202; Buhârî, "Enbiyâ'", 50; Şâfiî, s. 397) meâlindeki hadisin yanı sıra İslâm'ın akîdevî, hukukî ve ahlâkî konularda Yahudilik'ten çok daha mükemmel bir sistem getirdiği şeklindeki kanaate dayalı öz güvenin de rolü vardır. Öte yandan muhaddislerin kitaplarına aldıkları İsrâilî rivayetlerde diğer rivayetlere uyguladıkları tenkit yöntemlerini benimsedikleri bilinmektedir. Ayrıca İsrâilî rivayetler İslâmiyet'i yalanlamaktan ziyade onu destekleyen şahitler olarak görülmüş, bunların dine zarar vereceği düşünülmemiştir.

Çağdaş Araştırmacılara Göre İsrâiliyat. Klasik İslâm kaynakları İsrâiliyat problemine özel ilgi göstermemiş, bu tür rivayetlere sadece ihtiyaç halinde yer vermiştir. Fakat bir taraftan Avrupa'da aydınlanma hareketinden itibaren metafizik konuların eleştirel ve bir anlamda pozitivist bir yaklaşımla ele alınmaya başlanması, diğer taraftan şarkiyatçıların İsrâiliyat yoluyla İslâm'a tenkitler yöneltmesi üzerine müslüman âlimleri temel kaynakları yeniden gözden geçirmeye başlamış ve ilk olarak İsrâilî bilgileri yoğun biçimde ihtiva eden vaaz ve irşad kitaplarını ele alıp eleştiriye tâbi tutmuşlardır. İsrâiliyat konusunu geniş bir şekilde inceleyen Reşîd Rızâ, İsrâilî rivayetleri tefsirine almaktan kaçınmış, eski âlimlerin geçmiş ümmetlere ait kaynaklara ulaşamadıklarını, Kitâb-ı Mukaddes'i yeterince incelemediklerini, dolayısıyla bu tür rivayetleri iyi tanıyamadıklarını ileri sürmüş, günümüzde ise kaynaklara daha kolayca ulaşılabildiğinden bu hususların daha isabetli şekilde değerlendirilebileceğini söylemiştir (el-Menâr, XXVII/7-8 [1345], s. 614). Bu kaynaklardaki İsrâiliyat'ı büyük ölçüde Kâ'b el-Ahbâr ile Vehb b. Münebbih'in rivayetlerine bağlayan Ebû Reyye de Reşîd Rızâ gibi bunlardan gelen rivayetlerin kesinlikle kabul edilemeyeceğini belirtmiştir (Eḍvâʾʿale's-sünneti'l-Muḥammediyye, s. 172-173). Öte yandan İsrâiliyat rivayetleriyle ilgili eleştiriler bazı sahâbîleri de kapsamış, Ehl-i kitap'tan iken sonradan müslüman olan tâbiîlerden rivayette bulundukları ve gaflet içinde oldukları iddia edilen Ebû Hüreyre, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Amr b. Âs, Abdullah b. Selâm ve Temîm ed-Dârî tenkide tâbi tutulmuştur. Ancak bu kişilerin sahâbîlerin ileri gelenlerinden olmaları, Hz. Peygamber'in yanında uzun süre kalmış bulunmaları ve rivayetlerinin dinin özünü ilgilendirmeyişi ileri sürülerek sözü edilen eleştirilere karşılık verilmiştir. Etbâu't-tâbiîn neslinden olup İsrâiliyat'a dair rivayetleri dolayısıyla eleştirilen Muhammed b. Sâib el-Kelbî, İbn Cüreyc, Mukātil b. Süleyman gibi âlimlerin büyük çoğunluğu ise hadis münekkitlerince güvenilir kabul edilmiştir.

Batılı araştırmacılar, İslâmî literatürün hemen her alanında İsrâilî bilgilerin mevcut olduğu kanaatindedir. Onların konuyla ilgili tartışmaları, İslâm'ın Yahudilik veya Hıristiyanlık'tan esinlenilerek meydana getirilen bir din olduğu tezine dayanmaktadır. Bu araştırmacılara göre müslüman âlimler arasında İsrâiliyat hakkındaki tutum zaman içinde farklılık göstermiştir. İslâm'ın ilk asırlarında İsrâiliyat'a karşı istekli ya da tarafsız bir yaklaşım

ortaya konurken daha sonra çekingen davranılmaya ve bu tür rivayetlerin uydurma ve değersiz olduğu görüşü dile getirilmeye başlanmıştır. İlk zamanlarda tefsir konularına dair rivayetlere pek iltifat edilmemesi, çağdaş dönemde de modern yaklaşımların etkisiyle geleneksel mirasın tenkidi bağlamında İsrâiliyat'ın eleştirilmesi dikkate alınırsa bu yaklaşımın bir ölçüde doğru olduğunu söylemek mümkündür.

İsrâilî rivayetlerde büyük ölçüde yanlış bilgilerin ve tahrifatın bulunması, bunların Hz. Peygamber'e veya sahâbîlere nisbet edilmesi şüphe yok ki dinî açıdan sakıncalar doğurmuştur. Bu tür rivayetler, inancı etkileyerek Allah'a yaratılmışlık özelliği taşıyan sıfatların nisbet edilmesine sebebiyet vermiş, teşbih ve tecsîme gidilmesine yol açmış, peygamberlerin ismetini zedeleyecek fikirler ortaya koymuş, âhiret hayatıyla ilgili olarak naslarla bağdaşmayan açıklamalar getirmiş, dinin bid'at ve hurafelerle dolu olduğu intibaını uyandırmıştır.

İsrâiliyat türü rivayetlere yer verilmesini câiz görenlerin temel dayanağı, İslâm'ın Hz. Âdem'den beri gelen tevhid çizgisinin son halkası olması sebebiyle temel esaslarla bazı hükümlerin önceki kitaplardaki beyanlarla uyum içinde bulunabileceği düşüncesidir. Özellikle üç semavî dinin İbrâhimî gelenek demek olan Hanîfliği ortak kabul etmesi tevhid çizgisinin sürekliliği görüşünün sonucudur. Ayrıca bu dinlerin kitâbî bilginin yanı sıra şifahî geleneğe de büyük önem vermesinin ve temel ilkelerin değişmeden devam etmesinin bu anlayışı desteklediği kabul edilmektedir. Öte yandan, İsrâiloğulları'nın veya diğer din mensuplarının başlarından geçen olayların hikâye edilmesinin ibret almaya vesile olacağı düşünülmüştür. Kur'ân-ı Kerîm de farklı insan gruplarını eğitmek ve dinin çeşitli konulardaki mesajını anlatmak amacıyla bu yöntemi sıkça kullanmıştır. Şunu da belirtmek gerekir ki İslâm âlimleri içinde özellikle muhaddisler, rivayetleri sened ve metin açısından tedkike tâbi tutarak nakletme ilkelerini bu tür rivayetlere de uygulamışlardır. Bu bağlamda muhaddisler kendilerine ulaşan rivayetleri, değişik yollardan edindikleri diğer bilgilerle uyum arzedip etmemesi ve bu rivayetlerin İslâm'ın açık delilleriyle çelişip çelişmemesi gibi yollarla da kontrol etmişlerdir.

Literatür. Büyük kısmı modernleşme dönemine ait olmak üzere İsrâiliyat hususunda pek çok çalışma yapılmıştır. Bu konudaki ilk eserin, Vehb b.

Münebbih’e nisbet edilen ve yaratılıştan İslâm’a kadar geçen süreçteki tarihî olayları konu alan Kitâbü’l - İsrâʾîliyyât’ı (Kitâbü’l - Mübtedeʾ, Mübtedeʾü’l-ḫalḳ, Ḳıṣaṣü’l-enbiyâʾ) olduğu ileri sürülmüştür (Sehâvî, s. 88; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1328, 1390; EI² [İng.], IV, 212). Ayrıca ilk dönemlerde kaleme alınan tarih kitaplarında bu isim geçmese de aynı bilgilere yer verilmiştir. İslâm literatürüne İsrâiliyat’ın girmesi problemini ayrıntılı biçimde ele alan en önemli çalışma, Hüsnî Yûsuf el-Etyar’ın el-Bidâyâtü’l-ûlâ li’l-İsrâʾîliyyât adlı eseridir (Kahire 1412/1991). Şarkiyatçıların konuya dair ilk çalışmaları ise Abraham Geiger’in Judaism and Islam’ı (New York 1970), Erwin Isak Jakub Rosenthal’in Judaism and Islam’ı (London-New York 1961), Charles C. Torrey’in Jewish Foundation of Islam’ı (New York 1967) gibi öncelikle İslâm’ın Yahudilik’ten etkilendiği düşüncesini yansıtan başlıklar taşımaktadır. Kavram olarak konuyu ele alan önemli bir çalışma da Roberto Tottoli’nin “Origin and Use of the Term Isrâîliyyât in Muslim Literature” adlı makalesidir (Arabica, XLVI/2 [1999], s. 193-210).

Tefsir kitapları İsrâiliyat’ın bol miktarda rivayet edildiği kaynaklar olduğundan bu alandaki tartışmalar büyük ölçüde tefsir sahasında yapılmıştır. Remzî Muhammed Kemâl Naʿnâa’nın el-İsrâʾîliyyât ve es̱eruhâ fî kütübi’t-tefsîr (Dımaşk 1390/1970), Abdullah Aydemir’in Tefsirde İsrâiliyyât (Ankara 1979), Muhammed Ebû Şehbe’nin el-İsrâʾîliyyât ve’l-mevżûʿât fî kütübi’t-tefsîr (4. baskı, Kahire 1408/1988), Muhammed Hüseyin ez-Zehebî’nin el-İsrâʾîliyyât fi’t-tefsîr ve’l-ḥadîs̱ (3. baskı, Kahire 1986) ve Roland Meynet’in de aralarında bulunduğu bir grup Batılı araştırmacının Kitâb-ı Mukaddes metinleriyle Kur’an ve Sünnet metinlerini mukayese ettiği Ṭarîḳatü’t-taḥlîli’l-belâġī ve’t-tefsîr: Taḥlîlât nuṣûṣ mine’l-Kitâbi’l-muḳaddes ve mine’l-ḥadîs̱i’n-nebeviyyi’ş-şerîf (Beyrut 1993) adlı eserleri bu çalışmaların en önemlilerindendir. Bunlar İsrâiliyat’ı, İslâmî kaynaklara giriş yollarını ve İsrâilî bilgileri rivayet eden meşhur şahsiyetleri ele almaktadır. Ayrıca konuya tefsir ilmi çerçevesinde yaklaşan, gerek müsteşrikler gerekse müslüman araştırmacılar tarafından gerçekleştirilmiş pek çok çalışma bulunmaktadır. W. Montgomery Watt’ın “Islamic Attitude to Cultural Borrowing” (The Scottish Journal of Religious Studies, VII [1986], s. 141-149) ve “The Early Development of the Muslim Attitude to the Bible” (Guost, XVI [1955-1956], s. 50-62), İzziyye Ali Tâhâ’nın “et-Tes̱ebbüt fî ḳabûli’l-aḫbâr ve rivâyetühâ fî risâlâti’s-semâʾ” (Mecelletü’ş-

Şerîʿa ve'd-dirâsâtü'l-İslâmiyye, VI/15 [1410/1989], s. 81-155) başlıklı makaleleri bunlar arasında sayılabilir.

Tefsirlerden sonra İsrâilî rivayetlerin en çok yer aldığı eserler tarih ve tabakat kitaplarıdır. Bu çerçevede Ya'kūbî, Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, Bîrûnî, İbn Hazm, Şemseddin es-Sehâvî gibi tarihçiler eserlerinde İsrâiloğulları başta olmak üzere geçmiş ümmetler ve dinleri hakkında geniş bilgilere yer vermiştir. Bunların yanında dinler tarihine dair kaynaklarda da İsrâiliyat sıkça zikredilmiştir.

İsrâiliyat konusunu hadis-fıkıh çerçevesinde ele alan klasik dönem telifleri arasında Bikāî'nin el-Aḳvâlü'l-ḳadîme fî ḥükmi'n-naḳl mine'l-kütübi'l-ḳadîme adlı eseri bulunmaktadır (MMMA [Kahire], XXVI/2 [1401/1980], s. 37-96). İbn Kuteybe Kitâbü'l-Maʿârif (nşr. Servet Ukkâşe, Kahire 1960) ve Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱'inde (Beyrut 1408/1988), İbn Kesîr ise tefsir ve tarihinde konuya dair rivayetleri aktardığı gibi teorik bilgiler de vermiş, bu rivayetler hemen her hadis kaynağında yer almış, klasik eserlerde de Ehl-i kitap'tan rivayette bulunma konusunda müstakil bölümler açılmıştır. Modern dönemde aynı meseleyi ele alan müstakil çalışmalar arasında Abdurrahman b. Abdullah Dervîş'e ait eş-Şerâʾiʿu's-sâbıḳa ve medâ ḥucciyyetühâ fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (baskı yeri ve yayıncı yok, 1410) adlı eseri yanında Muhammed Hamîdullah'ın "İslâm Hukukunun Kaynakları Açısından Kitâb-ı Mukaddes" adlı makalesini (trc. İbrahim Canan, İİFD, sy. 3 [1979], s. 379-410) zikretmek mümkündür.

Başta yahudi kültürü olmak üzere İsrâiliyat'ın hadis literatürüne girdiği tezini ciddi olarak ele alan çalışmalar Batı'da XIX. yüzyıldan itibaren yapılmaya başlanmış ve ortaya konan eserlerde ön yargılı bir tutum sergilenmiştir. Bu alanda ilk çalışmalar, İslâm'ın Yahudilik'ten tevarüs edildiği tezini ileri süren Abraham Geiger'in talebesi Ignaz Goldziher tarafından gerçekleştirilmiştir ("Ueber Bibelcitate in Muhammedanischen Schriften" ve "Ueber Judische Sitten und Hebrauche aus Muhammedanischen Schriften", Gesammelte Schriften [nşr. Joseph de Somogyi], III, Hildesheim 1973, s. 77-101). W. R. Taylor'un "Al-Bukhârî and the Aggada" (MW, XXX/3 [1943], s. 191-202), Samuel Rosenblatt'ın Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, İzzeddin İbnü'l-Esîr, İbn Sa'd ve Buhârî'deki bazı

hadisleri Talmud, Mişna ve Kitâb-ı Mukaddes'teki benzerleriyle mukayese ettiği "Rabbinic Legends in Hadith" (MW, XXXV/3 [1945], s. 237-252) ve Samuel M. Zwemer'in "The So-Called Hadith Qudsî" (MW, XII [1922], s. 263-275) adlı makaleleri de Geiger'in iddiasını ispatlamaya yönelik çalışmalardır. Meseleyi aynı çerçevede ele alan yakın dönem çalışmaları arasında özellikle M. J. Kister'in "Haddisû an Banî Isrâîla valâ haraja" (IOS, II [1972], s. 215-239) ve "Do not Assimilate Yourselves ... Lâ tashabbahû ..." (Jarusalem Studies in Arabic and Islam, XII [1989], s. 321-353) başlıklı makaleleriyle bu konuya dair literatüre de yer veren H. Schwarzbaum'un "Biblical Legends in Hadith Literature" (Biblical and Extra-Biblical Legends in Islamic Folk-Literature, Waldorf-Hessen 1982) adlı yazısı önemlidir. İsrâiliyat meselesini hadis ilmi açısından inceleyen

müstakil çalışmalar ise çok az olup yüksek lisans tezi olarak Muhammed eş-Şekârî tarafından hazırlanan el-Yehûd fi's-sünneti'l-muṭahhara adlı eser (I-II, Riyad 1417/1996) daha çok Yahudiliğe bakışı ortaya koymaktadır. Özcan Hıdır'ın hazırladığı İsrâiliyat Hadis İlişkisi: Hadis Yahudi Kültürü Tartışmaları adlı doktora tezinde ise (2000, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) mesele genellikle şarkiyatçıların bakışına ağırlık verilerek ele alınmıştır. Bu çalışmada İsrâiliyat, Arap yarımadasında yahudi kültürü, İsrâilî bilgileri rivayete dair deliller, bu konudaki rivayetleriyle tanınan sahâbe, tâbiîn, tebeu't-tâbiînden şahsiyetler ve belli başlı konulardaki İsrâilî rivayetler, hadis tarihi ve metodolojisi açısından iki kültür arasındaki benzerliklere dair ayrıntılı bilgi verilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 159, 202; III, 39, 46, 387, 470, 471; IV, 261, 262; V, 98; Buhârî, "Enbiyâʾ", 50, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 15, "İʿtiṣâm", 25, "Şehâdât", 29, "Tevḥîd", 42, 51, "Tefsîr", 2/11; Müslim, "Zühd", 61-62, 72; İbn Mâce, "Muḳaddime", 5; Ebû Dâvûd, "ʿİlim", 11; Tirmizî, "ʿİlim", 13; Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 397; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), VI, 111; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb, II, 216; İbn Abdülber, Câmiʿu beyâni'l-ʿilm, Beyrut, ts.

(Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), II, 41-43; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XIX, 259; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 45, 88; İbn Kesîr, el-Bidâye, I, 37, 38, 86; II, 26, 51, 115; III, 5; İbn Haldûn, el-ʿİber, II, 14; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, VIII, 438-440; XI, 166-168; Bikāî, el-Aḳvâlü’l-ḳadîme fî ḥükmi’n-naḳl mine’l-kütübi’l-ḳadîme (nşr. Muhammed Mürsî el-Hûlî, MMMA [Kahire], XXVI/2 [1401/1980] içinde), s. 37-96; Tecrid Tercemesi, I, 97-98; Sehâvî, el-İʿlân bi’t-tevbîḫ, s. 88; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, II, 388-389; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1328, 1390; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, I, 18; IV, 268; X, 328; XI, 44; a.mlf., “el-İntiḳād ʿale’l-Menâr”, el-Menâr, XXVII/7-8, Kahire 1345/1926, s. 539-547, 610-619; A. Guillaume, “The Influence of Judaism on Islam”, The Legacy of Israel (ed. E. R. Bewan - C. Singer), Oxford 1928, s. 129-171; Ahmed Emîn, Fecrü’l-İslâm, Kahire, ts., s. 161; N. Abbott, Studies in Arabic Literary Papyri, Chicago 1967, II, 36, 202; Mahmûd Ebû Reyye, Eḍvâʾ ʿale’s-sünneti’l-Muḥammediyye, Kahire, ts., s. 154, 172-173; G. H. A. Juynboll, The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt, Leiden 1969, s. 121-138; I. Goldziher, “Proben Muhammedanischer polemik gegen den Talmud”, Gesammelte Schriften (ed. J. de Somogyi), Hildesheim 1973, I, 228-243; a.mlf., “İsrâiliyyât”, Revuve des études juives, XLIV, Leuven 1902, s. 63-65; Abdullah Aydemir, Tefsirde İsrâiliyyât, Ankara 1979, s. 6-42; Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî, el-Envârü’l-kâşife, Beyrut 1403/1983, s. 96 vd., 111-114; B. Lewis, The Jewish of Islam, Princeton 1984, s. 70; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve’l-müfessirûn, Kahire 1405/1985, I, 166; a.mlf., el-İsrâʾîliyyât fî’t-tefsîr ve’l-ḥadîs̱, Dımaşk 1405/1985, s. 55-116; Hüsnî Yûsuf el-Etyar, el-Bidâyâtü’l-ûlâ li’l-İsrâʾîliyyât, Kahire 1412/1991, s. 11-39, 41 vd., 63; Steven M. Wasserstrom, “Jewish Pseudepigrapha in Muslim Literature: A Bibliyographical and Methodological Sketch”, Tracing the Threads: Studies in the Vitality of Jewish Pseudepigrapha (ed. J. C. Reeves), Atlanta 1994, s. 87-114, 172; C. Adang, Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible, Leiden 1996, s. 8-10; İbrahim Hatiboğlu, İslâm’da Yenilenme Düşüncesi Açısından Modernistlerin Sünnet Anlayışı (doktora tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 189-200; Subhî es-Sâlih, Hadis İlimleri ve Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), İstanbul 1997, s. 167; R. N. Nettler, Early Islam Modern Islam and Judaism: The Israiliyyāt in Modern Islamic Thought, Amsterdam 1998, s. 1-14; Özcan Hıdır, İsrâiliyyât Hadis İlişkisi: Hadis Yahudi Kültürü Tartışmaları (doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler

Enstitüsü, s. 2-25, 48; Cl. Huart, “Vahb ben Monabbih et le tradition judéochrétien au Yemen”, JA, X/4 (1904), s. 331-350; Abdülmesîh Makdisî, “Naḳlü’l-kütübi’l-muḳaddese ile’l-ʿArabiyye ḳable’l-İslâm”, el-Meşrıḳ, XXXI, Beyrut 1933, s. 1-11; W. R. Taylor, “al-Bukhārī and the Aggada”, MW, XXXIII (1943), s. 191-202; S. Rosenblatt, “Rabbinic Legends in Hadith”, a.e., XXXV (1945), s. 237-252; M. Tayyib Okiç, “Hadiste Tercüman”, AÜİFD, XIV (1966), s. 27-52; M. J. Kister, “Haddisû ‘an benî İsrâîle velâ Haraja”, IOS, II (1972), s. 215-239; Muhammed Hamîdullah, “İslâmî İlimlerde İsrâiliyyât Yâhut Gayr-i İslâmî Menşeli Rivâyetler” (trc. İbrahim Canan), İİFD, sy. 2 (1977), s. 295-319; a.mlf., “İslâm Hukukunun Kaynakları Açısından Kitâb-ı Mukaddes”, a.e., sy. 3 (1979), s. 379-410; İzziyye Ali Tâhâ, “et-Teşebbüt fî ḳabûli’l-aḫbâr ve rivâyetühâ fî risâlâti’s-semâʾ”, Mecelletü’ş-Şerîʿa ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, VII/15, Küveyt 1410/1989, s. 81-155; Ziyâd Halîl M. ed-Değâmin, “Mevḳıfü’l-vaḥy mine’t-teʿâmül maʿa’t-türâşi’d-dîniyyi’l-Yehûdî”, a.e., XIV/39 (1420/1999), s. 81-128; A. J. Wensinck, “İsrâil”, İA, V/2, s. 1128; G. Wajda, “Isrāʾīliyyāt”, EI² (İng.), IV, 211-212; Tahsin Görgün, “Goldziher, Ignaz”, DİA, XIV, 105-111; Ferâmerz Hâc Minûçihrî, “İsrâʾîliyyât”, DMBİ, VIII, 290-296.

İbrahim Hatiboğlu

TEFSİR.

İsrâiliyat’a dair rivayetler tefsir ilminin önemli konularından biridir. Tefsir ilmi bakımından esas problem, âyetlerin tefsirinde kullanılan İsrâiliyat’ın nassa dayalı bir meşruiyet zeminine oturup oturmadığıdır. Bu konuda yapılan incelemeler Kur’an ve Sünnet’teki delillerin lehte ve aleyhte yorumlanabileceğini göstermekte, lehte yorumlandığı takdirde dinin özüne zarar verilmemesinin temel prensip olduğunu ortaya koymaktadır. Bizzat Kur’an, ihtilâf edilen konularda Tevrat’a başvurulmasını ve yahudi âlimlerinden bilgi alınmasını tavsiye etmiş, bazı dinî hakikatlerin -tahrife uğramış olmakla birlikte-Tevrat ve İncil’de de bulunduğunu (Âl-i İmrân 3/93; el-A‘râf 7/157; et-Tevbe 9/111; el-Feth 48/29; es-Sâf 61/6), yahudi ve hıristiyanlara kendi kitapları ile de hükmedilebileceğini (el-Mâide 5/43-45, 47, 66, 68) bildirmiştir. Ancak Tevrat ve İncil, Kur’an’da geçmeyen veya ayrıntılı biçimde anlatılmayan bazı konularda doğru bilgiler verirken bazı

konularda çelişkili ifadeler ihtiva etmekte, bir kısım bilgilerin ise doğru veya yanlışlığını belirleme imkânı bulunmamaktadır (Muhammed Hamîdullah, sy. 2 [1977], s. 303-307).

Kur'an'ın ilk muhatabı olan Araplar sözlü kültüre sahip bir toplumdu. Kur'an'da geçmiş milletlere dair kıssalar çok defa ayrıntıya girilmeden anlatıldığı için ayrıntı isteyenleri diğer kaynakları incelemeye veya ilgili kıssa hakkında bilgi veren kimselere yöneltmiştir. Başvurulan kaynak semavî kitaplardan biri ise Kur'an bunlara başvurulabileceğini bildirdiğinden bunda önemli bir sakınca görülmemiş, ancak şifahî kültür taşıyıcısı kimselere başvurulmuşsa bu takdirde onların kimlikleri tartışma konusu olmuştur. Hadis otoriteleri bu kimseleri araştırmış ve güvenilirlikleri hususunda değerlendirme yapmıştır. İnsanların fıtrî meylini ve onların Kur'an'ı öğrendikçe onun işaret ettiği gerçekleri daha ayrıntılı biçimde öğrenmek için gayret sarfedeceklerini bilen Hz. Peygamber, tamamen yasaklayıcı olmak yerine konuyla ilgili ana prensipleri ortaya koymuştur. Bunları uygulayan bir müslüman, Kur'an'ın yorumu için ilâhî kitaplara ve tarihî hakikatlere tamamen sırt çevirmeyeceği gibi, bir kaynağa dayanmayan ve dinî gerçeklerle çelişen haberleri dikkate almayacaktır. Asr-ı saâdet'te Resûl-i Ekrem'in koyduğu prensibe büyük oranda uyulmuş olmasına rağmen sonraki nesillerde bu hassasiyetin azaldığı, yahudilerden rivayeti serbest bırakan hadisi (yk. bk.) en geniş mânasıyla kabul eden bazı müslümanların Kitap ve Sünnet'te cevabını bulamadıkları konular için yahudi asıllı kimselere başvurdukları görülmüştür. Ashabın, Hz. Nûh'un gemisinin boyu ve Hz. Mûsâ ile dolaşıp ona gerçekleri öğreten ilm-i ledün sahibi kişinin öldürdüğü çocuğun ismi gibi bilinmesi önemli olmayan konular ve akîde ile ilgili hususlarda Ehl-i kitap mühtedilerine soru sormadığı, bu konularla ilgilenmediği bilinmektedir (Remzî Na'nâa, s. 119-120). Ashap arasında Kur'an'ın yorumu için İsrâiliyat'ı kullananların sayısı çok az iken tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn devrinde bu sayı artmış, onların kullandığı şüpheli rivayetler, İsrâiliyat'la ilgisi olmayan merfû ve mevkuf rivayetlerin yerini

alacak duruma gelmiştir. Mukātil b. Süleyman gibi erken dönem müfessirlerinin eserleri bunun açık örneğidir. İlk devir müfessirlerinin kitaplarındaki bilgileri eleştirmeksizin eserlerine alan ikinci nesil müfessirler ise eserleri içinden çıkılmaz hale sokmuştur. Tefsirlerde bilhassa

Tevrat’tan bilgilerin yer almasına tesir eden faktörlerden biri de İbnü’n-Nedîm’in beyanına göre kitabın Ahmed b. Abdullah b. Selâm tarafından yapılan Arapça tercümesidir (el-Fihrist, s. 33).

Tefsirlerde nakledilen İsrâiliyat çoğunlukla Kur’an’daki kıssalar, geçmiş peygamberler ve bunların ümmetleri hakkındadır. Âdem’in ve Havvâ’nın yaratılışı, cennetteki hayatları, Kâbe’nin yapımı, Nûh’un gemisi ve tûfan hadisesi, İbrâhim’in babasıyla ilişkisi, onun kurban etmek niyetinde bulunduğu oğlunun İsmâil mi yoksa İshak mı olduğu, Dâvûd ve iki hasımın muhakemesi, Hârût ve Mârût kıssası, İsrâiloğulları, Yûsuf’un ailesiyle olan ilişkisi, Eyyûb’un imtihan edilmesi, İlyâs’ın hayatı, Mûsâ’nın Mısır ve Medyen günleri, Firavun ile olan mücadelesi, Îsâ’nın ve annesi Meryem’in hayatı gibi pek çok konuda İsrâiliyat bulunmaktadır (Aydemir, Tefsirde İsrâiliyyât, s. 73-315).

Tefsir hakkındaki görüşleri günümüze ulaşan sahâbe, tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn ile daha sonraki müfessirler İsrâiliyat’la ilişkileri açısından ele alındığında bunların içinde ilk sırayı Abdullah b. Abbas’ın aldığı görülür. Sahâbeye kadar ulaşan tefsir rivayetlerinin pek çoğunun İbn Abbas’a dayandırılmasında onun peygamber ailesinden olmasının ve Resûl-i Ekrem tarafından övülmesinin etkili olduğu, bazı kimselerin onun şöhretini kullanarak kendisine nisbetle rivayetlerde bulundukları bilinmektedir (Remzî Na‘nâa, s. 128-130). İbn Abbas’ın tefsir rivayetlerinin en sağlam tariki Muâviye b. Sâlih - Ali b. Ebû Talha - İbn Abbas şeklindedir. Bu tariki Ahmed b. Hanbel övmüş, Buhârî de sahihinde aynı tarikle gelen rivayetleri nakletmiştir. Özellikle Dahhâk b. Müzâhim, Atıyye el-Avfî, Mukātil b. Süleyman el-Ezdî ve Muhammed b. Sâib el-Kelbî tarikleriyle gelen rivayetler sıhhat açısından oldukça problemlidir. Halbuki İbn Abbas’ın İsrâiliyat nakleden mühtedi sahâbîlerden hadis alırken gösterdiği titizlik diğer sahâbeninkinden farklı olmadığı gibi kabul ve red açısından genel prensiplere de uygundu. Buhârî’nin rivayet ettiği bir habere göre (“Tefsîr”, 6/25) bizzat İbn Abbas insanları Ehl-i kitap’tan gelen bilgiler konusunda uyarmıştır. Taberî’nin Câmiʿu’l-beyân’ında İbn Abbas’ın Ehl-i kitap müslümanlarından çokça yararlandığını gösteren rivayetler, ya kabulünde sakınca görülmeyen bilgiler ya da bu eserde yer alan diğer zayıf rivayetler cümlesindendir (Remzî Na‘nâa, s. 126-128). Tâbiînin önde gelen âlimleri, rivayetinde sakınca bulunmayan İsrâiliyat’ı ashaptan veya mühtedi Ehl-i

kitap âlimlerinden alıp rivayet etmişlerse de bazıları duydukları her şeyi aynen nakletmişlerdir. Tefsir rivayetlerinin kendilerine dayandığı Hasan-ı Basrî, Katâde b. Diâme, Dahhâk b. Muzâhim, Saîd b. Cübeyr, Mesrûk b. Ecdaʻ, Mücâhid b. Cebr, İkrime el-Berberî, Zeyd b. Eslem, Atâ b. Ebû Rebah ve Tâvûs b. Keysân gibi tâbiîlerden gelen İsrâiliyat'ın çoğu kabul veya red bakımından bir sakınca görülmeyen türdendir. Tâbiînden daha çok Kâʻb el-Ahbâr ile Vehb b. Münebbih'e dayanan rivayetlerin sıhhatinde ciddi şüphelerin bulunduğu ileri sürülmüştür (yk. bk.).

Belli başlı Kur'an tefsirlerini İsrâiliyat'a yaklaşımları açısından yedi grupta incelemek mümkündür. 1. İsrâiliyat'ı senediyle verip nâdiren eleştiri yapanlar: Bu tür tefsirlerin en belirgin örneği İbn Cerîr et-Taberî'nin Câmiʿu'l-beyân'ıdır. Taberî, gerek tefsirinde gerekse tarihinde pek çok İsrâiliyat nakletmiş olup bu rivayetler daha çok Kâʻb el-Ahbâr, Vehb b. Münebbih, İbn Cüreyc, İbn İshak ve Süddî'ye dayanmaktadır. Rivayetleri arasında senedi zayıf olanlar bulunmasına rağmen genellikle bunlar hakkında bir uyarıda bulunmamıştır (örnekler için bk. Ahmed Muhammed el-Havfî, s. 150-155).

2. İsrâiliyat'ı senediyle birlikte verip bunların hemen tamamını tenkit edenler: İbn Kesîr'in Tefsîrü'l-Ḳurʾân'ı bu tür eserlerdendir. İbn Kesîr, yalan bilgiler içerdiğine inandığı bu rivayetlerle ilgilenmeyi zaman kaybı olarak görür. Ona göre Kur'an'ın yorumu için rivayet edilmekte olan İsrâiliyat esas itibariyle Tevrat'tan çok yahudiler tarafından kendi dinlerine sokulan asılsız bilgilere dayanmaktadır (Tefsîrü'l-Ḳurʾân, III, 182; IV, 221-222). İbn Kesîr'in, doğru veya yanlış olması muhtemel bazı rivayetler naklettiği halde bunlar üzerinde bir yorum yapmadığı da olmuştur (a.g.e., III, 145; diğer örnekler için bk. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, el-İsrâʾîliyyât, s. 133-141).

3. Çok sayıda İsrâiliyat naklettiği halde nâdiren sened zikreden ve bu haberleri eleştirmeyenler: Mukātil b. Süleyman ve Ebû İshak es-Saʻlebî bu grubun önde gelen temsilcileridir. Mukātil'in tefsire dair rivayetleri kendisine nisbet edilen et-Tefsîrü'l-kebîr'de yer almaktadır. Hakkında bazı şüpheler bulunan ve asılsız İsrâiliyat rivayetleriyle dolu olan eseri, Abdullah Şehhâte Muḳātil b. Süleymân ve menhecühû fi't-tefsîr maʿa taḥḳīḳi tefsîrihi'l-kebîr adıyla hazırladığı doktora tezinde tahkik etmiştir

(Remzî Na‘nâa, s. 221). Rivayetlerinde kullandığı Kelbî - Ebû Sâlih - İbn Abbas zincirinin ise daha sonra bizzat Kelbî tarafından uydurma olduğu belirtilmiştir (a.g.e., s. 142). Ebû Hâtim, Mukātil b. Süleyman'ın tefsir bilgisini yahudi ve hıristiyanlara dayandırdığını söylerken (İbn Hallikân, V, 257) Ahmed b. Hanbel, "Mukātil b. Süleyman tefsir sahibi bir zattır, fakat ondan rivayette bulunmak hoşuma gitmiyor" demiştir (a.g.e., V, 256; örnekler için bk. Remzî Na‘nâa, s. 222-233). Sa‘lebî, vaaz ve konuşmalarında çokça kullandığı İsrâiliyat'ı el-Keşf ve'l-beyân ʿan tefsîri'l-Ḳurʾân'ına ve el-ʿArâʾis adlı kısas-ı enbiyâya dair eserine bol miktarda almış, bunlardan hemen hiçbirini eleştirmemiştir (Remzî Na‘nâa, s. 249-262; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, el-İtticâhât, s. 29-30).

4. İsrâiliyat'ı çokça rivayet ettiği halde bunların senedlerini vermeyen, ancak nâdiren de olsa bilginin zayıflığına ve sahih olmadığına işaret edenler: Vâhidî'nin el-Vasîṭ, el-Basîṭ ve el-Vecîz'i (nşr. Safvân Adnân Dâvûdî, I-II, Dımaşk 1415/1995), Ferrâ el-Begāvî'nin Meʿâlimü't-tenzîl'i, Hâzin'in Lübâbü't-teʾvîl'i ve Süyûtî'nin ed-Dürrü'l-mens̱ûr'u bu türün örnekleri olarak zikredilebilir. Vâhidî üç eserinde de çok miktarda İsrâiliyat zikretmiş, bunların önemli bir kısmını gerek rivayet gerekse muhteva bakımından eleştirmiştir (örnekler için bk. Cevde Muhammed Muhammed el-Mehdî, s. 340-355). Begāvî'nin tefsiri, kendisinin de mukaddimede belirttiği gibi Sa‘lebî'nin eserinin bazı uydurma rivayetleri çıkarılmış özeti gibidir (örnekler için bk. Remzî Na‘nâa, s. 265-280; M. İbrâhim Şerîf, s. 472-490). Bir anlamda Begāvî'nin tefsirini özetleyen Hâzin, rivayet ve dirâyet usulünü kullanarak iyi bir tefsir meydana getirmişse de kıssalara ve İsrâilî rivayetlere çokça yer vermesi sebebiyle eleştirilmiştir (DİA, XVII, 126). Süyûtî'nin ed-Dürrü'l-mens̱ûr'u da benzer özellikler taşır (örnekler için bk. Remzî Na‘nâa, s. 329-336; Muhammed Ebû Şehbe, s. 124-125).

5. İsrâiliyat'ı bilgi olarak nakleden ve bunları yer yer eleştirenler: Bu tür eserler tefsirlerin en geniş grubunu meydana getirmekte olup Sülemî, Zemahşerî,

İbn Atıyye el-Endelüsî, Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Ebû Hayyân el-Endelüsî, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Ebüssuûd Efendi ve Hatîb eş-Şirbînî'nin eserleri bu grup içinde değerlendirilebilir. Diğer birçok tasavvufî tefsirin aksine Sülemî'nin

kitabında İsrâiliyat'a nâdiren yer verilir (Ateş, s. 107-108). Tefsirde dirâyet metodunu kullanması sebebiyle Zemahşerî'nin İsrâiliyat konusunda daha duyarlı olabileceği düşünülürse de Zemahşerî bu tür rivayetlere karşı oldukça müsamahalı davranmıştır. İbn Atıyye, el-Muḥarrerü'l-vecîz'inde İsrâiliyat'a muhalif olduğunu belirtmesine rağmen hakkında Kur'an'da ve sahih hadislerde bilgi bulunmayan bazı kıssalarla ilgili olarak zaman zaman İsrâiliyat türünden nakiller yapmış, ancak bunların çoğunu eleştirmiştir (Remzî Na'nâa, s. 282-286; Mustafa İbrâhim el-Meşînî, s. 550-559; DİA, XIX, 339). Fahreddin er-Râzî eserinde az miktarda yer verdiği İsrâiliyat'ı tenkit süzgecinden geçirmiş, Kur'an'da, hakkında fazla bilgi verilmeyen hususlarla ilgili olarak nakledilen ve sahih hadislerde bulunmayan, anlatılmasında da ciddi bir fayda olmayan konularla ilgili rivayetleri reddetmiştir. Bununla birlikte zaman zaman, "Akla ters gelmiyor" gerekçesiyle zayıf rivayetleri nakletmiş, bunları eleştirmediği gibi üzerlerine hüküm bina ettiği de olmuştur (Muhsin Abdülhamîd, er-Râzî müfessiren, s. 146-151). el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân'ın müellifi Kurtubî, tefsirinde İsrâiliyat'a yer vermemeye gayret etmekle birlikte "nûn" harfiyle ilgili olarak naklettiği bilgiler (XVIII, 223-224) bu tutumuyla çeliştiği gibi bunları tenkide de tâbi tutmamıştır. Hadîd sûresinin 25. âyetinin tefsirinde zikrettiği, Hz. Âdem'in cennetten beş parça demir alet getirdiği yolundaki rivayet (a.g.e., XVII, 261) Cemâleddin el-Kāsımî tarafından aslı olmayan bir bilgi olarak nitelendirilmiştir (Meḥâsinü't-teʾvîl, XVI, 5695; diğer örnekler için bk. Remzî Na'nâa, s. 304-309; Kasbî Mahmûd Zelat, s. 410-417; Mustafa İbrâhim el-Meşînî, s. 560-578). Nesefî, tefsirinde az miktarda İsrâiliyat'a yer veren müfessirlerden olup bunları genellikle eleştirmiştir (Remzî Na'nâa, s. 310-312). Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin el-Baḥrü'l-muḥîṭ'i de bazı İsrâilî bilgiler ihtiva eder. Ancak müellif, gerek tefsirinin girişinde gerekse ilgili rivayetleri naklederken okuyucuyu uyarmış, bu rivayetlerin tefsir kitaplarında yer almaması gerektiğini söylemiştir (örnekler için bk. Mustafa İbrâhim el-Meşînî, s. 579-586). İbnü'l-Cevzî, İsrâiliyat konusunda duyarlı olmakla birlikte sakıncalarının farkında olduğunu ihsas ederek bazı rivayetleri almıştır. Meselâ Hz. Eyyûb'dan bahseden âyetlerin tefsirinde (el-Enbiyâ 21/83-84) naklettiği uzun hikâye ile (Zâdü'l-mesîr, V, 375-378) Sabâ melikesinin Hz. Süleyman'a gönderdiği hediyeye dair âyetin tefsirinde (en-Neml 27/35) naklettiği rivayet (a.g.e., VI, 170) bu türdendir. Ebüssuûd Efendi İrşâdü'l-ʿaḳli's-selîm adlı tefsirinde genelde İsrâiliyat'tan uzak durmuş, zikrini zaruri gördüklerini de

eleştirmiştir. Eserde ayrıca bu türden olmayan rivayetler de bulunmakla birlikte bunların sayısı oldukça azdır (örnekler için bk. Muhammed Ebû Şehbe, s. 143-144; Aydemir, Büyük Türk Bilgini Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi, s. 209-227). Hatîb eş-Şirbînî'nin es-Sirâcü'l-münîr'inde de İsrâiliyat yer almakla birlikte bunların sayısı fazla değildir (Remzî Na'nâa, s. 336-339).

6. İsrâiliyat'ı senedsiz olarak zikrettiği halde bunlara yer vermedeki asıl amacı tenkit olanlar: Bu türün en meşhur örneği Âlûsî'nin Rûḥu'l-meᶜânî'sidir. Âlûsî, İsrâiliyat'a aşırı derecede muhalif olup bunları rivayet edenleri "erbâbü'l-ahbâr" olarak adlandırmıştır (Rûḥu'l-meᶜânî, II, 168; XII, 198). Kur'an'da ve sahih sünnette yer almayan bilgileri Âlûsî prensip olarak reddetmekle birlikte enbiyanın ismetine ve naslara ters düşen rivayetlere karşı oldukça şiddetli eleştiriler yöneltmiştir. Kâbe'nin yapımıyla ilgili olarak (el-Bakara 2/128) eski bilgileri reddederken kullandığı üslûpla (a.g.e., I, 384) Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görme talebiyle ilgili olarak (el-A'râf 7/143) bazı tefsirlerde yer alan ve peygamberin ismetini zedeleyen İsrâiliyat için kullandığı üslûp (a.g.e., IX, 43, 46) oldukça farklıdır. Âlûsî'nin İsrâiliyat konusundaki en önemli eksikliği bazı rivayetlerin zâhirini reddedip bunları işârî olarak yorumlamasıdır. Hârût ve Mârût hadisesiyle ilgili rivayeti İsrâiliyat şeklinde adlandırmakla birlikte işârî olarak yorumlaması açık bir çelişkidir (a.g.e., I, 340-341; Remzî Na'nâa, s. 347). Diğer bir husus da Âlûsî'nin -çok az da olsa-bazı İsrâiliyat'ı hiçbir tenkide tâbi tutmadan nakletmesidir (Muhsin Abdülhamîd, el-Âlûsî müfessiren, s. 282-287). Şevkânî'nin Fetḥu'l-ḳadîr adlı rivayet-dirâyet karışımı tefsirinde İsrâiliyat çok azdır ve müellif bunları eleştirmek için zikretmiştir (Muhammed Hasan el-Gumârî, s. 279-285).

7. İsrâiliyat'a yer veren tefsirlere şiddetle karşı çıkan ve zaman zaman bu rivayetleri sırf tenkit için nakledenler: Bu türdeki tefsirlerin en belirgin örneği Reşîd Rızâ'nın el-Menâr'ıdır. Reşîd Rızâ tefsirinde İsrâiliyat'ı reddetmekle kalmamış, bunları rivayet eden Kâ'b el-Ahbâr ile Vehb b. Münebbih gibi yahudi asıllı râvileri dini kasten bozma teşebbüsüyle itham ederek haklarında ağır ifadeler kullanmıştır. Ayrıca fiten, deccâl, kıyametin kopması ve Hz. Îsâ'nın nüzûlü gibi konularla ilgili sahih rivayetlerden bazılarını İsrâiliyat olarak adlandırıp reddetmiş, bu haberlerde de Kâ'b el-Ahbâr'ın parmağı olduğunu söylemiştir (Remzî Na'nâa, s. 358). Reşîd

Rızâ’nın bu derece hassas olmasına rağmen zaman zaman Kitâb-ı Mukaddes’e başvurarak âyetlerdeki kapalılıkları gidermeye çalıştığı, bunu yaparken tefsirlerde veya hadis kitaplarındaki rivayetleri reddettiği görülür. Meselâ İsrâiloğulları üzerine tûfan, çekirge, haşere, kurbağa ve kan gönderilmesinden bahseden âyetin tefsirinde (el-A‘râf 7/133) Tevrat’tan nakiller yapmış (Çıkış, 9/20 vd.) ve bunu İslâm kaynaklarındaki rivayetlere tercih etmiştir (Tefsîrü’l-menâr, IX, 88-89; XI, 474; bu çelişkiler ve örnekleri için bk. Remzî Na‘nâa, s. 358-367; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, el-İsrâʾîliyyât, s. 180-194).

XIX ve XX. yüzyıl tefsir âlimlerinin büyük çoğunluğu İsrâiliyat’a karşı tavır almış ve kapalı âyetlerin yorumunda bu rivayetleri kullanmamıştır. Bu hareketin önde gelen temsilcileri arasında Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ, Hintli müfessirlerden Seyyid Ahmed Han, Ebü’l-Kelâm Âzâd, Şiblî Nu‘mânî, Hamîdüddin Ferâhî, Seyyid Süleyman Nedvî, Mevdûdî ve Emîn Ahsen Islâhî ile Türk müfessiri Elmalılı Muhammed Hamdi’nin adı zikredilebilir.

Tefsirlere giren İsrâiliyat konusu ashaptan itibaren tartışılmış ve bu alanda ilk dönemlerde çalışmalar ortaya konmuştur. Bazı müfessirler konuya eserlerinin mukaddimesinde yer verirken bazıları görüşlerini ilgili âyetlerin tefsiri sırasında belirtmiş, ulûmü’l-Kur’ân’la ilgili kitaplarda da konuya yer verilmiştir. Modern dönemde araştırmacılar tefsirde İsrâiliyat’ı müstakil olarak ele alıp hacimli eserler meydana getirmişlerdir. Muhammed Ebû Şehbe’nin el-İsrâʾîliyyât ve’l-mevżûʿât fî kütübi’t-tefsîr’i (Kahire 1987), Remzî Na‘nâa’nın el-İsrâʾîliyyât ve es̱eruhâ fî kütübi’t-tefsîr’i (Dımaşk-Beyrut 1390/1970), Muhammed Hüseyin ez-Zehebî’nin el-İsrâʾîliyyât fi’t-tefsîr ve’l-ḥadîs̱’i ile (Dımaşk 1405/1985) el-İtticâhâtü’l-münḥarife fî tefsîri’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm:

Devâfiʿuhâ ve defʿuhâ’sı (Kahire 1406/1986), Ahmed Bahâeddin’in el-İsrâʾîliyyât’ı (Kahire 1965) ve Abdullah Aydemir’in Tefsirde İsrâiliyyât’ı (Ankara 1979) bu türün çalışmalarındandır. XX. yüzyılda yapılan metot çalışmalarının çoğunda müfessirler ve eserleri tanıtılırken aynı zamanda İsrâiliyat’a da temas edilmiş ve tefsirler bu açıdan da değerlendirilmiştir. Ali Muhammed ez-Zübeyrî (İbn Cüzey ve menhecühû fi’t-tefsîr, Dımaşk 1407/1987), Muhsin Abdülhamîd (el-Âlûsî: Müfessiren, Bağdad

1388/1968; Fahreddin er-Râzî: Müfessiren, Bağdad 1394/1974), Cevde Muhammed Muhammed el-Mehdî (el-Vâḥidî ve menhecühû fi't-tefsîr, Kahire, ts.), Kusbâ Mahmûd Zalat (el-Ḳurṭubî ve menhecühû fi't-tefsîr, Kahire 1399/1979), Muhammed İbrâhim Şerîf (el-Beġavî el-Ferrâʾ ve tefsîruhû li'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Kahire 1406/1986), Ahmed Muhammed el-Havfî (eṭ-Ṭaberî, Kahire 1390/1970) ve Muhammed Hasan b. Ahmed el-Gumârî (el-İmâmü'ş-Şevkânî: Müfessiren, Cidde 1401/1981) müfessirlerin İsrâiliyat'a yaklaşımını ortaya koymuştur. Türkiye'de ise Abdullah Aydemir (Büyük Türk Bilgini Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu, Ankara 1993), Süleyman Ateş (Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri, İstanbul 1969), Halis Ören (Keşşaf ve Nesefi Tefsirlerinde Hz. Musa ile İlgili İsrailiyyat, 1988, yüksek lisans tezi, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Hasan Selbes (Medariku't-tenzil ve Hakaiku't-te'vil'in İsrailiyyat Açısından Tahlili, 1998, yüksek lisans tezi, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) konuyla ilgili çalışma yapan müelliflerdendir. Mustafa İbrâhim el-Müşînî'nin Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelüs (Beyrut 1406/1986) ve Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî'nin Menhecü'l-medreseti'l-ʿaḳliyyeti'l-ḥadîs̱e fi't-tefsîr (Beyrut 1407/1986) adlı eserlerinde de müfessirler bu yönleriyle tanıtılmıştır. Batılı araştırmacılar da tefsirde İsrâiliyat'a ilgi duymuştur. Bunlar arasında John Wansbrough (Quranic Studies, Oxford 1977, s. 122-148), Camilla Adang (Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible from Ibn Rabban to Ibn Hazm, Leiden 1996, s. 1-22), Marilyn Robinson Waldman ("New Approaches to 'Biblical' Materials in the Qur'an", MW, LXXV/1 [1985], s. 1-16), Jacob Lassner ("The 'One Who Had Knowledge of the Book' and the 'Mightiest Name' of the God. Qur'ânic Exegesis and Jewish Cultural Artifacts", Studies in Muslim-Jewish Relations I [ed. Ronald L. Nettler], Oxford 1999, s. 59-74), M. J. Kister ("Haddithū 'an Banī Isrā'īla walā Haraja: A Study of an Early Tradition", IOS, II, [1972], s. 215-239; "On the Papyrus of Wahb b. Munabbih", BSOAS, XXXVII [1974], s. 547-571) ve Roberto Tottoli ("La Moderna Esegesi Islamica Ed Il Rifiuto Delle Isra'iliyyat: Le Leggende Sul Bastone Di Mose Mutato In Serpente", Annali Di Ca' Foscari, XXIX/3 [1990], s. 25-35; "Origin and Use of the Term Isra'iliyyat in Muslim Literature", Arabica, XLVI/2 [1999], s. 193-210) sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Tefsîr”, 2/7, 6/25; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, I, 359-360; XII, 174; XVII, 57; XXIII, 157-158; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 33; İbnü’l-Cevzî, Zâdü’l-mesîr, V, 375-378; VI, 170; Kurtubî, el-Câmiʿ (nşr. Ahmed Abdülalîm el-Berdûnî), Kahire 1372, XVII, 261; XVIII, 223-224; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 256, 257; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân, Beyrut 1401, III, 145, 181-182; IV, 221-222; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, I, 340-341, 343, 384; II, 168; VII, 135; IX, 43, 46; XII, 198; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, I, 314; IX, 88-89; XI, 474; Cemâleddin el-Kāsımî, Meḥâsinü’t-teʾvîl, [baskı yeri yok] 1379/1960 (Dâru ihyâi’l-kütübi’l-Arabiyye), XVI, 5695; Muhsin Abdülhamîd, el-Âlûsî: Müfessiren, Bağdad 1388/1968, s. 282-287; a.mlf., er-Râzî: Müfessiren, Bağdad 1394/1974, s. 146-151; Süleyman Ateş, Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri, İstanbul 1969, s. 107-108; Ahmed Muhammed el-Havfî, eṭ-Ṭaberî, Kahire 1390/1970, s. 150-155; Remzî Na‘nâa, el-İsrâʾîliyyât ve es̱eruhâ fî kütübi’t-tefsîr, Dımaşk 1390/1970, s. 119-120, 126-130, 142, 168-192, 193, 221-233, 249-262, 265-280, 282-286, 288-296, 304-309, 310-312, 329-339, 347, 358-367; Abdullah Aydemir, Tefsirde İsrâiliyyât, Ankara 1979, s. 73-315; a.mlf., Büyük Türk Bilgini Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu, Ankara 1993, s. 209-227; Kasbî Mahmûd Zelat, el-Ḳurṭubî ve menhecühû fi’t-tefsîr, Kahire 1399/1979, s. 410-417; Cevde Muhammed Muhammed el-Mehdî, el-Vâḥidî ve menhecühû fi’t-tefsîr, Kahire, ts., s. 340-355; Muhammed Hasan el-Gumârî, el-İmâmü’ş-Şevkânî: Müfessiren, Cidde 1401/1981, s. 279-285; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, el-İsrâʾîliyyât fi’t-tefsîr ve’l-ḥadîs̱, Dımaşk 1405/1985, s. 133-142, 160-166, 180-194; a.mlf., el-İtticâhâtü’l-münḥarife fî tefsîri’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm: Devâfiʿuhâ ve defʿuhâ, Kahire 1406/1986, s. 29-30; M. İbrâhim Şerîf, el-Beġavî el-Ferrâʾ ve tefsîruhû li’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Kahire 1406/1986, s. 472-490; Mustafa İbrâhim el-Meşînî, Medresetü’t-tefsîr fi’l-Endelüs, Beyrut 1406/1986, s. 550-586; Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, Menhecü’l - medreseti’l - ʿaḳliyyeti’l - ḥadîs̱e fi’t-tefsîr, Beyrut 1407/1986, s. 312-332; Muhammed Ebû Şehbe, el-İsrâʾîliyyât ve’l-mevżûʿât fî kütübi’t-tefsîr, Kahire 1987, s. 105, 124-125, 143-144; Muhammed Hamîdullah, “İslâmî İlimlerde İsrâiliyyât Yâhut Gayr-i İslâmî Menşeli Rivâyetler” (trc. İbrahim Canan), İİFD, sy. 2 (1977), s. 303-307; G. Vajda, “Isrāʾīliyyāt”, EI² (İng.), IV, 211-212; Ali Eroğlu, “Hâzin, Ali b. Muhammed”, DİA, XVII, 126; Abdülhamit Birışık, “İbn

Atıyye el-Endelüsî”, a.e., XIX, 339; Ferâmerz Hâc Minûçihrî, “İsrâʾîliyyât”, DMBİ, VIII, 290-294.

Abdülhamit Birışık

İSTAHR

(إصطخر)

İran’da tarihî bir şehir.

Fars bölgesindeki Pulvâr nehri vadisinde, Ahamenîler’in başşehri Pârs’ın (Persepolis) 7 km. kuzeyinde bugünkü Şîraz-İsfahan yolu üzerindeydi; halen yerinde harabeleri ve Hacıâbâd köyü bulunmaktadır. Adının Pehlevîce “küçük göl” mânasındaki stahr kelimesinden geldiği rivayet edilirse de yeni yapılan çalışmalar ismin aslının Eski Persçe stahra “müstahkem yer” olduğunu göstermektedir (EIr., VIII, 643). Şehir, Pârs’ın milâttan önce 331 yılında Büyük İskender tarafından harabeye çevrilmesinden sonra gelişmeye başladı ve milâttan önce 250-milâttan sonra 224 yılları arasında Eşkâniyân’ın (Arsakîler) başşehri oldu. Mecûsîler’in yaptığı ilk üç ateş tapınağından biri burada yer alıyordu (İbnü’l-Belhî, s. 50) ve Sâsânî İmparatorluğu’na adını veren Sâsân bu tapınağın başrahibiydi.

Müslümanların akınları karşısında duramayan son Sâsânî hükümdarı III. Yezdicerd Medâin’den İstahr’a geldi. Şehir, Bahreyn Valisi Alâ b. Hadramî’nin 19 (640) yılındaki başarısız girişiminden üç yıl sonra, Hûzistan bölgesinin büyük bir kısmını fetheden Ebû Mûsâ el-Eş‘arî ile Osman b. Ebü’l-Âs tarafından alındı (23/644). Ancak halk kısa bir süre sonra ayaklanarak yönetimi ele geçirdi. Hz. Ali zamanında Basra Valisi Abdullah b. Abbas burayı yeniden fethetti (Belâzürî, s. 566; İbnü’l-Belhî, s. 117) ve valiliğine Ziyâd b. Ebîh getirildi. Emevî idaresi sırasında aynı adı taşıyan bölgenin merkezi olan İstahr, 64 (684) yılında Şîraz’ın kurulması ve kısa sürede gelişmesi üzerine gerilemeye başladı. Kûfe Şiîleri’nin teşvikiyle isyan eden Abdullah b. Muâviye, İsfahan’dan sonra İstahr’ı da ele geçirdi ve bu bölgede barınan Hâricîler’i dağıttı. Kendi adına muhtemelen burada para bastıran Abdullah, 129’da (746) üzerine gönderilen Halife II. Mervân’ın kumandanı Âmir b. Dubâre ile yaptığı savaşı kaybedince Horasan’a kaçtı. 268’de (881) Saffârî Emîri Amr b. Leys’in idaresine giren İstahr’ı Abbâsîler altı yıl sonra geri aldılar. Büveyhîler’den İmâdüddevle

Ali, 321 (933) yılında İstahr Kalesi'nde oturan Abbâsî Valisi Yâkūt'u yenerek bölgeye hâkim oldu. Büveyhî Emîri el-Melikü'r-Rahîm ile (ö. 447/1055) Emîr Fülâd Sütûn (ö. 448/1056) arasında çıkan ihtilâfta İstahr önce Fülâd Sütûn'un, ardından el-Melikü'r-Rahîm'in,

daha sonra da Şebânkâre Emîri Fazlûye'nin eline geçti. Arkasından Çağrı Bey'in oğlu Kavurd Bey şehri Fazlûye'den aldıysa da onun Selçuklular'a bağlılığını açıklaması üzerine geri verdi. Tuğrul Bey'in ölümünden (455/1063) sonra Arslan Yabgu'nun oğlu Resul Tigin burada para bastırarak bağımsızlığını ilân etti; fakat bu durum fazla sürmedi ve Alparslan 459 (1067) yılında onun bağımsızlığına son verdi (İbnü'l-Esîr, X, 54; Merçil, s. 4). Atabeg Çavlı, Şehzade Çağrı ile Fars'a geldiği zaman şehir Emîr Buldacı'dan ona geçti; Fars bölgesi İmâdüddin Zengî'ye iktâ olarak verilince de Atabegler'e intikal etti. Ancak Atabeg Sa'd yanlışlıkla Hârizmşah ordusuna saldırınca burayı Hârizmşahlar'a bırakmak zorunda kaldı (614/1217). Atabeg Muzafferüddin Muhammed Şah kardeşi Selçuk Şah'ı İstahr Kalesi'ne hapsetti (661/1263). Atabeg Âbiş'in 685'te (1286) ölümüyle şehir Moğollar'ın eline geçti (Merçil, s. 123).

III. (IX.) yüzyıldan sonra Şîraz'ın karşısında önemi azalan İstahr IV. (X.) yüzyılda surları yıkılmış, geniş bağ ve bahçelere sahip ve bir camisi bulunan orta büyüklükte bir şehirdi. İstahrî, burada her biri resimlerle tasvir edilmiş eski İran hükümdarlarının tarihlerinden bazı ciltler gördüğünü bildirir. IV. (X.) yüzyılda İstahr halkı içinde yahudi ve hıristiyanlar bulunmakla birlikte Sâbiî ve Sâmirîler yoktu (Mesâlik, s. 139). İbn Havkal, İstahr'da heykel ve resimlerle süslü büyük bir binadan bahseder. Şehrin, birçok sütunun yer aldığı geniş meydanını ve Pulvâr nehri üzerindeki köprüyü öven Makdisî, daha önce bir ateş mâbedi olan Suriye üslûbundaki caminin etrafında çarşı kurulduğunu söyler (Aḥsenü't-teḳāsîm, I, 104). Persepolis harabelerinden getirilen yuvarlak sütunlar ve tuğla ile yapılan bu cami, mimari üslûpların bir ülkeden diğer bir ülkeye geçişine örnek gösterilmektedir. İstahr'ın kuzeybatısında İstahr Kalesi (İstahryâr), Şikeste Kalesi ve Şeknevân Kalesi (Eşkünevân) adlarıyla anılan, bazan hep birlikte İstahr Kalesi de (Se Günbedân) denilen ve bölge tarihinde önemli rol oynayan üç kalenin oluşturduğu İstahr kaleler kompleksinin kalıntıları görülmektedir. Bunlardan en meşhuru olan İstahr Kalesi'nde İslâmî dönemde eyalet valileri oturdu; sonraları burası yüksek şahsiyetler ve

şehzadeler için hapishane olarak kullanıldı. Şah I. Abbas zamanında ise ortaya çıkan isyanda ele geçirilerek tamamen yıkıldı.

Sâsânî Hükümdarı II. Yezdicerd'den (438-457) itibaren İstahr'da, üzerinde Pehlevî yazısıyla SṬ kısaltması bulunan paralar basılmış ve bu remiz 78 (697) yılına kadar İslâm devrinde de kullanılmıştır. Daha sonra 79-167 (698-783) yılları arasında burada İslâm paraları tabedilmiştir; bunlardan biri de Ebû Müslim-i Horasânî'nin Emevîler'e karşı harekete geçtiği 127 (745) yılında bastırdığı sikkedir. İstahrlı ünlü kişilerden bazıları şunlardır: Nahiv âlimi Sîbeveyhi, sahâbîlerden Ebû Huzeyfe'nin mevlâsı olarak bilinen Sâlim, tâbiînin küçüklerinden sayılan Benî Ümeyye mevlâsı Ebû Saîd Abdülkerîm b. Mâlik el-İstahrî el-Cezerî, hadis âlimlerinden Şâfiî kadısı Ebû Saîd Hasan b. Ahmed el-İstahrî, Mısır'a yerleşen ve pek çok kişiden hadis nakleden Ahmed b. Hüseyin ez-Zâhid el-İstahrî ve coğrafyacı İbrâhim b. Muhammed el-İstahrî. Sûfî Hallâc-ı Mansûr da bir süre bu şehirde kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 451, 545, 564, 565, 566; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 66, 105, 117, 123-125, 139, 146, 150; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb, Kum 1363 hş., II, 244; III, 6, 101, 193, 242; IV, 101, 180, 193, 242; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm (trc. Ali Nakī Münzevî), Tahran 1361 hş., I, 75, 104; II, 633, 660-661, 663; İbnü'l-Belhî, Farsnâme (nşr. G. Le Strange - R. A. Nicholson), London 1921, s. 26, 27, 32, 50, 117, 121, 125, 126-127, 128, 151; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, Beyrut 1979, I, 211-212; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 40, 101, 120, 124, 382; IV, 282, 437; V, 371; VII, 370; VIII, 272, 278, 326, 357, 483; IX, 339, 555, 573; X, 54; M. Takī Han Hekîm, Genc-i Dâniş (nşr. Ali Sûtî - Cemşîd-i Keyânfer), Tahran 1366 hş., s. 75-97; İsmail Galib, Meskûkât-ı Kadîme-i İslâmiyye, İstanbul 1312, s. 414, 416; Abdürrezzâk-ı Şems-i İşrâk, Noḫustîn-i Sikkehâ-i İmparatorî-i İslâm, İsfahan 1369, s. 56, 57, 59, 60, 150, 162, 206; G. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1966, s. 6, 20, 276; Erdoğan Merçil, Fars Atabegleri, Salgurlular, Ankara 1975, s. 2, 4,10, 42, 55, 77, 123; Ali Sâmî,

“Vîrânehâ-yı Şehr-i Bâstânî İstaḫr”, Hüner u Merdüm, XIV/158, Tahran 1354 hş., s. 2-12; M. Streck, “İstahr”, İA, V/2, s. 1128-1134; a.mlf. - [G. C. Miles], “Iṣṭak̲h̲r”, EI^2 (İng.), IV, 219-222; A. D. H. Bivar, “Eṣṭakr”, EIr., VIII, 643-646; Muhammed Rızâ Nâcî, “İstaḫr”, DMBİ, VIII, 169-175.

Recep Uslu

İSTAHRÎ

(إصطخرى)

Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-İstahrî el-Fârisî (ö. 340/951-52'den sonra)

Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik adlı eseriyle tanınan coğrafyacı.

Eserleri günümüze ulaşan İslâm coğrafyacılarının klasik dönem temsilcilerinden olup Belh okuluna (bk. COĞRAFYA; BELHÎ, Ebû Zeyd) mensuptur. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Nisbesinden İran'ın Fars bölgesindeki İstahr şehrinden olduğu anlaşılmaktadır. İran'ın diğer bölgelerini de gören İstahrî Mâverâünnehir, Arabistan, Suriye, Mısır ve Sind'de bulunmuştur; hayatının son döneminde Hûzistan'daki veya Bağdat civarındaki bir yerde oturduğu sanılmaktadır. Kendisi gibi Belh okuluna bağlı coğrafyacı Ebü'l-Kāsım İbn Havkal ile 340 (951-52) yılında Sind'de veya Bağdat'ta görüştüğü bilinmektedir.

İstahrî'nin eseri, geleneksel Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik adını taşımasına rağmen Ebû Zeyd el-Belhî'nin başlattığı yenilikçi üslûbu yansıtır. Eser, asıl konusu olan müslümanların yaşadığı dünyayı yirmi "iklim"e ayırır ve iklim kelimesini daha çok İran'daki "kişver"e yakın bir

biçimde "idarî bölge" anlamında kullanır. İstahrî kitabını Belhî'nin metoduna uygun olarak kaleme aldığını söyler. Onun bilgi kaynakları, genelde seyahatlerinden elde ettiği görgüye dayalı haberlerle çağdaşı coğrafyacıların eserleridir. Zengin bilgiler veren ve dikkatli tasvirler ortaya koyan İstahrî, yeryüzünün meskûn kısmıyla ilgili kara ve deniz ölçülerini kaydettiği bir girişten sonra bölgelerin tanımına geçer. Esere önce Belh okulu tarzında Arabistan'ın tasviriyle başlanır; daha sonraki bölümlerde Avrupalılar'la meskûn olan bölgelerden bahsedilir. Fars denizine (Hint Okyanusu) ayrılan kısımdan sonra sırasıyla Mağrib, Endülüs, Sicilya, Mısır, Suriye, Akdeniz, Irak, Hûzistan, Fars, Kirman, Sind, Ermenistan, Arrân, Azerbaycan, Cibâl, Deylem, Hazar denizi, Doğu İran ve Mâverâünnehir'e

ayrılan bölümler gelir.

Eserde her bölge (iklim) için ilk defa şehirler tanıtılır; ardından nehirler, dağlar, nüfus ve menziller hakkında bilgi verilir. Elde edilen yeni bilgiler bu plana göre metne yerleştirilir ve bunlara resmî belgelerle bazı tarihî bilgiler eklenir. Bölgelerin tanımı eserde geniş ve kapsamlı bir biçimde yapılmış, bu arada şehir ve kasabaların bir kısmının topografik ayrıntılarına da inilmiştir. Müellif, yol güzergâhlarını ve menzillerin arasındaki mesafeleri kesin olarak verir. Fizikî coğrafya ve antropoloji eski Yunan mitleriyle Arap geleneğinin karışımı gibidir. Denizler el-Bahrü'l-Muhît'ten (okyanus) gelmedir ve bunlar arasında en genişi Fars denizidir. Hint Okyanusu altı ay yirmi bir günde, Akdeniz ise yedi ayda geçilebiliyordu. Esere göre yeryüzünün en kuzey ve en güney noktalarında çok soğuk ve çok sıcak olmaları dolayısıyla insan yaşamaz; sadece Çin ile Fas arasındaki bölgeler meskûndur. İki yarım küreyi birbirinden ayıran ekvatorun kuzeyinde yaşayanlar beyaz, güneyinde yaşayanlar esmerdir ve sıcak kesimlere yaklaştıkça tenlerin daha siyah olduğu görülür. En verimli araziler Mâverâünnehir bölgesinde bulunur, ayrıca oranın halkı çok misafirperverdir. Batıda en güzel yer Şam'da Gūta vadisi, doğudaki en güzel yer ise merkezi Semerkant olan Soğd bölgesidir. Basra'da çok sayıda kanal vardır. Abeskûn Hazar denizindeki en uygun liman, Târân da Kızıldeniz'deki en tehlikeli yerdir. Bütün bunların yanında bölgelerin hava durumu, ticaret, doğal kaynaklar, ziraat, hayvan besiciliği ve özellikle zeki insanlar ayrı ayrı müellifin dikkatini çeken konulardır. Kitapta zaman zaman toprak, balık, meyve ve sebzeler, ağırlık ve uzunluk ölçüleri, ihracat, ithalât, kanunlar, gelenekler, limanlar ve tarihî yerler gibi konularda ayrıntılara girilir. Ancak eserde müslüman kesimin komşuları olan gayri müslimler hakkında çok az bilgi verilmiştir. Buna karşılık dârülharplerde mevcut mahallî dinler anlatılmıştır.

İslâm coğrafyacılığında bir okulun öncü kaynakları arasında yer alan bu eserde haritalar büyük önem taşır. Ancak güneyin daima en tepede bulunduğu Belh okulu haritalarıyla ilgili tartışmalar sürüp gitmektedir. Yuvarlak dünya haritasına ilâve olarak yirmi değişik bölge için yirmi ayrı harita içeren İslâm atlası mahiyetindeki eserler, o dönem müelliflerinin bütün ilgilerini İslâm dünyası üzerinde odaklandırdıklarını ve onun dışında kalan dünyanın onların ilgisini pek çekmediğini gösterir. İstahrî'nin

haritaları bir bütünün parçası değildir; dolayısıyla bir araya getirildiklerinde bir dünya haritası teşkil etmezler. Ayrıca matematikî coğrafya ile de Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî'nin Batlamyus'un haritaları üzerinde yaptığı çalışmalarla da pek ilgileri yoktur. Bunların İslâmî ağırlığı gerçekte, IX. yüzyılda Halife Me'mûn'un divanında Batlamyus haritaları esas alınarak ortaya konulanlardan apayrı bir düşünceye sahip olmalarındadır. İstahrî'nin haritaları, Şerîf el-İdrîsî'nin bölgesel haritaları dışında bugün elimizde bulunanların en kapsamlı coğrafî tarif içerenleridir. Bunlar X. yüzyıldaki İslâm devletlerinin genel görüntüsünü verir, ayrıca aynı dönemdeki Avrupa haritalarına nisbetle daha fazla coğrafya bilgisi içerir. Karalar ve denizler gerçeğe uymayan geometrik şekiller halinde çizilmiştir. Meselâ göller daima yuvarlaktır; hatta Akdeniz dahi yuvarlatılmış ve bir daireye benzetilmiştir. Eserdeki yirmi bölgesel haritanın on ikisi İran'la ilgilidir ve İran'ın sınırlarını eski Sâsânî İmparatorluğu'nun topraklarını kapsayacak şekilde vermektedir. On üçüncü haritaya Mâverâünnehir'in Farsça konuşulan kısımları ilâve edilmiştir. İbn Havkal, İstahrî'nin Hindistan haritasının düzeltilmeye muhtaç, İran haritalarının ise mükemmel olduğu kanısındadır.

318-320 (930-932) ile 340 (951-52) yılları arasında telif edilen Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik (Mesâlikü'l-memâlik) sadece Arap okuyucularına mahsus kalmamış, Farsça'ya birçok defa tercüme edilerek diğer müslümanların da okumaları sağlanmıştır; hatta bir ara orijinalinin Farsça kaleme alındığı dahi söylenmiştir. Eser özellikle doğu İslâm ülkelerinde çok etkili olmuş ve İbn Havkal, Makdisî, Ḥudûdü'l-ʿâlem müellifi, Yâkūt el-Hamevî, Hâfız-ı Ebrû ve Osmanlı coğrafyacıları tarafından kaynak olarak kullanılmıştır. Kitabın 134 bölümü, tam ve özet yazma nüshalar halinde değişik kütüphanelerde bulunmaktadır; bunların çoğunda haritaların tamamı mevcuttur. Esere ait muhtasar bir nüshanın faksimile neşri J. H. Moeller tarafından yapılmış (Gotha 1839), bu nüshayı Andreas David Mordtman Almanca'ya çevirmiştir (Hamburg 1845). Daha sonra eseri Michael Jan de Goeje 1870 yılında, 589 (1193) istinsah tarihli Berlin yazmasını esas alarak neşretmiştir. Bunu, Kahire Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bulunan üç yazmadan yararlanılarak yapılan yeni bir neşri takip etmiştir (nşr. Muhammed Câbir Abdülâl el-Hînî, Kahire 1381/1961). Eserin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde altı (Bağdat Köşkü, nr. 334; Revan Köşkü, nr. 1646; III. Ahmed, nr. 2830, 3012, 3348, 3349) ve Süleymaniye

Kütüphanesi’nde üç (Ayasofya, nr. 2613, 2971, 3156) yazma nüshası daha vardır. Kitabın iki eski Farsça tercümesi Îrec Efşâr tarafından yayımlanmıştır (Tahran 1347 hş./1968; trc. Muhammed b. Es‘ad b. Abdullah Tüsterî, Tahran 1373 hş./1994).

BİBLİYOGRAFYA

İstahrî, Mesâlik (de Goeje), tür.yer.; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, I, 211; Youssouf Kamal, Monumenta cartographica Africae et Aegypti, Le Caire 1926-51, III, 568, 584-622; I. Krachkovsky, Târîḫu’l-edebi’l-coġrafiyyi’l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963, I, 199-200; A. Miquel, Le géographie humaine du monde musulman jusqu’ au milieu du XIe siècle, Paris 1967, s. 292-299; a.mlf., “al-Istakhrī”, EI² (İng.), IV, 222-223; Gerald R. Tibbetts, “The Balkhī School of Geographers”, The History of Cartography (ed. J. B. Harley - D. Woodward), Chicago 1992, II/1, s. 108, 109, 110, 117; S. Maqbul Ahmad, A History of Arab-Islamic Geography, Amman 1995, VI, 79-84; M. J. de Goeje, “Die Istakhrī-Balkhī Frage”, ZDMG, XXV (1871), s. 42-58; J. H. Kramers, “La question Balḳī-Istakrī-Ibn Hawkal et l’Atlas de l’Islam”, AO, X (1932), s. 9-30; Muhammed Mahmûd es-Sayyâd, “el-Mesâlik ve’l-memâlik li’l-İstaḫrî”, Tİ, I, 719-730; O. G. Bolshakov, “Eṣṭaḳrī”, EIr., VIII, 646-647.

Marına A. Tolmacheva

İSTANBUL

Marmara bölgesinde Türkiye'nin en büyük şehri ve aynı adı taşıyan küçük bir ilin merkezi.

I. TARİH

II. SANAT

III. KÜLTÜR ve EDEBİYAT

Aynı adlı boğazın (İstanbul Boğazı) güney ağzında ve Avrupa tarafında, boğaza açılan dar bir koy olan Haliç'in güneyindeki küçük bir yarımada üzerinde kurulmuş, daha sonraki dönemlerde genişleyerek Haliç'in kuzey kesimine ve İstanbul Boğazı'nın her iki yakasına yayılmıştır. Şehrin, ilk kuruluş yeri olan küçük yarımadadan dışarı taşarak zaman içinde çok geniş bir alana yayılmış olması İstanbul adına günümüzde birbirinden farklı iki anlam kazandırmıştır. Bunlardan ilki kendi adını taşıyan boğazın güney ağzında ve Avrupa tarafında, Boğaz'a açılan derin ve oldukça geniş bir koyun (Haliç) güneyinde kalan küçük bir yarımada (İstanbul yarımadası) üstünde yerleşmiş ve batıdan da surlarla kuşatılmış kesimi ifade ederken ikincisi, bu tarihî yarımadayla birlikte hem Avrupa hem Asya topraklarına yayılmış bulunan bütün yerleşme bölgesini kapsamaktadır.

Coğrafî durumu bakımından İstanbul'un karalar ve denizler arasında bir geçit yerinde bulunması büyük önem taşır. Balkan ve Anadolu yarımadalarını katederek geçen yollar önemli bir engelle karşılaşmadan burada düğümlenir. Boğaz ne karşıdan karşıya geçmeyi güçleştirecek kadar geniş, ne de gemilerin gidiş gelişini güçleştirecek kadar dar, kayalık ve sığdır. İstanbul Boğazı'nın Karadeniz ve Akdeniz kültür âlemlerini birleştiren bir deniz yolu olması, ayrıca Asya ile Avrupa'yı bağlayan kara yollarının Boğaz'a doğru yaklaşarak burada birbiriyle düğümlenmesi, İstanbul'un bütün tarihi boyunca gelişmesini etkileyen ve bu şehre özel bir kişilik kazandıran önemli bir faktördür. Şehrin İstanbul yarımadasının ucunda (günümüzde Sarayburnu adı verilen mevki) kurulmasını sağlayan

coğrafî şartların en belirgini Haliç'in varlığıdır. Karalar içine 8 km. kadar sokularak geniş ve derin bir koy meydana getiren Haliç hem fırtınalardan korunan güvenceli bir liman oluşturmuş, hem de Marmara deniziyle arasındaki tepelik yarımada sayesinde korunmaya elverişli bir yerleşme yeri hazırlamıştır.

I. TARİH

Kuruluşundan Fethe Kadar. Şehrin en eski yerleşim tarihi hakkında kesin bilgi bulunmamaktadır. Ancak araştırmacılar, milâttan önce III. binin başlarından itibaren bu yörede yerleşim olduğu görüşündedir. En erken yerleşim yeri olarak Haliç kıyıları ile bunun ucundaki Alibey ve Kâğıthane derelerinin vadileri veya bu vadilere hâkim tepeler gösterilmektedir. Romalı yazar Plinius, coğrafî konumu ve stratejik önemi çok eski çağlardan beri farkedilmiş olan bu yerde Byzantion'un kurulmasından, yani milâttan önce VII. yüzyıldan önce Lygos adında bir köy bulunduğunu söyler.

Şehrin ilk kuruluşuna dair yaygın efsane bir Megara kolonisi olarak kurulduğu (m.ö. 659) şeklindedir. Efsaneye göre Megaralılar'ın başındaki kumandanın adı Byzas idi ve şehrin adı da buradan geliyordu. Bir başka efsaneye göre Byzantion'un kurucusu olan Byzas, Tanrı Zeus'un kızı Keroessa ile Deniz Tanrısı Poseidon'un oğludur. Byzas doğduğu yerde bir şehir kurmuş ve şehre kurucusuna izâfeten Byzantion adı verilmiştir (Erhat, s. 187). Küçük bir şehir olan Byzantion coğrafî konumu ve stratejik önemi sebebiyle çevredeki devletlerin ilgisini çekti. Şehir Traklar'ın saldırılarını göğüslemek zorunda kaldığı gibi Persler'in işgaline de uğradı. Milâttan önce 478'de Atina'nın zorlamasıyla Persler'e karşı kurulan Delos Deniz Birliği'ne girdi. Bununla beraber milâttan önce 440'ta Atina'ya isyan etti, fakat kısa süre sonra Atina'nın hâkimiyetini yeniden tanımaya mecbur oldu. Şehir Atina ile Sparta arasındaki savaşlar sırasında Spartalılar'ın eline geçti. Milâttan önce 340'ta Makedonya Kralı II. Filip (Philippos) tarafından denizden ve karadan kuşatıldı, fakat müttefiklerinin yardımı sayesinde kurtuldu. Roma'nın Makedonya ve Yunanistan'da üstünlük sağlamasıyla Byzantion önce Roma'nın hâkimiyetini kabul ederek serbest şehir (civitas libera) statüsünü sürdürmeyi başardıysa da milâttan sonra 73 yılında İmparator Vespasianus tarafından Roma topraklarına katıldı. Ancak İmparator Septimus Severus ile rakibi İmparator Pescenius Niger arasındaki

iktidar mücadelesinde Niger'i tutan Byzantion onun öldürülmesinden sonra Severus tarafından tahrip edildi. Severus şehrin sınırlarını biraz daha genişleterek yeniden imar etti ve oğlunun şerefine Augusta Antonina adını verdi.

İmparator I. Konstantinos Roma tahtını ele geçirdikten (323) sonra Byzantion'u imparatorluğun yeni merkezi olarak seçti. Başşehrin inşasına 324 yılında başlandı. Konstantinos önce şehrin alanını genişletti. Yeni şehrin alanı eskisinden hemen hemen dört misli büyüktü. Buna göre kara tarafındaki surun eskisinden çok daha batıya götürüldüğü anlaşılmaktadır. Ancak günümüze hiçbir iz kalmamış olduğundan Marmara'dan Haliç'e uzanan bu surun nereden geçtiğini kesin biçimde tesbit mümkün değildir. Bir iddiaya göre sur Marmara kıyısında Samatya'dan (Rabdos) başlamakta, Çukurbostan'dan (Makios) Bayrampaşa deresine (Lykos) inmekte ve Cibali yakınında (Petrion) Haliç'e ulaşmaktaydı. Yeni başşehirde muhteşem bir saray, senato binası, hipodrom, tapınak ve kiliseler yapıldı. Meydanlar imparatorluğun çeşitli yerlerinden getirilen sanat eserleriyle süslendi ve nihayet 11 Mayıs 330'da günlerce süren eğlenceler içinde şehrin resmî açılış töreni yapıldı.

Yeni başşehir topografik bakımdan çok farklı olmakla beraber Roma'ya benzetilerek kuruldu; Roma'daki belediye teşkilâtına göre düzenlendi ve son ikisi sur dışında olmak üzere on dört bölgeye (region) ayrıldı. On dördüncü bölge olan Blakhernai (Ayvansaray) sonradan surların içine alınmıştır. Daha sonraki yüzyıllarda imparatorların oturduğu Blakhernai Sarayı burada inşa edilmiştir. On üçüncü bölge ise Galata'nın aşağı kısmındaydı ve Sykai (İncirlik ?) adını taşıyordu. Resmen şehrin bir parçası olduğu halde surların dışındaydı ve hiçbir istihkâmı yoktu. Herhalde Roma'da Tiber nehrinin ötesindeki bölge örnek alınarak kurulmuştu.

Şehrin Roma'ya benzeyen başka bir yönü de Büyük Saray'ın Hipodrom'a yakınlığı idi ve Roma'daki Circus Maximus ile Palatine saraylarının durumunu andırıyordu. Ayrıca Augusteion Meydanı'na dikilen ve imparatorluk yol sisteminin başlangıç noktasını gösteren ("0" km. taşı) Milion, Roma Forumu'ndaki Milliarium'a karşılıktı. Yaldızlıkapı'dan (Altınkapı) başlayan zafer alayı törenleri burada son bulurdu. Doğu-batı istikametinde yaklaşık 2 km. uzayan şehrin ana caddesi de (Mese)

Milion'dan başlamakta ve Kapitol denen yerde ikiye ayrılarak biri surlardaki Yaldızlıkapı'ya, diğeri Edirnekapı'ya ulaşmaktaydı. Bu yol üzerinde, imparatorluğun yeni başşehrinin kurucusu adına yapılan meydanın (Forum Constantini) ortasına dikilen porfir sütunun (Çemberlitaş sütunu) üstünde I. Konstantinos'un Güneş tanrısını (Sol-Helios) sembolize eden tunçtan bir heykeli vardı. Yeni başşehrin kuruluşu sırasında yeni resmî din Hıristiyanlığın mâbedi olan kiliseler de yapıldı. Bunların ilki "ilâhî huzur" veya "kutsal barış" anlamını taşıyan Aya İrini (Hagia Eirene) Kilisesi'dir. V. yüzyılda İstanbul'da 323 sokak ve 4383 ev bulunmaktaydı. Yine Roma'nın limanı Ostia'da olduğu gibi İstanbul'daki zengin evleri de iki katlı inşa edilmişti. Fakirler ise çoğu tabanı toprak, damı sazlarla örtülü kulübelerde yaşıyordu.

Başşehrin kuruluşundan itibaren İstanbul halkı için en önemli yer Hipodrom idi. Burası sosyal hayatın en canlı noktasıydı. Araba yarışlarının ve tiyatro gösterilerinin yapıldığı Hipodrom'a giriş serbestti. Roma'daki Circus Maximus örnek alınarak Septimus Severus tarafından yaptırılan, daha sonra I. Konstantinos tarafından yenilenen Hipodrom seyirci kapasitesi bakımından Circus Maximus'tan daha büyüktü ve 80.000 kişi alıyordu. I. Konstantinos'un yarışları seyretmek için yaptırdığı loca (Kathisma) spiral bir merdivenle Büyük Saray'a bağlıydı. Yarış alanının ortasında uzunluğuna yapılan ve sanat eserleriyle süslenen duvara Spina deniliyordu. Yarış arabaları bu duvarın etrafında koşarlardı. Konstantinos devrinde Delphi'den getirilen Yılanlı Sütun Hipodrom'a konmuştu. I. Theodosios zamanında obelisk de (dikili taş) buraya konuldu. II. Theodosios döneminde locanın ön tarafına Khios adasından getirilen yaldızlı bronzdan yapılmış Lysippos'un dört at heykeli konulmuştu. En alt sıradaki özel yerler senatörlere ayrılmıştı. Maviler Partisi'nin üyeleri locanın sağında, yeşiller ise solunda otururlardı.

Hipodrom zaman içinde merasimlerin ve politik tartışmaların da yapıldığı yer haline geldi. Yeni bir imparatorun tahta çıkması sırasında halk Hipodrom'da toplanır ve seçimi onayladığını burada belirtirdi. Aynı zamanda halk imparatorun tutumunu yine burada eleştirip şikâyetlerini dile getirirdi. Bundan dolayı sonraki devirlerde Hipodrom tahtı sarsan birçok gösteri ve ayaklanmaya sahne olmuştur. Her şeye rağmen Hipodrom esasta araba yarışlarının yapıldığı yerdi. Önceleri yarışçılar işçi sınıfının üst tabakasından seçilirdi. Zamanla asil sınıfından gençler de Hipodrom'da

yarışmaya başladı. Yarışçılar Maviler, Yeşiller, Kırmızılar, Beyazlar diye adlandırılan ve halkı temsil eden siyasî partilerden biri veya diğeri için yarışırdı. İmparatorlar da bu partilerden

birini tutar ve bunu açıkça belli ederlerdi. Sonraki zamanlarda Maviler ve Yeşiller çok önem kazandı ve Kırmızılar ile Beyazlar bunlara katılıp silindi. Latin işgali araba yarışlarının sona ermesine yol açtı ve 1261'de İstanbul'un geri alınmasından sonra da artık yapılmadı.

Şehrin merkez alanında pazarlar kurulurdu. Halk günlük haberleri duymak ve meseleleri tartışmak için buralarda toplanırdı. VI. yüzyılda Augusteion Meydanı başşehrin en sevilen buluşma yeri olmuştu. Kitapçı dükkânları buraya yakındı. Arzuhalciler de burada Ayasofya'nın önünde bekleşirlerdi. Bu dönemde burada büyük bir gıda pazarı da kuruldu. Büyük Saray ile Konstantinos Forumu arasındaki çarşıda kuyumcu dükkânları yer alırdı. Ayrıca her tarafta gezerek kıymetli kumaşlar, ayakkabılar veya basit günlük eş-yalar satan sokak satıcıları da vardı.

Asil beyler genelde beyaz atlara binerdi; yanlarında yürüyen uşakları ellerinde sopalarla efendilerine kalabalıkta yol açardı. Şık giyimli zarif hanımlar ise şehirde ya araba ya da tahtırevanla dolaşırdı ve beraberlerinde harem ağaları bulunurdu. Kadınların bazı kanunî hakları vardı. Miras alırlar, dul kaldıklarında kendi mülklerini idare eder, çocuklarının vasîsi olurlardı. Şehirde okuma yaygındı. İstanbul'un koruyucusu Meryem Ana'yı elinde kitapla gösteren bir tasviri örnek alan asil hanımlar arasında okuma merakı oldukça yüksekti. Aileler çocuklarının öğrenimine önem verirlerdi.

Mezarlıklar şehir dışındaydı. Sadece imparator ve akrabaları surlar içinde kilisede gömülebilirdi. Şehirde hastaların bakımı için birçok hastahane, yetimhane ve fakirhane yapılmıştı. Önceleri başşehrin su ihtiyacı dışarıdan gelen su yollarıyla karşılandı. Ancak şehre saldıran düşmanların bu su yollarını kolayca kesmesi mümkün olduğundan devlet daha pratik bir sistem geliştirerek yer altında büyük sarnıçlar kurdu. Bunlardan otuz kadarı günümüze ulaşmıştır.

İki nesil içinde şehrin nüfusu Konstantinos'un çizdiği sınırları aştı ve surların dışında yeni mahalleler oluştu. Şehrin nüfusu IV. yüzyılın sonunda

tahminlere göre 200.000'e ulaştı, VI. yüzyıl içinde bu sayı yarım milyonu, IX. yüzyılda ise 1 milyonu buldu. Yeni başşehrin etrafında Roma hayatının önemli bir unsuru olan yazlık mahalleler genelde deniz kıyısında Bakırköy'e kadar uzanan batı sahilinde, Boğaziçi kıyılarında, Üsküdar ve Kadıköy'de kuruldu. Buralarda birçok yazlık saray, kilise ve manastır inşa edildi. Prens adaları yazlık olarak değil gözden düşen hânedan mensupları veya önemli şahıslar için sürgün yeri olarak kullanıldı. Böylece boğazın iki yakasındaki yazlık mahallelerle birlikte İstanbul Ortaçağ'ın en görkemli ve büyük başşehri haline geldi. Şehir eyaletlerden alınan vergiden muaf tutuldu. Halka bedava ekmek dağıtıldı. İmtiyazlar tanınmak suretiyle birçok Roma senatörü ve diğer şehirlerden pek çok seçkin aile başşehre göç etmeye teşvik edildi. Bunlara inşaat yapmak üzere bedava arsalar verildi. Böylece İstanbul kuruluşundan itibaren çeşitli insan gruplarının birleştiği yer oldu.

İmparatorluğun merkezini İstanbul'a taşıyan ve resmî din olarak kabul ettiği Hıristiyanlığa, 325 yılında İznik'te toplanmasını gerçekleştirdiği I. Genel Konsil ile yeni bir güç kazandıran Konstantinos'un dönemi eski imparatorluk idaresinden kesin kopuşun başlangıcı oldu ve bundan böyle ağırlık merkezi doğuya geçmiş olan imparatorluk her yönden batı şartlarına yabancılaştı. Persler'e karşı sefere çıkmaya hazırlanırken İzmit yakınında ölen (337) kralın cenazesi İstanbul'a getirilerek Hagioi Apostoloi (On İki Havari) Kilisesi'nin doğu ucunda imparatorluk ailesi için inşa edilen Mausoleum'a gömüldü (Burkhard, s. 370). Büyük oğlu II. Konstantios babasının başlattığı İstanbul'u imar faaliyetine devam ederken şehir 24 Ağustos 358'de İzmit'i yerle bir eden ve etkisi Makedonya'da bile hissedilen bir depremle sallandı (Marcellinus, s. 126 vd.). İmparator Valens, İstanbul'un su ihtiyacını karşılamak için yapımı devam eden su şebekesine Valens Su Kemeri'ni (Bozdoğan Kemeri) ekledi.

Yeni bir hânedanın kurucusu olan I. Theodosios, 383'te batı eyaletlerinde mukabil imparator ilân edilen Maximus'a karşı kazandığı zaferin anısına 390'da İstanbul'da Hipodrom'un Spina'sına Mısır'dan getirilmiş olan obeliski diktirdi. Theodosios, 381'de İstanbul'da toplanan II. Genel Konsil kararlarına uygun olarak çıkardığı bir fermanla Aryanistliği yasakladı ve İznik iman formülünü -oğulun ezelden beri baba ile bir olduğu dogmasını- devletin resmî dini olarak kabul etti. Böylece Ortodoksluk kurulmuş oldu.

Ancak Aryanistler direndiler, hatta 388 yazında Ayasofya'nın güneyindeki patriklik sarayını yaktılar (Sozomenos, LXVII, 7, 14). Putperestlik de kesin olarak yasaklandığından 392'de Zafer ilâhesinin heykeli senato salonundan çıkarıldı. Eski ilâhlar döneminin olimpiyat oyunları da 393'te son defa yapıldı. Böylece Roma İmparatorluğu tamamen hıristiyanlaşmış oldu.

395'te Theodosios'un ölümünden sonra imparatorluğun idaresi oğulları Arkadios ve Honorios arasında ikiye ayrıldı. Arkadios'un siyasî açıdan fazla önem

taşımayan saltanat döneminde başşehirdeki dinî kargaşanın sebep olduğu isyan sırasında Ayasofya Kilisesi yandı (404). Theodosios ve Arkadios dönemlerinde İstanbul birkaç defa yangın (388, 400, 406) ve deprem (395,402, 403, 407) felâketine uğradı. II. Theodosios devri, Hz. Îsâ'nın niteliği konusunda birbirine cephe alan inanç kavgalarının doğurduğu dinî görüş ayrılıklarına son vermek için III. Genel Konsil'in Efes'te toplanması (431), İmparator Kanunları Mecmuası'nın (Codex Theodosianus) neşri (438) ve Hunlar'ın devletin varlığını tehdit eden akınları bakımından önem taşımaktadır. Hunlar'ın yarattığı büyük tehlike karşısında İstanbul surlarının 2 km. daha batıya götürülerek bugünkü yerinde inşası (413-447) ve Latince-Grekçe olarak hitabet, gramer, felsefe, hukuk derslerinin verileceği yüksek okulun (Auditorium) kuruluşu (425) II. Theodosios devrinin en önemli olaylarıdır.

Markianos devrine dinî inanç kavgaları, özellikle Efes Konsili'nde üstünlük sağlayan monofizit görüşe son vermek amacıyla 451'de Kadıköy'de (Khalkedon) toplanan IV. Genel Konsil ve Attilâ'nın ölümüyle Hun Devleti'nin dağılması sonucunda imparatorluğun bu tehlikeden kurtulması damgasını vurmuştur. Günümüzde Kıztaşı adıyla bilinen, Fatih'te bir meydanın ortasında yükselen Markianos Sütunu bu döneme tanıklık eder ve imparatorluğun Hun baskısından kurtuluşunu simgeler. Ortodoks inancına yeniden dönüş anlamına gelen Kadıköy Konsili'nin İznik iman formülüne bazı ilâvelerle aldığı kararlar günümüzde de geçerliliğini sürdürmektedir.

I. Leon döneminde 465 yılında 1 Eylül gecesi başlayan ve dört gün süren yangında şehrin büyük bir bölümü tamamen yandı. İmparatorluğun batı yarısı Germen kavimlerinin saldırısıyla yıkılırken (476) doğu yarısı bu

tehlikeyi atlatabildi. 491'de tahta geçen İmparator Anastasios'un özellikle malî alanda yaptığı reformlarla imparatorluk ekonomik bakımdan kalkınmayı başardı. Bu dönemde İstanbul, Ortodoks halkın monofizit inanca sahip olan imparatora ve taraftarlarına karşı 4-6 Kasım 512'de giriştiği büyük bir ayaklanmaya tanık oldu.

I. Iustinianos döneminde 529 yılında hukukun yeniden düzenlenmesi ve yayımlanması (Codex Iustinianos) büyük önem taşır. İstanbul tarihinin en kanlı ayaklanması da onun zamanında meydana geldi. 532 yılında Maviler ve Yeşiller'in birleşerek çıkardıkları Nika İsyanı büyük zararlara sebep oldu. Ayaklanma hızla yayıldı. İstanbul her taraftan ateşe verildi. Aralarında Ayasofya Kilisesi'nin de bulunduğu binalar ve anıtlar yakılıp yıkıldı. Altı gün süren isyan Belisarios ve Narses adlı kumandanlar tarafından Hipodrom'da toplanmış 30.000'den fazla insanın öldürülmesiyle bastırıldı. Iustinianos, Nika İsyanı sırasında çıkan yangında ikinci defa kül olan Ayasofya'yı muhteşem bir şekilde yeniden inşa ettirerek büyük bir ün kazandı. Ancak malî kaynakların büyük ölçüde israfı devletin de gücünü yitirmesine sebep oldu. Iustinianos devrinde İstanbul'da toplanan V. Genel Konsil (553) bir ölçüde de olsa İstanbul ve Roma kiliseleri arasında bir uzlaşma sağladı. Fakat bu anlaşma sürekli bir neticeye ulaşamadığı gibi Roma'ya yakınlaşma Doğu kiliselerinin İstanbul'dan daha çok kopmasına sebep oldu. Yeğeni II. Iustinianos İran'a karşı ikinci bir cephe oluşturmak üzere Göktürk hakanı ile dostluk kurmaya çalıştı.

Yeni bir hânedanın kurucusu olan Herakleios devrinde Balkanlar'ı hemen bütünüyle ele geçiren Avar ve Slav orduları doğrudan İstanbul'u tehdit etmeye başladılar. Öte yandan Boğaziçi kıyılarına kadar ilerleyen İran orduları İstanbul'u zaptetmek üzere Avarlar'la anlaştı. Durumu böylesine çaresiz görünen imparatorluk hiç umulmadık bir şekilde kendini yenileme oluşumunu gerçekleştirdi. Herakleios'un idarî, dinî, kültürel ve en önemlisi "tema"lar (askerî eyalet) sistemini kurarak askerî alanlarda yaptığı reformlar devlete yeniden yaşama gücü verdi. 622-629 yılları arasında süren savaşlar sonunda İran ve Avarlar karşısında kesin başarı sağlandı. Bu savaşlar sırasında 626'da Avarlar ve İranlılar'ın beraberce yaptıkları kuşatma zorlu bir direnme ve donanmanın başarısı ile atlatılabildi. Ancak bir süre sonra başlayan İslâm fetihleri sonunda Filistin, Suriye, el-Cezîre, Mısır eyaletlerinin kaybedilmesi imparatorluğun doğuda kazandığı

üstünlüğü silip götürdüğü gibi İstanbul'u hedef alan müslüman Araplar'ın karadan ve denizden düzenledikleri seferler imparatorluğu tamamen ortadan kalkmak tehlikesiyle karşı karşıya bıraktı.

Herakleios'tan sonra tahta geçen torunu II. Konstans devrinde hızla ilerleyen İslâm fetihleri Tunus içlerine kadar Kuzey Afrika'ya, Toros silsilesine kadar Anadolu'ya ulaşmış, Kıbrıs ve Rodos adalarını ele geçiren müslümanlar imparatorluğun Doğu Akdeniz'deki üstünlüğünü kırmıştı. İmparator II. Konstans Langobardlar'a karşı İtalya'yı, Araplar'a karşı Kuzey Afrika'yı daha iyi savunabilmek için başşehri Syracusa'ya taşımaya karar vermişti. Başşehir halkı ve patrik bu düşünceye kesinlikle karşı çıktı ve mesele imparatorun öldürülmesiyle son buldu.

IV. Konstantinos devrinde İstanbul bu defa da Emevî Halifesi Muâviye'nin ordularını surlarının önünde gördü (669). Kıbrıs, Rodos, Kos (İstanköy), Khios (Sakız) adalarının ele geçirilmesinden sonra 670'te Kyzikos (Kapıdağ) yarımadasının zaptı müslümanların hedefinin İstanbul olduğunu açıkça göstermişti. Büyük taarruz, 674'te muazzam bir donanmanın getirdiği kuvvetlerin şehri karadan ve denizden kuşatmasıyla başladı ve 678'e kadar sürdü. Ancak İstanbul karadan yapılan hücumların müstahkem surları aşamaması ve müslüman gemilerinin Grek ateşiyle (Sıvı Ateş) yakılması sonucunda kurtuldu. Fakat İslâm'ın yükselişi imparatorluğun dinî siyasetini de etkilemekteydi. Bütün doğu eyaletlerini müslümanlara kaptırmış olan Bizans, artık kilise bakımından doğu hıristiyanlarıyla barışık kalmak zorunda değildi. Herakleios döneminde 638'de kabul edilen Monotheletismus (Îsa'da bir tek iradenin varlığı) ile bütün bağlarını koparark Roma ile barıştı ve İstanbul'da toplanan VI. Genel Konsil (7 Kasım 680 - 16 Eylül 681) Monotheletismus'u mahkûm etti.

On altı yaşında tahta çıkan II. Iustinianos'un ilk saltanat dönemi (685-695) Maviler Partisi'nin öncülük ettiği bir halk isyanıyla son buldu. II. Iustinianos 705'te ikinci defa tahta çıktı. İstanbul halkı korku içinde ve acılar çekerek altı yıl Iustinianos'un zulümlerine katlandı.

İmparatorluk 711-717 yılları arasında saray ihtilâlleri ve anarşi içinde çırpınıp durdu. Bu arada İstanbul depremler ve yangınlar yüzünden tekrar tekrar harap

oldu. Emevîler Bizans'ın bu durumundan yararlanarak yeniden İstanbul'u kuşattı. Halife Süleyman b. Abdülmelik'in kardeşi Mesleme tarafından kuşatılan başşehir 717'de tahta çıkan III. Leon'un gayretiyle, özellikle Grek ateşi ve şehir surlarının dayanıklılığı sayesinde bu tehlikeyi de atlattı. Ayrıca Anadolu'da kazanılan başarılarla müslümanların devleti tehdit eden hücumları durduruldu. 726'da İmparator III. Leon'un bir emirnâmesiyle başlayan "tasvir kırıcılık" (ikonoklasm) hareketinin asıl hedefi, aslında tasvir kültünü kendileri için bir sanayi haline getirmiş olan keşişlik müessesesinin kudret ve nüfuzunu kırmaktı. Ancak Leon'un sarayın kapısı üzerinde bulunan Îsâ tasvirini söktürmesiyle başlayan sokak kavgaları İstanbul'u kana buladığı gibi tasvir kırıcılık hareketi imparatorluğun birçok yerinde isyanların çıkmasına sebep oldu. İstanbul bu dönemde 26 Ekim 740 günü vuku bulan şiddetli depremden de büyük zarar gördü. Aya İrini Kilisesi ve birçok büyük bina kısmen veya tamamen yıkıldı. Şehir iki yıl sonra 742'de yeni bir depremle tekrar sarsıldı.

Tasvir kırıcılık hareketinin en şiddetli temsilcisi olan V. Konstantinos, tahta çıktığı yıl (741) iktidarı eniştesi Artabasdos'a kaptırdıysa da onu bertaraf ederek 743 Ekiminde başşehre girip yeniden tahtına oturmayı başardı. Bu taht kavgası sonunda İstanbul, İmparator Konstantinos'un intikam almak için yaptığı cezalandırma hareketine sahne oldu. Bulgarlar'ın kesin hezimetiyle son bulan savaştan (763) sonra halk İmparator V. Konstantinos'un muhteşem bir merasimle şehre girişine alkış tuttu ve bu zaferi Hipodrom'da yapılan büyük şenliklerle kutladı. 10 Şubat 754'te toplanan konsilden sonra tasvir kırıcılık hareketinin özellikle başşehirde en sert tedbirlerle uygulanması halkı perişan etti. İmparatorun merhametsiz tutumu sonucu pek çok kişi öldürüldü. Heykeller, mozaikler, resimler, el yazmalarındaki tezhipler, en kutsal emanetlere varıncaya kadar ibadete maddî dayanak olabilecek her şey yok edildi.

İstanbul, Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh'ın oğlu Hârûnürreşîd kumandasında gönderdiği orduların tehdidinden İmparatoriçe Irene'nin Hârûnürreşîd'le imzaladığı barış antlaşması sayesinde kurtuldu (782). Papalık ile de yeniden dostluk kuran imparatoriçe, tasvirlere ibadete dönüşü sağlamak amacıyla 31 Temmuz 786'da İstanbul'da Hagioi Apostoloi Kilisesi'nde bir genel konsil topladı. Ancak konsil ikonoklast kumandanlar tarafından dağıtıldı. Fakat Irene, bir yıl sonra (24 Eylül 787) İznik'te topladığı genel konsilde tasvir

kırıcılık hareketini mahkûm ettirdi. Konsilin İstanbul sarayında yapılan kapanış töreninde alınan kararlar Irene ve genç imparator tarafından da imzalandı (23 Ekim 787). İstanbul 17 Mart 780, 9 Şubat 790 ve Mayıs 796'da deprem felâketine uğradı.

31 Ekim 802'de İstanbul sarayındaki bir ihtilâl sonunda tahttan indirilen Irene'nin yerini onun maliye vekili I. Nikephoros aldı. Onun ölümünden sonra İstanbul 813 ve 814 yıllarında Bulgar Kralı Krum tarafından iki defa kuşatıldı. Başşehir, Krum'un birinci kuşatmasından surlarının sağlamlığı sayesinde kurtuldu. İkinci kuşatma sırasında da Krum ansızın ölünce kuşatma sona erdi.

İstanbul, 820 yılı Noel günü Ayasofya Kilisesi'ndeki âyin sırasında İmparator V. Leon'un öldürülmesiyle yeni bir cinayete tanık oldu. Onun yerine geçen II. Mikhail ile kurulan Amorion hânedanı döneminde tasvir kırıcılık hareketi tekrar güç kazandı. İlim ve sanat hayranı aydın bir kişi olup İslâm kültürünün de etkisinde kalan İmparator Theophilos, Bağdat saraylarının resimlerini getirterek İstanbul'da Bryas (bugünkü Küçükyalı) mevkiinde Abbâsî saraylarının benzeri bir saray yaptırdı ve eşsiz güzellikteki bu sarayda yaşamayı tercih etti. Theophilos'un ölümüyle tasvir kırıcılık hareketi kesin olarak son bulunca bu akımın doğurduğu dinî kargaşadan kurtulan imparatorlukta büyük bir kültürel ilerleme dönemi başladı. İstanbul sarayında yeniden açılan yüksek okul fikir ve sanat merkezi oldu, bunu siyasî ve askerî yükselme ve güçlenme devri takip etti.

Theophilos'un ölümünden sonra tahta çıkan oğlu III. Mikhail döneminde Ruslar ilk defa gemilerle Karadeniz'den gelip şehri kuşattılar (860). Halkı dehşete düşüren bu saldırıdan İstanbul, patlayan bir fırtına sonunda Rus gemilerinin parçalanıp mahvolması sayesinde kurtuldu. Yine bu dönemde başşehir 862 ve 866 yıllarında vuku bulan şiddetli iki depremin tahribatına uğradı.

Makedonya hânedanının kurucusu olan I. Basileios zamanında arka arkaya İstanbul'da toplanan dinî meclislerden ve 869-870'teki VIII. Genel Konsil'den sonra Roma kilisesiyle ilişkiler daha ılımlı hale dönüştü. İstanbul, 9 Ocak 869 tarihinde başlayan ve kırk gün devam eden depremle harap oldu. Basileios zamanında başlatılan kanunların yeniden

düzenlenmesi çalışmaları VI. Leon devrinde tamamlandı ve imparatorluğun uzun yıllar kullanacağı kanun koleksiyonu Basilika adıyla yayımlandı. VI. Leon döneminde devlet idare sistemi ve bürokrasi düzeni mükemmel bir seviyeye ulaştı. Devletin merkeziyetçi karakteri şehir hayatına ve ekonomisine damgasını vurdu. Başşehrin bütün ekonomik hayatı "eparkhos"un (vali, belediye başkanı) kontrolü altındaydı. Ticaret ve sanat erbabı loncalar halinde organize edilmişti. 912 ilkbaharında İstanbul, Ayasofya Kilisesi'nin yakınındaki mumcu dükkânlarında çıkan bir yangın tehlikesine mâruz kaldı. 913'te Bulgar Hükümdarı Symeon'un Bizans tacını elde etmek amacıyla İstanbul surları önüne gelmesi üzerine hükümet ağır tâvizler vererek onunla anlaşmak yoluna gitti. İstanbul sarayına davet edilen Symeon, İmparator Konstantinos ve patrik Nikolaos tarafından törenle karşılandı. Kendisine Bulgarlar'ın Basileios'u unvanı verilmek suretiyle barış sağlandı. 924 yılında İstanbul Symeon tarafından tekrar kuşatıldıysa da İmparator I. Romanos'un siyasî maharetiyle bu tehlikeyi de atlattı. 931 yılı yazında Konstantinos Forumu (bugünkü Çemberlitaş semti) yakınında mumcu ve derici dükkânlarında çıkan yangın geniş bir alana yayıldı ve şehirde büyük tahribata sebep oldu. İstanbul 941 Haziranında Ruslar'ın âni bir saldırısına uğradı. Ioannes Kurkuas etkili bir taarruzla Ruslar'ı geri çekilmeye zorlarken bizans donanması da Rus gemilerini Grek ateşiyle yakıp tahrip etti.

Siyaset ve devlet idaresinden ziyade ilim ve sanata ilgi duyan VII. Konstantinos döneminde kültür alanında büyük gelişmeler oldu. Onun imparatorluk idaresiyle ilgili olarak kaleme aldığı De Administrando imperi adlı eserinde Bizans'a komşu Türkler hakkında çok değerli bilgiler mevcuttur. De Caerimoniis adlı kitabından da İstanbul'da saray muhafızı olarak görev yapan Ferganalı Türkler'in bulunduğu anlaşılmaktadır. İnşa edilen çok sayıda bina ve anıtlarla İstanbul daha da güzelleşti. Sınırlarda sağlanan güvenlikle uzun yıllardan beri düşman tehdidinden kurtulmuş olan İstanbul halkı 948'de vuku bulan bir deprem dışında huzur içinde yaşamını sürdürdü. Bu dönemde yabancı saraylarla sıkı bir münasebete girilerek komşu Arap devletlerine, Endülüs Emevî halifelerinden III. Abdurrahman'ın Kurtuba'daki (Cordoba) sarayına ve Roma-Germen İmparatoru I. Otto'ya elçi heyetleri gönderildi. Bundan başka kısa süre önce Hıristiyanlığı

kabul etmiş olan Kiev-Rus Kraliçesi Olga 957 yılı sonbaharında İstanbul'a geldi. Bizans-Rus münasebetlerinde yeni bir dönem açan bu ziyaret Bizans kilisesinin Rusya içindeki gelişmesini hızlandırdı.

10 Aralık 969'da İstanbul, Nikephoros'un bir saray suikastına kurban gitmesine tanık oldu. II. Basileios, 988'de âsi Bardas Phokas'ın İstanbul'u ele geçirmek üzere Üsküdar'a kadar ilerleyişi karşısında çok zor duruma düştü ve Kiev Hükümdarı Vladimir'den yardım istemek zorunda kaldı. Basileios, Vladimir'in gönderdiği 6000 Rus askeri sayesinde başarıya ulaştı. Bizans'ın hizmetinde kalan bu Rus birliğine sonraki yıllarda Normanlar, Franklar ve başka yabancılar da katıldı. 26 Ekim 989'da meydana gelen korkunç deprem sadece başşehirde değil başta İzmit olmak üzere Orta Anadolu ve Trakya'da da büyük zararlara sebep oldu. Ayasofya'nın batı kubbesi çöktü.

II. Basileios döneminde İstanbul güçlü ticaret hayatı, iyi idare edilen kurumları ve kültür alanında sürdürdüğü gelişmesiyle Ortaçağ'ın en büyük ve en pırıltılı şehri haline geldi. 1010 yılı Ocak ve Mart ayları arasında yaşanan depremde birçok kilise yıkıldı. II. Basileios'un yeteneksiz halefleri otuz yıl içinde imparatorluğu çöküşe sürüklediler. Halk 1037, 1038, 1041, 1042 yıllarında arka arkaya vuku bulan depremlerin acısını ve 6 Ağustos 1040'ta limandaki bütün gemileri yakıp kül eden yangın felâketini de yaşadı (Kedrenos, II, 529). İmparatoriçe Zoe'nin, evlât edinip tahta çıkardığı V. Mikhail tarafından iktidardan uzaklaştırılarak bir manastıra hapsedilmesi üzerine başşehirde meydana gelen korkunç ayaklanma (Psellos, s. 81-90), Zoe'nin kız kardeşi Theodora ile birlikte tahta çıkarılması ve Ayasofya'ya sığınan V. Mikhail'in yakalanıp gözlerine mil çekilmesiyle son buldu (20 Nisan 1042).

İmparator IX. Konstantinos zamanında yüzyıllardan beri süregelen Roma-İstanbul kiliseleri arasındaki anlaşmazlık kesin bir ayrılığa dönüştü (1054). Devlet yönetimindeki başarısızlığına rağmen IX. Konstantinos'un 1045'te hukuk ve felsefe yüksek okullarının kuruluşuna ön ayak olması eğitim açısından büyük bir gelişmenin başlangıcı oldu. Devletin ihtiyaç duyduğu yüksek düzeyde memurlar bu okullarda yetişmeye başladı. İlim ve öğrenimdeki gelişme kütüphanelerin de çoğalmasını sağladı. Saray, manastır ve okulların zengin kütüphaneleri Batı'dan ve Doğu'dan gelen pek

çok yabancının ilgisini çekmekteydi.

1057 yılında askerî darbe ile Anadolu'da imparatorluğunu ilân eden Isaakios Komnenos kötü gidişe son verecek bir kurtarıcı gibi sevinçle karşılandı. Fakat Sivil Asalet Partisi'nin hilesiyle iki yıl sonra tahttan uzaklaştırıldı. Şehir 1064 Eylülünde yeni bir depremle sarsıldı. Malazgirt Muharebesi'nde yenilen ve esir düşen IV. Romanos Diogenes İstanbul'daki saray ihtilâliyle tacını ve hayatını kaybetti (1072). Anadolu Selçuklu ailesinden Kutalmış oğlu Süleyman Şah, İznik'in hâkimiyetini eline geçirip Anadolu'da ilk Türk devletini kurdu (1078). Böylece Türkler Boğaziçi kıyılarına kadar ilerleyerek doğrudan İstanbul'u tehdide başladılar. Bizans'ı düştüğü bu durumdan genç kumandan Aleksios Komnenos kurtardı. Askerî asalet sınıfı tarafından imparator ilân edilen Aleksios'un birlikleri 1 Nisan 1081 günü İstanbul'a girdi. Başşehir üç gün boyunca her türlü kargaşa ve yağma olayına mâruz kaldı. Aynı yıl İstanbul yeni bir depremle sarsıldı (Glykas, s. 15 vd., 620).

Peçenekler, İzmir Beyi Çaka ile anlaşarak 1090-1091 kışında İstanbul'u denizden ve karadan kuşattılar. Aleksios Peçenekler'e karşı Kumanlar'la anlaştı ve 29 Nisan 1091'de Peçenekler'i dağıttı. 1096 yılında Haçlı orduları İstanbul'a geldi. Halk dilleri ayrı, inançları farklı ve görünüşleri dehşet saçan Batılı barbar ordularının İstanbul surları önünde konakladığı sürece korku içinde yaşadı. Halkı ile aynı korkuyu paylaşmakta olan Aleksios, her şeye rağmen Haçlı reisleriyle anlaşmalar yaparak onlardan yararlanma imkânını buldu, Haçlı ordularının Anadolu'ya geçmesini sağladı. Haçlılar tarafından kuşatılan Anadolu Selçuklu Devleti'nin başşehri İznik Bizans'a teslim edildi (19 Haziran 1097).

Kudüs'ün 1099'da Haçlılar tarafından zaptı Avrupa'da büyük bir heyecan ve coşkuyla karşılandı. Kısa süre sonra yeniden büyük bir sefer girişimi başlatıldı. İstanbul, 1101 yılının ilk yarısında Batılı orduların yarattığı zorlukları yeniden yaşadı. II. Ioannes Komnenos'un tahta çıkışı sırasında (1118) İstanbul sarayında hânedan mensuplarını da ikiye ayıran karışıklıklar yaşandı. Sonunda aslen Türk olan büyük başkumandanı (megas domestikos) Aksukhos'un (krş. Demirkent, TTK Belleten, LX/227 [1996], s. 59-72) sayesinde II. Ioannes duruma hâkim oldu.

Urfa’nın Atabeg İmâmüddin Zengî tarafından fethi üzerine (24 Aralık 1144) Bizans’ın desteğine ihtiyacı olduğunu anlayan Antakya Prinkepsi Raymond, İmparator Manuel’den af dilemek ve onunla anlaşmak için 1145 yılında İstanbul’a geldi. Urfa’nın fethi Avrupa’yı da sarsmıştı. Fransız ve Alman krallarının kumandasında yeni bir Haçlı seferi düzenlendi. İmparator Manuel, 1147 sonbaharında İstanbul önüne ulaşan Haçlılar’ın bu teşebbüsüne karışmayıp onlarla iyi ilişkiler içinde olmaya çalıştı.

İmparator Manuel ile barış antlaşması imzalayan II. Kılıcarslan İstanbul’a giderek üç ay misafir kaldı (1162). Esasen Bizans ile Selçuklular’ın Anadolu’da yüzyıllarca süren hâkimiyet mücadelesine rağmen iki komşu millet arasında kurulan ilişki sadece düşmanca duygular içinde hapsolup kalmamıştı. Aksine bu ilişki, İstanbul ile Konya arasında hoşgörüye dayalı bir kültür alışverişinin doğmasını ve kesintisiz sürüp gitmesini sağlamıştı. Böylece XI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle Komnenoslar döneminde İstanbul’un kozmopolit hayatında Selçuklu yaşayışının kültür ve sanatının etkileri açıkça görülmektedir. Çeşitli alanlardaki

bu etkilenmenin çok güzel bir örneğini Selçuklu mimari tarzını, resim ve süsleme sanatını yansıtan Büyük Saray kompleksi içinde imparatorluk taht salonunun hemen batısında inşa edilmiş olan müstakil bir bina aksettirir.

Nûreddin Mahmud Zengî’nin gücü karşısında Bizans ile ilişkilerini kuvvetlendirmek isteyen Kudüs Kralı Amaury 1171 ilkbaharında İstanbul’a gelerek Manuel’i ziyaret etti ve onun desteğini kazandı. Manuel’in ölümüyle küçük oğlu Aleksios’a niyâbet eden dul imparatoriçe Maria’nın hâkimiyeti Latinler’e duyulan nefret yüzünden İstanbul’da hiç benimsenmedi. Nihayet imparatoriçeye karşı 1182’de tertip edilen isyanla İstanbul halkı bir taraftan Latinler’i öldürürken bir taraftan da Manuel’in kuzeni Andronikos Komnenos’u tahta çıkardı (1183). Andronikos’un saltanatı, yeniden disiplini sağlamak için başvurduğu sert tedbirler yüzünden facialar, suikastlar, komplolar ve ayaklanmalar içinde geçti.

Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin Kudüs krallık ordusunu imha ederek kazandığı Hittîn Savaşı (4 Temmuz 1187) ve arkasından Kudüs’ü fethi (2 Ekim 1187) üzerine düzenlenen III. Haçlı Seferi sırasında karayolunu takiple Bizans arazisinden geçen Alman İmparatoru Friedrich Barbarossa’nın Bizans’a

karşı sergilediği düşmanca tutum ve davranış imparatorluk için yeni sıkıntılara sebep oldu.

Bizans bu dönemde iç ve dış mücadelelerle tükenirken Batılı devletler Bizans'a saldırmak için bekledikleri fırsatı IV. Haçlı Seferi'nde yakaladı. Amcası III. Aleksios Angelos'a karşı Bizans tahtını yeniden ele geçirmek isteyen Aleksios'un yardım çağrısı üzerine Boniface de Montferrat kumandasındaki Haçlı donanması İstanbul'a geldi (24 Haziran 1203). Galata'nın alınmasından sonra Haliç'e girişi kapatan zinciri parçalayıp gemilerini Haliç'e sokan Haçlılar 17 Temmuz günü şehre girdiler ve II. Isaakios'u bu defa oğlu Aleksios ile (IV.) birlikte tahta çıkardılar. Ancak yeni hükümdarlar vaadlerini yerine getiremeyince Haçlılar ile ilişkiler gerginleşti. Bu arada İstanbul içinde dolaşan Haçlılar halkı son derece öfkelendirmekteydi. Haçlılar'ın 17 Temmuz ve 18 Ağustos'ta çıkardıkları yangınlar şehrin büyük bir bölümünü kül etti. Bunlara karşı duyulan öfke ve nefret ocak ayında bir ayaklanmaya dönüştü. Halk Haçlılar'la iş birliği yapan hükümdarlarını öldürdü. Bunun üzerine Haçlılar şehri zaptettiler (13 Nisan 1204). İstanbul, Büyük Saray'a gelip yerleşen Venedik "doge"u Enrico Dandolo ve Haçlı kontlarının izniyle günlerce yağmalanıp tahrip edildi. Olayın görgü tanığı Batılı yazarlar bile Haçlılar'ın vahşet ve çılgınlığından dehşete düşmüşler, bu vahşet yüzünden duydukları utancı kaleme aldıkları eserlerinde belli etmişlerdir. 900 yıl boyunca hıristiyan dünyasının merkezi olan İstanbul bu yağma sonunda bütün ihtişamını, zenginliğini, sanat eserlerini, bir daha yerine gelmeyecek şekilde kaybetti. Bütün kiliseler, manastırlar, saraylar ve kütüphaneler yağma edildi. Venedikliler, İstanbul'un kültür ve sanat eserlerini toplayıp kendi şehirlerini süslemek üzere alıp götürürken Haçlılar taşıyabilecekleri eşya dışında her şeyi tahrip ettiler. Batılılar sadece yağma ve tahriple de yetinmediler; erkek kadın, yaşlı çocuk demeden katliamlar yaptılar. Bu yağma, tecavüz ve katliam sonunda "şehirler kraliçesi" İstanbul Avrupalı barbarların ayakları altında mahvolup gitti.

Avrupalılar daha sonra İstanbul'da bir Latin imparatorluğu kurdular ve imparatorluk arazisini aralarında bölüştüler. Devletin başına Baudouin de Flandre getirildi. Ancak Batılılar İstanbul'u zaptetmekle bütün imparatorluğu ele geçirmiş olmadılar. Aradan daha iki yıl geçmeden Haçlılar tarafından işgal edilmemiş imparatorluk topraklarında Trabzon,

Epiros ve İznik'te Bizans'ın uzantısı olan üç bağımsız devletçik kuruldu.

Elli yedi yıl süren mücadeleden sonra 25 Temmuz 1261'de Haliç kıyısındaki Latin mahallesini yakan İznik birlikleri şehirdeki Batı hâkimiyetine son vermeyi başardı. Bizans'ın son hânedanının kurucusu olan VIII. Mikhail Palaiologos 15 Ağustos'ta Ayasofya'da taç giyerek imparator ilân edildi. İmparatorluk başşehri İstanbul Latin hâkimiyeti devrinde bütün zenginliğini kaybetmiş, yabancıların sayısı artmış, nüfus 50-75.000 kişiye düşmüştü. VIII. Mikhail büyük bir gayretle Bizans'ı yeniden canlandırmaya çalıştı. Onun ölümünden sonra yerini alan oğlu II. Andronikos ve onu takip eden imparatorlar devrinde İstanbul iç karışıklıklar ve isyanlar içine sürüklendi. Ayrıca 1291, 1303, 1308, 1351,1434 yıllarındaki yangın felâketleriyle 1296, 1323, 1331, 1346 ve 1354'teki depremler yüzünden harap oldu. Bu dönemde İstanbul halkı, Anadolu'da Osmanlı Türkleri'nin ve Balkanlar'da Sırplar'ın tehdidini artık kapısında hissetmeye başladı. İstanbul taht kavgalarına sahne olurken Sırp ve Osmanlı devletleri arasında sıkışıp kalan Bizans varlığını sürdürebilmek için bu devletlerin desteğine muhtaç hale düştü. Bizans her ne kadar Türkler'in yardımı ile Sırp tehlikesinden kurtulduysa da Sırplar'a karşı savaşmak için Avrupa topraklarına geçmiş olan Türkler'in bundan sonra Trakya'da sistemli şekilde ilerleyişlerini durduramadı. Batı'dan yardım elde etmeye çalışan İmparator V. Ioannes, papanın isteğine uyarak Katolikliği kabul edip İstanbul ve Roma kiliselerinin birleştirilmesine bile razı oldu. Fakat İstanbul kilisesi ve halkı buna şiddetle karşı çıkınca anlaşma gerçekleşmedi. Türkler'in 1371'de Sırplar'a karşı kazandığı savaş Bizans için tam bir darbe oldu. Balkanlar'daki topraklarının hemen tamamını kaybeden Bizans, Bulgar Çarlığı ile birlikte artık Türkler'e bağımlı bir devlet haline geldi. Arazisi gittikçe küçülen ve Türkler karşısında askerî ve malî hiçbir gücü kalmamış olan Bizans sonunda İstanbul surlarının çevrelediği bir şehir devleti haline dönüştü.

Osmanlı ordusu ilk defa 1359 yılında İstanbul surlarının önünde göründüğünde halk büyük bir paniğe kapıldı. İstanbul hem bundan hem de 1391, 1400 yıllarında I. Bayezid ve 1422 yılında II. Murad tarafından gerçekleştirilen Osmanlı kuşatmalarından kurtuldu. XI. Konstantinos da kendisinden önceki imparatorlar gibi kiliselerin birleştirilmesi konusunu son umut olarak ele aldı ve böylece Avrupa'dan yardım sağlamaya çalıştı.

Papanın elçisi İstanbul'a gelerek 12 Aralık 1452'de Ayasofya'da kilise birliğini ilân etti ve ilk defa Roma usulünde âyin yaptı. Ancak bu durum Bizans halkında büyük infial yarattı ve Roma'ya bağlanmaktansa Türk hâkimiyetini kabule taraftar olanların sayısı arttı. II. Mehmed 29 Mayıs 1453'te İstanbul'u fethederek Bizans hâkimiyetine son verdi.

BİBLİYOGRAFYA

Strabon, Strabonis Geographica (nşr. A. Meineke), Leipzig 1909-13, VII, 320; Tacitus, Annales, XII, 62-63; The Annals of Tacitus (trc. J. Jackson), Cambridge-Massachusetts-London 1937, III, 407; A. Marcellinus, The Later Roman Empire: A. D. 354-378 (trc. W. Hamilton), New York 1986, s. 126 vd.; Sozomenos, Historia ec-clesiastica, Patrologia Graeca (ed. J. Migne), Paris 1864, LXVII, 7, 14; Prokopios, İstanbul'da Iustinianus Döneminde Yapılar (trc. Erendiz Özbayoğlu), İstanbul 1994; Theophanes Continuatus, Chronographia, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae (nşr. I. Bekker), Bonn 1838, s. 420; M. Psellos, Mikhail Psellos'un Khronographia'sı (trc. Işın Demirkent), Ankara 1992, s. 81-90; ayrıca bk. İndeks; G. Kedrenos, Historia, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae (nşr. I. Bekker), Bonn 1839, II, 313, 529; M. Glykas, Annales, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae (nşr. I. Bekker), Bonn 1836, s. 15 vd., 620; I. Kinnamos, Epitome Rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis Gestarum, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae (nşr. A. Meineke), Bonn 1836, s. 35, 38, 67 vd., 106 vd., 186 vd., 204 vd.; Ioannes Kinnamos'un Historia'sı (trc. Işın Demirkent), Ankara 2001, bk. İndeks; N. Khoniates, Historia: Die Kreuzfahrer Erobern Konstantinopel, Byzantinische Geschichtschreiber (trc. F. Grabler), Graz 1958, IX, 161-230; a.mlf., a.e.: Historia Ioannes ve Manuel Komnenos Devirleri (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1995, bk. İndeks; G. Pakhymeres, De Michaele et Andronico Palaeologis, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae (nşr. I. Bekker), Bonn 1835, s. 310 vd.; J. Burkhardt, Die Zeit Constantins des grossen, München 1982 (1853), s. 370; J. B. Bury, A History of the Later Roman Empire, London 1889, I, 61-78, 123-136, 227-233, 351 vd.; II, 145 vd., 207-226, 258-273, 408-424, 480 vd.; F. Chalandon, Essai sur le règne

d’Alexis I. Comnène (1081-1118), Paris 1900, s. 51-135, 155-189; a.mlf., Les Comnène: Jean Comnène (1118-1143) et Manuel Comnène (1143-1180), Paris 1912, s. 110-154, 184-193, 257 vd., 275 vd., 296 vd., 308, 498 vd., 509 vd.; R. Janin, Constantinople byzantine, Paris 1964, bk. İndeks; D. T. Rice, Constantinople: Byzantium-Istanbul, London 1965, bk. İndeks; T. T. Rice, Everyday Life in Byzantium, New York 1967; D. M. Nicol, The Last Centuries of Byzantium, London 1972, s. 45-95, 99-112, 159 vd., 191 vd., 310 vd., 357-436; P. Speck, Die Kaiserliche Universität von Konstantinopel, München 1974; Semavi Eyice, “Tarih İçinde İstanbul ve Şehrin Gelişmesi”, TTK Atatürk Konferansları VII: 1975, Ankara 1980, s. 89-182; a.mlf., “Haçlı Seferi ile Gelen Batılılar’ın Gördükleri İstanbul”, Dünya Kenti İstanbul, İstanbul, ts. (Tarih Vakfı), s. 12-21; a.mlf., “İstanbul’da Abbâsi Saraylarının Benzeri Olarak Yapılan Bir Bizans Sarayı: Bryas Sarayı”, TTK Belleten, XXIII/89 (1959), s. 79-99; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1981, bk. İndeks; M. Angold, The Byzantine Empire 1025-1204, London 1984, s. 94 vd., 106 vd., 109 vd., 155-159, 186, 190-194, 263-295; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, I, 52-54, 135-149; II, 15-25, 174 vd., 183, 194 vd., 222-228, 237, 296, 326, 345, 382 vd., 389 vd.; III, 38 vd., 95-116; Azra Erhat, Mitoloji Sözlüğü, İstanbul 1989, s. 187; Işın Demirkent, “14. Yüzyıla Kadar Balkan Yarımadasında Bizans Hâkimiyeti”, Birinci Kosova Zaferi’nin 600. Yıldönümü Sempozyumu, Ankara 1992, s. 1-11; a.mlf., Haçlı Seferleri, İstanbul 1997, s. 15, 21-27, 104 vd., 167-181; a.mlf., “Türk Yaşamının Bizans’a Etkilerinden Birkaç Örnek”, Tarih Boyunca Türklerde Ev ve Aile Semineri (25-26 Mayıs 1998) Bildirileri, İstanbul 2000, s. 145-154; a.mlf., “Bizans Kaynaklarına Göre IV.-XI. Yüzyıllarda İstanbul ve Çevresinde Depremler”, Tarih Boyunca Anadolu’da Doğal Âfetler ve Deprem (22-23 Mayıs 2000): Bildiriler, İstanbul 2001, s. 51-65; a.mlf., “1071 Malazgirt Savaşına Kadar Bizans’ın Askerî ve Siyasî Durumu”, TD, sy. 33 (1982), s. 133-146; a.mlf., “Komnenos Hanedanı’nın Büyük Başkumandanı: Türk Asıllı Ioannes Aksukhos”, TTK Belleten, LX/227 (1996), s. 59-72; a.mlf., “1082-1302 Yılları Arasında Bizans-Venedik İlişkilerine Kısa Bir Bakış”, TD, sy. 36 (2001), s. 137-154; K. N. Ciggaar, Western Travellers to Constantinople. The West and Byzantium, 962-1204, Leiden 1996, s. 45-77; Kâzım Çeçen, Roma Suyollarının En Uzunu, İstanbul 1996, s. 20-41, 122-127, 214-222; Oğuz Tekin, “Başlangıçtan Bizans İmparatorluğu’nun Sonuna Kadar Byzantion / Constantinopolis’te Sikke Basımı”, Dünya Kenti

İstanbul, İstanbul, ts. (Tarih Vakfı), s. 60-67; Ayla Ödekan, “Kentlerin Kraliçesi Konstantinopolis”, a.e., s. 108-130; G. Downey, “Earthquakes at Constantinople and Vicinity, A.D. 342-1454”, Speculum, XXX, Cambridge 1955, s. 596-600; Hakkı Dursun Yıldız, “İstanbul’un Müslümanlar Tarafından Muhasaraları”, Lâle, I, İstanbul 1982, s. 27-32; A. Decei, “İstanbul”, İA, V/2, s. 1142-1171; İbrahim Kafesoğlu, “İstanbul”, a.e., s. 1173-1180; M. Tayyib Gökbilgin, “İstanbul”, a.e., s. 1180-1185; DBİst.A, I-VIII.

Işın Demirkent

İstanbul’un Fethi.

XIV. yüzyıl başlarında küçük bir beylik olarak Bizans sınır boylarında kurulan Osmanlı Devleti’nin İstanbul’a ilgisi kuruluş devrinin ilk yıllarında başladı. Orhan Bey ve I. Murad dönemlerinde Osmanlı askerleri Bizans’ın pâyitahtı önünde göründülerse de bu ciddi bir saldırı veya kuşatma değil daha ziyade karşılıklı ittifaklar dolayısıyla gerçekleşmişti. İlk ciddi muhasara teşebbüsü Yıldırım Bayezid tarafından yapıldı. Bir süredir sıkı bir şekilde abluka altına alınmış olan şehir 1395’te kuşatıldı; fakat bu sırada Haçlı kuvvetlerinin Balkanlar’a girdiği haber alınınca muhasara kaldırıldı. Niğbolu zaferinden sonra İstanbul’un zaptını kolaylaştırmak için Boğaz’da Anadolu yakasında müstahkem bir kale yaptırıldı ve bu havale kalesi sayesinde şehirdeki faaliyetler izlendi. Bayezid, âni ve sıkı bir kuşatma yerine abluka siyaseti takip ederek büyük ihtimalle Bizans’ı bunaltmak ve zayıf bir anını yakalamak istiyordu; bu yolu tercih etmesinde hiç şüphesiz doğuda ve batıda meydana gelmesi muhtemel birtakım olumsuz gelişmelerin etkisi önemli rol oynamıştı. Abluka döneminde zaman zaman askerî faaliyete girişilmişse de çeşitli dış tehditler fethi engellemiş, 1400 yılı baharında başlayan ve giderek şiddetlenen muhasara da Timur’un Anadolu’ya girmesi üzerine sona ermişti. 1402’deki bozgunun ardından baş gösteren karışıklık devresinde (Fetret devri) Bizans İmparatoru Manuel Palaiologos dikkatli bir siyaset izleyerek Bizans’ın bir süre daha dayanmasını sağladı. II. Murad’ın 15 Haziran 1422’deki muhasara

teşebbüsü ise bir bakıma amcası Düzmece Mustafa Çelebi isyanıyla ilgiliydi. 1422 kışında Mustafa'yı yenerek bertaraf eden II. Murad İstanbul üzerine yürüdü ve şehri sıkı bir şekilde kuşattı. Bizans kaynaklarına göre kuşatma bütün kara surları boyunca gerçekleşmişti. Ağustos ayındaki genel hücum şehirde büyük bir telâşa yol açmış; ancak bu arada Murad'ın küçük kardeşi olup Karaman, Germiyan ve Candaroğulları tarafından desteklenen Mustafa'nın isyanı, Bursa'ya yürüyerek burayı kuşatması İstanbul muhasarasının sona erdirilmesiyle neticelenmişti.

II. Mehmed ikinci defa ve kati şekilde tahta cülûs ettiğinde tek hedefi artık iyice gücünü kaybetmiş olan Bizans'ın başşehri oldu. Daha şehzadeliğinde ve tahta ilk çıktığı yıllarda etrafındakilerin de telkiniyle kuşatma için gerekli planlamaları yapmıştı; böyle bir fethi, devletin geleceğinin teminatı ve kurmak istediği cihanşümul siyasetin dayanağı olarak görüyordu. Öte yandan jeopolitik olarak Rumeli ve Anadolu topraklarının ortasında irtibatı daima engelleyen bir konumda bulunması sebebiyle buranın zaptı öncelik kazanmaktaydı. Coğrafî ve siyasî gereklilik yanında böyle bir fethin mânevî bakımdan

yankı uyandıracağı da hesaplanmıştı. İstanbul'un fetih müjdesini bildiren İslâmî gelenek, Konstantiniye'nin fâtihi olma sıfatı dolayısıyla bunu gerçekleştirecek sultana büyük bir mânevî güç sağlayacaktı. Devletin imparatorluk sürecine girebilmesi de buna bağlıydı; zira düşünülen iç reformları uygulayabilmek için böyle bir mânevî sıfata büyük ihtiyaç duyulmaktaydı.

İstanbul'un kuşatma hazırlıkları oldukça uzun sürdü. Öncelikle böyle bir harekâtı kolaylaştıracak ve Boğaz'ı kontrol altında tutacak olan bir hisar daha yapılması planlandı. 1452 Nisanında Rumeli yakasında Boğaz'ın en dar yerinde yeni bir hisarın inşasına başlandı. Hatta bu inşaat sırasında Osmanlı askerleriyle yerli halk arasında çıkan bir olay savaş ilânının zâhirî bir sebebi sayılacaktı. Boğaz'dan gelip geçen gemilerin kontrol altına alınmasını sağlayan hisarın yapımı Ağustos 1452'de tamamlandı ve hemen ardından bizzat II. Mehmed, 50.000 kişilik bir kuvvetle ansızın şehir surları önüne giderek incelemelerde bulundu. Üç gün süren bu keşiften sonra geri dönüldü. Bu faaliyetler dolayısıyla Bizans İmparatoru Konstantinos Palaiologos şehrin ciddi bir tehdit altında bulunduğunu anlamış, Boğaz'dan

geçmeye çalışan iki Venedik gemisinin tutulması ve diğerlerinin engellenmesi de Avrupa'da II. Mehmed'in niyetinin kesin biçimde anlaşılmasına yol açmıştı. Venedikliler Osmanlı limanlarında ticaret yapmaktaydılar, ayrıca Bizans imparatoru da onlarla yaptığı ticarî anlaşmaları yenilemişti. Fakat sayıca az da olsa bazı Venedikliler İstanbul'un Türkler'in eline geçmesinde ticarî menfaat görmekteydiler. Hatta Bizans'ın kendi kaderine terkedilmesi konusu ortaya atıldığında Venedik Senatosu'ndaki oylamada yedi kabul oyu çıkmıştı; diğer yetmiş dört kişi şehrin müdafaasına yardım edilmesini istemişti. Ancak o sırada Venedik savaş hali içinde bulunduğundan yapabileceği pek fazla bir şey yoktu; donanması kendi kolonilerini korumakla uğraşıyordu. Venedik'in çaresizliği Ceneviz için de geçerliydi; Galata'da kolonisi bulunan Cenevizliler'in de önemli problemleri vardı. Papa, 1452'de taç giymek için Roma'ya gelen İmparator III. Frederic'e baskı yaparak Osmanlı padişahına sert bir ultimatom gönderttiyse de Bizans'a yardım konusundaki çabaları netice vermedi. Aynı şekilde Bizans imparatoru da yardım konusunda olumlu bir cevap alamamıştı. Son bir gayretle papaya başvurarak Ortodoks kilisesini Vatikan ile birleştirmeye hazır olduğunu bildirdi. Papanın 1452 Mayısında küçük bir Napoli askerî birliğinin eşliğinde yola çıkan temsilcileri 6 Ekim'de İstanbul'a ulaştıklarında saray ve halk tarafından sevinçle karşılandılar. Fakat birleşme için kurulan komitelerde şiddetli tartışmalar cereyan etti; bu arada Osmanlılar'ın kuşatma hazırlıkları bir an önce yardım teminini gerektirdiği için tartışmalar yatıştırıldı ve kiliselerin birleştirildiği ilân edildi. Halk ve din adamlarıyla bazı önde gelen askerler buna sessiz kalırlarken alınan kararı destekleyen kesimler de şehir tehlikeyi atlattıktan sonra bu konunun tekrar gözden geçirilebileceği ümidini taşıyordu.

Bizans'ta bu gelişmeler olurken II. Mehmed de kuşatma hazırlıklarını hızla sürdürmekteydi. Ancak bu hazırlıklar, mevcut maddî kaynakların sonuna kadar zorlanmış olmasından dolayı geniş çaplı bir sosyal huzursuzluğa yol açmıştı. Dış siyasette verilen tâvizler, içeride yeni vergiler devlet adamlarını endişelendirdiği gibi halkı da etkiliyordu. Bir bakıma bütün her şey masrafları karşılayacağı ümit edilen fethe bağlanmıştı. II. Mehmed'in tahta çıktıktan sonra yerinde bıraktığı, fakat vaktiyle tahttan indirilmesinde oynadığı rolden ötürü iyi hisler beslemediği Vezîriâzam Çandarlı Halil Paşa ise yeniçerilere dayanan iktidarının verdiği güçle Bizans'a karşı dostluk

siyaseti izlenmesi gerektiğini savunuyordu. Onun en büyük endişesi Avrupa’da oluşması muhtemel olan yeni ittifaklardı. Zira II. Murad döneminde bu ittifaklar karşısında yaşanan zor anlara yakından şahit olmuştu. Çandarlı’nın bu tavrına rağmen II. Mehmed onu görevde tutarak diplomasideki maharetinden faydalanmak, Balkanlar’daki yeni tehdit ve oluşumları onun vasıtasıyla engellemek istiyordu. Gerçekten de Çandarlı Halil Paşa bu dikkat çekici diplomatik misyonu başarıyla yerine getirdi. İstanbul’un kuşatma hazırlıklarının askerî cephesini II. Mehmed ve yakın adamları olan Şehâbeddin, Sarıca ve Zağanos Mehmed paşalar ekibi yürütmekteydi.

İstanbul surları bazı yerlerde çifte duvarla çevrili olmakla birlikte devrin şartlarına uygun bir şekilde modernleştirilmemişti. Azametli görünüşüyle kuşatmaya gelenler üzerinde yıldırıcı bir etki bırakan ve uzunluğu 22 kilometreye yaklaşan bu surlar, gerek çok uzun olması gerekse Bizans’ın içinde bulunduğu maddî sıkıntılar yüzünden uzun zamandır iyi bir onarım görmemişti. Fakat yine de aşılması zor bir engel durumundaydı. Haliç kıyısındaki surlar 5,5 km. uzunluğunda olup Ayvansaray’dan Sarayburnu bölgesine kadar geliyor ve buradan Marmara kıyısını takip ederek Yedikule’ye (8 km.) uzanıyordu. Bu bölümde surlar tek sıra halindeydi, bazı yerlerde dik olarak doğrudan denize iniyordu. Kara surları boyunca içleri deniz suyu ile dolu hendekler vardı. Haliç girişi ise zincirle kapatılabiliyor, içeride Bizans ve İtalyan gemileri barınıyordu.

II. Mehmed’in bizzat planladığı kuşatma yeni bir teknik anlayış çerçevesinde gerçekleşti. Onun kuşatma taktikleriyle ilgili kitaplar okuduğu ve planlar üzerinde çalıştığı rivayet edilir. Sur boyunun uzun olması, kalabalık bir orduyla yapılacak muhasarada müdafiler bakımından bir dezavantajdı; fakat surların kalınlığı ve yüksekliği daha kolay savunma imkânı verebilmekteydi. Yine de sayıca fazla olmayan Bizans askerlerine çok iş düşecekti. II. Mehmed’in bu durumu tahmin ettiği ve planlarını da ona göre yaptığı anlaşılmaktadır. Muhtemelen daha önceki tecrübelerin ışığı altında uzun sürecek bir abluka hareketinin faydalı olmayacağı ve Avrupa’dan gelebilecek askerî ve maddî yardımlara gereken zamanı kazandıracağı hesaplanmış, bir an önce şehrin ele geçirilmesi hedeflenmişti. Öte yandan kılıç gücüyle alınan bir şehrin statüsünün İslâmî geleneğe göre farklı olduğu ve padişaha tam tasarruf hakkı doğduğu da düşünülmüştü.

Nitekim muhtelif kaynaklarda İstanbul'un fethinin gazâ geleneğinin bir tezahürü olduğu, buranın memleketin ortasında oluşu yüzünden devletin istikbali için mutlaka alınmasının gerektiği fikrinde olan II. Mehmed'in kılıç yoluyla kazanılan başarının bütün İslâm dünyası ve tebaası nazarında kendisine daha fazla şan ve şöhret kazandıracağını hesaba kattığı ima edilmektedir.

Devrin kaynaklarında kuşatmaya katılan Osmanlı kuvvetlerinin görülmemiş derecede kalabalık olduğu yazılıdır. Bu kabil ifadeler bazı Osmanlı kaynaklarında da yer alır. Rakamlar 100.000-300.000 arasında değişmektedir. Fakat kuşatmaya katılan asker sayısının 100.000 civarında veya bundan biraz daha fazla olduğu söylenebilir. Bunun dörtte birini yeniçeri ve kapıkulları teşkil etmekteydi. Osmanlı ordusunda bilhassa toprak altında tünel kazan (lağımcı) grup arasında 300 kadar Sırp madencinin bulunduğu, ayrıca Alman, Bohemyalı, Macar ustaların görev yaptığı belirtilir. Silâh ve teçhizat yönünden çok kuvvetli olan orduda asıl gücü

Anadolu ve Rumeli tımarlı askerleri teşkil etmekteydi. Muharebelerde en etkili rolü, piyade askerleri olan kapıkulu ve özellikle ön saflarda çarpışan azebler oynamışlardır. Orduda ayrıca çeşitli yörelerden gelmiş gönüllüler ve başı bozukların yanında içlerinde devrin büyük mutasavvıflarının da bulunduğu tekke şeyhleriyle dervişler de vardı ve bunlar askere mânevî açıdan cesaret veriyorlardı. Padişah üzerinde büyük bir mânevî nüfuza sahip Akşemseddin, Molla Gürânî, Molla Hüsrev gibi tanınmış âlimler hem onu hem de kumandanları mânevî bakımdan destekliyorlardı. Özellikle Akşemseddin'in muhalif kesimlere karşı dinî açıdan böyle bir fethin gerekliliğini savunduğu ve bu yolda II. Mehmed ve yanındakileri kuvvetle desteklediği, bu sebeple de sonradan fethin mânevî mimarlarından biri olarak anıldığı bilinmektedir.

Çağdaş Bizans ve Latin kaynakları şehirde askerî güç olarak 5000 dolayında bir kuvvet bulunduğunu, müdafaaya katılan bazı yardımcı birliklerle bu sayının 8-9000 dolaylarına çıktığını yazar. Ayrıca sivil halk da savunma sırasında surların tamirinde, teçhizat ve malzeme temininde önemli rol oynamıştı. Nitekim Dolfin, şehirde çok sayıda Rum'un bulunmasına rağmen kılıç kullanabilenlerin az olduğunu, bunların da silâh

kullanmada usta olmadıklarını, fakat surlar üzerinde ellerinden geleni yaptıklarını belirterek sivil şehir halkının savunmada etkili rol oynadığını ima eder (Fatih ve İstanbul, I/1, s. 35). Müdafiler, askerî güçleri az olmakla beraber savunma üstünlüğü sebebiyle kalabalık Osmanlı ordusuna bir süre karşı koyabilecek durumdaydılar. Şüphesiz dışarıdan yardım almaksızın uzun müddet dayanabilmeleri imkânsızdı. Bu sırada şehirde 30.000 dolayında sivil nüfusun bulunduğu tahmin edilmektedir. Savunmaya Venedikliler, Cenevizliler ve diğer bazı yabancı güçler de katılmıştır. Bizans kuvvetleri bizzat imparator tarafından seçilen savunma mevzilerine yerleşmişlerdi. İmparator, en iyi birliklerini yanına alarak Topkapı ve Edirnekapı arasında karargâh kurdu, Ocak 1453'te yanındaki 400'ü Cenevizli 700 adamıyla gönüllü olarak Bizans'a yardıma gelen ve şehir savunmalarında ün yapmış olan Cenevizli savaşçı Giustiniani sağ cenahında mevzilenmişti. Daha sonra onun kumanda ettiği Cenevizliler imparatoru takviye için merkeze kaydırıldı. Venedik balyosu Minotta ve yardımcıları Tekfur Sarayı savunmasıyla görevlendirilmişlerdi. Bu kesimde daha önce mevcut olup dolmuş olan hendek de savunma tedbirleri alınırken yeniden kazılmıştı. Şehrin belli başlı kapılarından dördünün muhafazası Venedik ve Cenevizliler'in talebi üzerine dört Venedikli kumandana verildi. Eğrikapı ile (Kaligaria) Haliç'teki Xyloporta arasını yaşlı kumandan Teodor Caristino koruyacaktı. Sakızlı piskopos Leonardo ve Langosco kardeşler ise bu bölgedeki hendeğin arkasında mevzilenmişlerdi. İmparatorun sol tarafında Ceneviz birliklerine kumanda eden Cattaneo ile Silivrikapı bölgesinin korunmasıyla görevli Theophilos Palaeologos yer alıyordu. Marmara sahillerinden Yaldızlıkapı'ya (Altınkapı) kadar olan bölümü Venedikli Filippo Contarini korumaktaydı. Cenevizli Manuel de Yaldızlıkapı'yı muhafaza ile görevlendirilmişti. Onun solunda deniz yönünde Demetrios Kantakuzenos bulunuyordu. 2 Nisan günü Venedikli Bartolomeo Soligo Haliç'e zincir gererek girişi kapattı. Sarayburnu'na gelmeden bugünkü Sirkeci civarında Saint Eugenius Kulesi'yle Tophane'de Mumhâne burnunun bulunduğu Galata surları arasına çekilen zincir hattının gerisinde Bizans ve İtalyan gemileri sıralanmıştı.

Marmara sahillerinde surlar daha az askerle korunuyordu. Langa Limanı, Bizans'ta yaşayan Şehzade Orhan ve yanındaki ücretli küçük Türk birliği tarafından savunulmaktaydı. Hipodrom'un altındaki kıyı şeridinde Katalanlar mevzilenmişti. Papanın temsilcisi olarak Bizans'ta bulunan ve

dinî birleşme görüşmelerine katılan Kardinal Isidore 200 kişiyle Sarayburnu'na (Acropolis Burnu) yerleşmiş, Haliç kıyılarında Ayvansaray-Fener hattından Sarayburnu'na kadar Gabriel Trevisano, Haliç Limanı sahilleri (Ayakapı'ya kadar olan bölge) Grandük Lukas Notharas kuvvetlerince koruma altına alınmış, kaptan Alvisio Diedo donanma kumandanlığını üstlenmişti. Ayrıca şehir içindeki bazı stratejik bölgelere ihtiyat kuvvetleri yerleştirilmişti. Müdafilerin yeterli sayıda ok, mancınık ve mızrakları yanında birkaç topları da vardı. Zorzi Dolfin, müdafilerin sayıca az olmakla birlikte etkili savunma araçlarının olduğunu, yeteri kadar topun da bulunduğunu belirtirken Kritovulos belde halkının çok kuvvetli olmadığını, hatta şehrin kurtarıcısı olarak görülen deniz cephesinden de nefesinin kesildiğini, İtalya'dan gelmesi beklenen yardımın geciktiğini yazar. Gerçekten de deniz tarafının pek başarılı olmasa da Osmanlı donanmasınca çevrilmiş olması, kuşatmanın kaderinde etkili rol oynamıştır.

Osmanlı ordularının öncüleri 2 Nisan'da surlar önünde göründü ve bunlarla Bizanslılar arasında küçük çaplı bir savaş meydana geldi. Ancak bunları büyük bir Osmanlı ordusunun takip etmekte olduğunu gören Bizans askerleri derhal geri çekilerek şehrin kapılarını kapattılar, hendekler üzerindeki köprüleri yıktılar ve savunma hazırlıklarına son şekli verdiler. Aynı gün surların önüne gelen II. Mehmed, 5 Nisan'da Lycos (Bayrampaşa) vadisinin sol tarafındaki tepenin (Maltepe) üzerinde otağını kurdu, daha sonra birliklerini biraz daha öne alarak cephe oluşturdu. Ayrıca Marmara sahillerinden Haliç'e kadar uzanan sahil surlarını da deniz yönünden teftiş ettirdi, askerî birliklerini önceden

hazırladığı plana göre yerleştirdi. Zağanos Mehmed Paşa, Beyoğlu ile Kasımpaşa sırtlarına yerleşen ordunun bir bölümüyle Ceneviz kolonisi durumunda bulunan Galata'dan Kâğıthane'ye kadarki kuzey kıyılarını ve kara surlarının başladığı güney sahillerini baskı altında tutmakla görevliydi. Hasköy ile karadaki surlar arasında bir de köprü kurulması kararlaştırılmıştı. Rumeli Beylerbeyi Karaca Paşa sol tarafta, Haliç'ten itibaren Tekfur Sarayı'nın bulunduğu bölgeyi ve Eğrikapı'ya kadarki kara surlarını kuşatmakla görevlendirildi. Bu cephede büyük toplar da bulunuyordu ve bunların hedefi, saray kesimindeki tek sıra duvar ve burçların Theodosian surlarıyla birleştiği yeri vurmaktı. Anadolu Beylerbeyi İshak Paşa ile Mahmud Paşa, Topkapı'dan Yaldızlıkapı'ya ve

Marmara sahilindeki Mermerkule'ye kadar uzanan kısma yerleşmişti. Merkezde Edirnekapı-Topkapı hattında bizzat padişah ve vezîriâzam bulunuyordu. Burası surların en zayıf olarak düşünüldüğü kesimdi ve ordunun en seçkin askerleri bu cephede mevzilenmiş, ağır toplar ve büyük top bu surların karşısına konulmuştu. Baltaoğlu Süleyman Bey idaresindeki Osmanlı donanması Marmara kıyıları boyunca dolaşıyor ve herhangi bir yabancı geminin geçmesine engel oluyordu. Bir başka hedef de Haliç ağzına gerilen zinciri zorlamak ve buraya girebilmekti. Zağanos Mehmed Paşa'nın kalabalık askerlerinin bulunduğu mevki hesaba katılırsa başlangıçta II. Mehmed'in zayıf ve savunması güç olan Haliç surlarını baskı altında tutmak, buradan şehre girmek düşüncesinde olduğu anlaşılır. Hatta herhangi bir başarısızlık karşısında muhtemelen donanmayı karadan Haliç'e indirme planları ve hazırlıklar da önceden yapılmıştır.

Surların önündeki Osmanlı birliklerinin en etkili silâhı topları olmuştur. Top ateşinin etkili şekilde kullanıldığı bu kuşatma sırasında devrin kaynaklarına göre bataryalar dikkatle yerleştirilmiş, muhasara boyunca ihtiyaç duyuldukça sık sık yerleri değiştirilmiştir. Kritovulos'a göre Osmanlı topları Edirnekapı, Tekfur Sarayı, Bayrampaşa deresi-Topkapı ve Eğrikapı arasındaki surlar önünde üç tabya halinde yerleştirilmişti. Bazı Bizanslı ve İtalyan müellifler de topçu gücünü her birinde dört büyük topun bulunduğu on dört batarya (bazılarına göre dokuz batarya) olarak belirtir. Muhasara hazırlık faaliyetlerinin tamamlandığı 6 Nisan'da II. Mehmed İslâmî geleneklere uygun şekilde imparatordan şehrin teslimini istediyse de bu teklif kabul edilmedi. Aslında bunun bir formaliteden ibaret olduğu her iki tarafça da biliniyordu. Bazı araştırmacılar 6 Nisan'da, bazıları ise 12 Nisan'da büyük topun ateşlenmesiyle fiilî mücadelenin başladığını yazar.

Top atışlarıyla dövülen sur duvarlarında yer yer gedikler açıldıysa da bunlar müdafiler tarafından derhal tamir edildi. Bu arada Baltaoğlu Süleyman Bey idaresindeki Osmanlı donanması Haliç'e doğru hareket etmişti. Müdafaaya şahit olan Venedikli Barbaro'ya göre 11 Nisan'da Türk topları zayıf sayılan surların önüne çekilmiş ve dört ayrı mevkiye yerleştirilmişti. Kadırga, kalyon ve küçük teknelerden müteşekkil 145 parçalık Türk donanması 12 Nisan'da Beşiktaş-Kabataş önlerinde toplanmış bulunuyordu. Mükemmel şekilde teçhiz edilmiş olanlar on iki kadırga ile yetmiş seksen kalyondu. 12-18 Nisan arasında top ateşi dışında herhangi bir ciddi hücum

gerçekleştirilmedi. 18 Nisan'da toplarla tahrip edilen Bayrampaşa deresi yönünde dış surlara yönelik olarak girişilen ilk hücum Guistiniani'nin etkili savunmasıyla sonuçsuz kaldı. Barbaro bu ilk hücumda Türk kayıplarını 200 olarak gösterir. 20 Nisan'da ise İstanbul'a iâşe ve yardım getiren üç Ceneviz gemisi, Çanakkale Boğazı girişinde yanlarına katılan bir Bizans nakliye gemisiyle birlikte İstanbul önlerinde gözüktü. Osmanlı donanması bunları durdurmak üzere harekete geçti ve Yenikapı önlerinde karşıladı. Şiddetli lodos kürekli Osmanlı gemilerinin manevra yapmasını önlüyordu. Yüksek bordolu Ceneviz gemileri kolaylıkla kuşatmayı yarıp Haliç'e girmeyi başardı. Bu başarısızlık kuşatmayı sürdüren ordunun da mâneviyatını kırdı. Denizdeki mücadeleyi damlara çıkmış Bizans halkının ve Zeytinburnu kıyılarından bizzat II. Mehmed'in de seyrettiği rivayet edilir. Bu başarısızlık sadece asker üzerinde değil ulemâ ve kumandanlar arasında da huzursuzluğa yol açmıştı. Nitekim Akşemseddin, gönderdiği bir mektubunda padişahı açık bir şekilde "hükmünü yürütmekten âciz" olmakla suçlayarak derhal gereken tedbirlerin alınmasını istemişti. İlk hücumun ve ardından denizdeki başarısızlığının verdiği hislerle Bizans'ın barış teklifi yeniden müzakere edildi, kuşatmanın kaldırılmasına taraftar olanların başında yer alan Vezîriâzam Çandarlı Halil Paşa teklifin kabul edilmesini desteklerken Akşemseddin, Zağanos Mehmed Paşa, Molla Gürânî gibi önde gelen ulemâ ve askerler buna şiddetle karşı çıkarak muhasaranın sürdürülmesi gerektiğini savundular. Akşemseddin'in mektubunun bu hararetli tartışmalar sırasında yazıldığı kabul edilecek olursa bu durumda II. Mehmed'in tereddüt içinde bulunduğu, ancak gerek Akşemseddin'in ikazları gerekse yakını olan paşaların ısrarları sonucu kuşatmayı sürdürme kararı aldığı söylenebilir.

Bu karardan sonra başarısızlığın izlerini silecek ve askerin mâneviyatını yeniden takviye edecek tedbirler alınmaya çalışıldı. Kara surlarının uzun süre dayanacağı hesaplandığından daha zayıf olan Haliç surlarını baskı altına almak için muhtemelen önceden düşünülmüş ve hatta hazırlıkları da önemli ölçüde tamamlamış olan, donanmaya ait bir kısım gemilerin karadan çekilerek Haliç'e indirilmesi planı devreye girdi. Gemileri karadan çekerek denize indirme işinin birden olmadığı, bunun için önceden uzun süren hazırlıkların yapıldığı, hatta gerek insan gücü gerekse makineler (Tursun Bey'de "cerr-i eskāl") vasıtasıyla kızaklar üzerinden çekilen gemilerin

birkaç gün süren bu işlemler sonrasında Kasımpaşa sırtlarında birbiri peşi sıra dizildiği ve gece ansızın

Haliç’e indirildiği sanılmaktadır. Zira gemilerin bir gecede bu kadar yolu katederek çekilmesi ve Haliç’e indirilmesi pek mümkün görünmemektedir. Bir başka tartışma noktası, sayıları altmış yetmiş olarak verilen bu gemilerin hangi güzergâhtan çekildiği konusudur. Bazı araştırmacılar, Tophane Limanı’ndan Humbaracıbaşı Yokuşu’nu takip ederek Asmalı Mescid’den Tepebaşı yoluyla Kasımpaşa’ya indirildiğini belirtirken bazıları, 2-3 kilometrelik bu arazinin inişli çıkışlı oluşunu hesaba katarak o sıralarda denizin içeri doğru girdiği bir koy durumunda bulunan Dolmabahçe’den veya Beşiktaş’tan itibaren daha düz, inişi ve yokuşu az olan Harbiye yoluyla Kasımpaşa’ya veya daha geride Eyüp tarafının karşısına indirildiği üzerinde dururlar. Ayrıca bu sonuncu hat Zağanos Mehmed Paşa’nın kuvvetlerinin gerisinde kaldığından yapılan işlemlerden Galata Cenevizlileri’nin ve Bizans’ın haberi olmadığı, ilk hat kullanıldıysa bundan Galata’daki koloninin haberdar olmamasının düşünülemeyeceği de ifade edilmektedir. Muasır ve muahhar Osmanlı kaynaklarında ortak olan husus, gemilerin “Galata üstünden, Galata ardından, Galata Kal‘ası’nın üst yanından, Galata ensesinden” çekilerek Kasımpaşa’ya veya Eyüp tarafının karşısına indirilmiş olmasıdır.

21 Nisan’ı 22 Nisan’a bağlayan gece muhtemelen önceden çekilerek sıra sıra hazırlanan gemiler birbiri peşi sıra Haliç’e indirildi. İrili ufaklı altmış yetmiş kadar geminin Haliç’te ansızın görülmesi önceki başarısızlıkları örttüğü gibi askerin mâneviyatı üzerinde de etkili oldu, buna karşılık Bizans’ta büyük bir şaşkınlık ve hayal kırıklığına yol açtı. Şehrin müdafaasına katılan tarihçiler bu hadiseden duyulan şaşkınlığı açık bir dille belirtirler. Barbaro’ya göre gemiler Haliç’e inince özellikle burada bulunan İtalyan gemiciler büyük bir korkuya kapılmışlar, buradaki donanma ile Marmara’da Haliç ağzındaki donanmanın birlikte hareket ederek kendi gemilerini yakacağından endişe etmeye başlamışlardı. Bu sebeple Haliç’teki Osmanlı donanmasını yakma teşebbüsünde bulunulduysa da bundan bir sonuç alınamadı. Ayrıca Zağanos Mehmed Paşa’nın Kasımpaşa ve Okmeydanı sırtlarındaki topçuları, Bizans ve İtalyan gemilerinin Osmanlı gemilerine saldırısını önleyici atışlar yapıyordu. Hatta Bizans filosundan iki gemi top ateşiyle batırılmıştı. Haliç’teki donanma kuşatmanın gidişinde çok

etkili bir rol oynayamadı; bununla beraber surlara yakın yerde kurulan ve karşıdan karşıya geçişi temin eden, dolayısıyla Haliç'in kuzey sırtlarındaki Osmanlı ordusuyla kara surlarını muhasara eden kuvvetler arasındaki irtibatı sağlayan köprünün korunması işini üstlenmiş, ayrıca karşı tarafa geçişlerde gemilerden çok istifade edilmişti.

Kara surları cephesinde ise Bayrampaşa deresi üzerindeki surlara 6 Mayıs'ta yapılan umumi hücumla muhasara yeniden şiddetlenmişti. 12 Mayıs'ta Tekfur Sarayı ile Edirnekapı arasına hücum edildi. Edirnekapı-Eğrikapı surları yoğun top atışlarıyla iyice çökertildi, buraya yapılan hücum pek şiddetli olduysa da bir netice alınamadı. 16 Mayıs'ta yer altından büyük bir tünel kazıldı, surların altından geçirilerek şehir içine kadar uzatıldı; fakat Bizanslılar'ca keşfedilen bu tünel karşı taraftan kazılan bir başka tünel vasıtasıyla çökertildi. 18 Mayıs'ta ise büyük ebatlarda inşa edilen yürüyen kule ile surlara yapılan hücum da başarısızlıkla sonuçlandı, kule yakılarak imha edildi. Ancak Barbaro'ya göre kuleyle ordugâh arasında üzeri derilerle kaplı bir yol yapılmış ve Osmanlı askerleri hiçbir kayıp vermeksizin surların önüne kadar rahat bir şekilde ilerleyebilmişlerdi. İçeride bulunan askerler de sur önündeki hendeği doldurarak yığdıkları toprağı surlar boyunca yükseltmişler ve bu da şehrin düşüşünde rol oynamıştı (Kostantiniyye Muhâsarası Ruznâmesi, s. 56-57). Ayrıca Haliç'te dubalar üzerindeki köprü icap ettiği takdirde çekilerek sur kapılarına doğru bir yol oluşturacak şekilde yapılmıştı.

Daha sonraki günlerde top atışları bütün şiddetiyle sürdürüldü. Özellikle şehir içine düşen gülleler ve çıkan ses şehirdeki korku ve panik havasını arttırıyordu. Birbiri ardınca kazılan tüneller ise müdafiler tarafından bulunup çökertiliyordu. Fakat gerek halk gerekse askerler dayanma sınırlarının sonuna gelmişlerdi, yedi haftadır süren kuşatma ümitleri yok ediyor, yardım beklentisini giderek zayıflatıyordu. 23 Mayıs'ta II. Mehmed, İsfendiyar oğlu İsmâil Bey'i Bizans'a elçi olarak gönderip şehrin teslim edilmesini, halkın canına ve malına dokunulmayacağını, imparatora da Mora despotluğunun verileceğini, isteyenlerin arzu ettikleri yere gitmelerine müsaade edileceğini bildirmişse de teklif kabul görmedi; yalnız kuşatma kaldırılırsa eskisi gibi tâbiiyetin kabul edilebileceği ve haraç verilebileceği cevabı alındı.

Bundan sonraki iki üç gün boyunca son bir genel hücum için büyük hazırlıklar yapıldı. Son saldırıyı gerçekleştirmek üzere gerekli planlar tamamlandı. Zağanos Mehmed Paşa Haliç surlarına yüklenecek, Karaca Paşa sağ yanında merkez cepheden Haliç surlarına kadar olan bölgeye, İshak ve Mahmud paşalar merkezden Marmara sahillerine uzanan kesime, padişahın bulunduğu merkez kuvvetleri Bayrampaşa deresi üzerindeki surlara saldıracaktı ve bu son hücumun ağırlık merkezi de Topkapı ile Edirnekapı arası olacaktı. Bu hazırlıklar Bizans'tan haber alınınca Guistiniani, Notaras emrindeki topların Osmanlı merkez kuvvetlerinin bulunduğu kesime kaydırılmasını üstlendi. Fakat Notaras saldırıyı Haliç surlarına beklediğinden buna karşı çıktı; imparatorun emriyle toplar Guistiniani'nin istediği yere gönderildi. Bu arada şehir içinde mâneviyat bozukluğu had safhaya varmakla birlikte aradaki türlü çekişmelere son verilerek toplu bir savunma için çalışmaya başlanmıştı. Rum, İtalyan, Ortodoks ve Katolik ahali bir arada dinî törenler icra ederek beraberliklerini gösteriyor, Ayasofya'da toplananlar ve özellikle din adamları Vatikan'la birleşme sağlanmış gibi bir görüntü içerisinde yanyana dinî törenlere katılıyordu. İmparator ise düzenlediği toplantılarla son hazırlıkları ve müdafaa planını belirlemiş, bunun ardından kumandanlara dış surlardaki yerlerini almalarını emretmiş ve iç surların kapılarını bunların arkasından kapattırmıştı. 28 Mayıs'ı 29 Mayıs'a bağlayan gece şenlikler yapan ve etrafı mum donanmasıyla aydınlatan Osmanlı ordusu, gece yarısına doğru surların etrafını gündüz gibi aydınlatan ve Bizans halkına dehşet veren bu ışıkları birden bire söndürerek son hazırlıklarını tamamladı.

Bizans'ın düşüşü ile neticelenen son saldırı 29 Mayıs Salı günü sabaha karşı gerçekleşti. Bu hücum bir yerden değil bütün cephelerden birden başlatılmıştı. Donanma Samatya'ya kadar olan Marmara surlarını abluka altına alıp yer yer azeb askerlerini karaya çıkartarak hücuma kaldırırken Edirnekapı ile Topkapı arasındaki kesimde Bayrampaşa vadisi boyunca yıkılmış ve yer yer tamire çalışılmış surlara büyük bir kuvvetle saldırıldı. Birbiri ardınca yapılan üç hücuma Barbaro'ya göre kalabalık birlikler katılmış, top ateşi ortalığı duman içinde bırakarak mücadeleyi daha zor hale getirmişti. Gün doğmadan bir saat evvel büyük top harekete geçirilerek, tamir edilmeye çalışılmış olan yıkık

surlara ateşe başlamış ve bazı sur duvarlarını yerle bir ederek hücumu kolaylaştırmıştır. Nitekim bunun ardından 300 Türk askeri ikinci surları aşarak içeri girmiş, burada cereyan eden savaşta arkadan zamanında destek sağlanmadığı için bunlar geri püskürtülmüşlerdi. Fakat hemen ardından büyük bir kuvvet içeri girerek ikinci surları aşmıştı. Barbaro bunların 70.000 kişi olduğunu yazar (a.g.e., s. 66-67); fakat bu rakamın abartıldığı açıktır. Bu şiddetli savaş sırasında Guistiniani yaralandı ve hemen kendi gemisine taşındı; Bizans halkı arasında şehrin düştüğü ve askerlerin içeri girdiği şâyiası yayıldı. Halk panik halinde gemilere binebilmek için Haliç Limanı'na inmeye başladı. Topkapı gediğine saldıran kuvvetlerle Edirnekapı ile Canbazhânekapı (Kerkoporta) arasındaki yıkıntılara saldıran kuvvetler iki sur arasında bir süre çarpıştıktan sonra birleşerek Edirnekapı'daki müdafileri çevirmişler, aynı anda üç noktada onları dağıtarak şehre girmeyi başarmışlardır.

Guistiniani'den boşalan yeri doldurmak için gelen ve bizzat çarpışmaya katılan İmparator Kostantinos aldığı yaraların tesiriyle burada hayatını kaybetmiştir. İmparatorun yakın adamlarından olup muhasarayı anlatan Francis, Hasan adlı bir yeniçerinin surun bu yıkık bölgesinde cesaretle tepeye çıktığını, Bizans askerlerini kaçırdığını, yanına otuz kadar yeniçerinin ulaştığını, ardından birçoklarının surların üstüne çıktığını, buradaki savaş sırasında Hasan'ın bir taş isabetiyle yıkılıp vücuduna pek çok okun isabet ettiğini ve orada hayatını kaybettiğini, bununla beraber surlara çıkanların müdafaa hattını yardıklarını, adamlarıyla birlikte çarpışan imparatorun ise aldığı yaraların tesiriyle öldüğünü, Türkler'in Agios Romanos Kapısı (Topkapı) civarından içeri girdiklerini yazar (Şehir Düştü, s. 94-97). Aynı şekilde Barbaro da güneş doğarken Türkler'in San Romano Kapısı'ndan şehre girdiklerini, bu arada gün doğmadan bir saat evvel Türk donanmasının zincirin önüne geldiğini, Haliç'te bulunan Zağanos Mehmed Paşa kumandasındaki donanmanın Fener'e asker çıkardığını ve bunların şehre Türk bayrakları çekildikten sonra süratle içeri girdiklerini ifade eder (Kostantıniyye Muhâsarası Ruznâmesi, s. 68-69). Barbaro imparatorun ölüp ölmediği hakkında bir bilgi alınamadığını, ancak Türkler'in San Romano Kapısı'ndan içeri girdikleri sırada kendisini boğarak intihar etmiş olduğu yolunda haberler geldiğini yazar (a.g.e., s. 70). Kritovulos da buna benzer bir ifadeye yer vermiştir.

Muhasara sırasında İstanbul’da bulunmayan Dukas, elli kişilik bir grubun Bizans askerlerince “açık unutulan” bir kapıdan içeri dalıp surlara çıktığını ve müdafileri kaçırdığını, bu arada yalnız kalan imparatorun aldığı bir darbe ile yaralanıp düştüğünü, bu yoldan giren Türk askerlerinin sadece üç kayıp verdiklerini belirtir (Bizans Tarihi, s. 175-177). Ona göre müdafilerin kayıpları 2000 kadardır. Muhasarada bulunan Sakızlı Leonardo’dan ve diğer bazı eserlerden yararlanarak İstanbul’un fethi konusunu ele alan çağdaş Venedikli müelliflerden Zorzi Dolfin, Topkapı karşısına taşınmış olan büyük topun buradaki kuleyi yerle bir edip yıkıntılarının önündeki hendeği doldurduğunu ve buradan içeri girildiğini, bu civarda bulunan imparatorun o karışıklıkta ezilerek hayatını kaybetmiş olduğunu, 800 kadar Rum ve Latin’in de birbiri üstüne yığılarak öldüğünü yazar (Fatih ve İstanbul, I/1, s. 43, 48, 54). Bir Romen kaynağında ise surlara ilk çıkanların uzun boylu, korkunç görünüşlü beş Türk olduğu, ayrıca dev cüsseli çok cesur bir asker olan Mustafa Bey’in emrindeki Anadolu askerleriyle içeri girdiği ve bu beyin imparatorla savaştığı şeklinde efsanevî bir rivayete yer verilir (Iorga, XIII/49 [1949], s. 142-143). Burada imparatorun Yaldızlıkapı tarafına çekilip orada rastladığı Türk askerlerince öldürüldüğünün belirtilmesi, Osmanlılar’ın Topkapı gediğinden şehre girişleri sırasında imparatorun Yedikule’ye doğru çekildiğini belirten Kemalpaşazâde’nin verdiği bilgilere uygun düşmektedir. Kuşatmaya şahit olan Tursun Bey, yeniçerilerin arasına karışan bir grup azebin şehre girdikten sonra yeniçerilerden uzakta olmak için kimsenin bulunmadığı bir tarafa doğru yürüdüklerini, bu sırada gizlice deniz tarafına ulaşmak isteyen imparatora ve yanındakilere rast geldiklerini ve onun yaralı bir azebin üzerine yürümek isterken atının ayağının sürçmesi sonucu devrilip atın altında kaldığını ve yaralı azeb tarafından kim olduğu bilinmeksizin öldürüldüğünü belirtirken (Târîh-i Ebu’l-Feth, s. 58-59) Kemalpaşazâde önce Topkapı gediğinden surların aşıldığını, Yedikule tarafına kaçan imparatoru bir azebin kılıçla yaralayıp öldürdüğünü, ancak bu konuda pek çok rivayetin bulunduğunu yazar (Tevârih-i Âl-i Osmân, VII. Defter, s. 72). Ayrıca Guistiniani’nin yaralanmasından sonra bu kesimde içeri giren askerlerin surlar arasında mücadele ettiklerini, Silivrikapı civarından Anadolu askerlerinin, Edirnekapı civarından Rumeli askerinin surları aştıklarını ve gemilerle köprü kuran deniz askerlerinin de yine içeri girmeye başladıklarını söyler (a.g.e., s. 66 vd.). Bu arada surlara ilk çıkanlar hakkında herhangi bir bilgi vermeyen Osmanlı kaynakları içinde sadece Bihiştî, şehre ilk girenin

Rumeli beylerinden olan babası Süleyman Bey olduğunu ifade eder (Tevârîh-i Âl-i Osmân, vr. 158a).

İlgili kaynaklardaki bilgileri eleştiren Selahattin Tansel, şehre ilk defa Haliç tarafındaki daha zayıf surlardan girilmiş olabileceği, bunu duyan imparatorun Türkler'in şehre girdikleri Haliç'e doğru süratle hareket ettiği, bu sırada Zeyrek Yokuşu civarında azeblere rastlayarak hayatını kaybettiği üzerinde durur ve bu konuda Kemalpaşazâde'yi delil olarak gösterirse de (Osmanlı Kaynaklarına Göre Fatih Sultan Mehmed'in Siyasî ve Askerî Faaliyeti, s. 98-99) gerek Tursun Bey'in gerekse Kemalpaşazâde'nin ifadeleri burada öne sürülen bilgilerle uyuşmaz. Yine çeşitli kaynakları değerlendirerek İstanbul'un fethini konu alan bir eser yazan Steven Runciman, imparatorun yalvarmalarına rağmen yaralı haldeki Guistiniani'nin gemisine giderek savaş mevkiini terkettiğini, bu arada Türkler'in Kerkoporta'dan içeri girdikleri haberinin ulaştığını, imparatorun hemen buraya koştuğunu, fakat geç kaldığını, bu kargaşalıkta "açık bırakılan" kapıyı kapamanın mümkün olmadığını, içeri sel gibi akan Türk birliklerinin karşısında burayı müdafaa eden Bocchiardi'nin birliklerinin tutunamadığını, bunun üzerine çaresiz kalarak Bayrampaşa vadisindeki siperlere doğru uzaklaştığını, yanında bulunan yeğeni Theophilos Palaeologos ve yakın arkadaşı Ioannes Dalmata ile birlikte, Guistiniani'nin geçtiği küçük kapı civarında yeniçerilerle mücadele ettiğini savaşanların arasına katıldığını ve kendisinden bir daha haber alınamadığını belirtir (Kostantiniyye Düştü, s. 220-221).

Şehrin kılıç gücüyle fethedilmesi İslâmî teamüle göre yağmaya açık hale gelmesi demekti ve askerlerin üç gün yağma hakkı bulunuyordu. Şehrin içlerine doğru hemen hemen her taraftan akan Osmanlı askerleri birçok esir alarak Aksaray'da birleştiler ve Ayasofya'ya doğru ilerlediler. Bu arada şehirdeki yerli halkın bir kısmı ve İtalyanlar, Haliç'teki gemilere ulaşarak Marmara'ya açılmayı başardılar. Venedik gemileri, birkaç Ceneviz savaş gemisi ve dört beş kadar da Bizans kalyonu,

Osmanlı donanmasındaki askerlerin karaya çıkmasını fırsat bilerek zinciri kaldırıp kaçtılar. Osmanlı donanması daha sonra Haliç'e girecek ve ancak öğleye doğru limanı kontrol altına alabilecektir.

Şehre giren Osmanlı kuvvetleri bazı yapıları tahrip ederek yağmaya daldılarsa da akşama doğru her şey yatıştı. Artık Fâtih unvanına hak kazanan II. Mehmed'in şehre girişiyle ordu disiplin altına alındı. Şehirde ölü sayısı 4000 kadardı (a.g.e., s. 232). II. Mehmed, Ayasofya'ya giderek burada toplanmış olan halka ve din adamlarına güvenliklerinin sağlanacağı teminatını verdi; burayı camiye tahvil etti. Ardından imparatorun sarayına gitti. Bu arada çavuşlar şehre dağılarak askerleri topladılar. Binaların tahribi önlendiği gibi yağmaya da artık son verildi. II. Mehmed sükûneti sağladıktan sonra şehri terkedip karargâhına geri döndü. Ertesi gün esirler arasında yer alan önde gelen aileleri, kumandanları, yüksek devlet memurlarını kendi nezâreti altına aldı; birçoğunu fidyelerini bizzat ödeyerek serbest bıraktırdı. Notaras'ı karargâhına getirtti ve ona iltifatta bulundu, imparatorun âkıbetini sordu; ardından cesedi arattı. Bu arada Bizans'ta bulunan ve savaş sırasında hayatını kaybeden Osmanlı şehzadesi Orhan'ın naaşı tesbit edildi. Venedikliler'e ise Bizans'a nisbetle daha sert davranıldı. Bunun sebebi iki devlet arasındaki savaş halinin sürmesiydi. Venedik kolonisinin başında bulunan ve çarpışmalara katılmış olan balyos Minotto ile oğullarından biri ve ileri gelen yedi Venedikli idam edildi. Katalanlar'ın başındaki Pere Julia da beş altı kişiyle birlikte aynı âkıbete uğradı. Daha sonra Lukas Notaras da bazı telkinler sonucu idam edildi. Yaralı Guistiniani gemisiyle Sakız'a ulaştığında aldığı yaraların tesiriyle öldü. Fâtih Sultan Mehmed ise cuma günü yeniden şehre girerek ilk cuma namazını Ayasofya'da kıldı. Artık asayiş sağlanmış ve sıra yeni pâyitahtın imarına ve devlete yakışır bir hale getirilmesine gelmişti.

Runciman'a göre II. Mehmed şehrin harap olmaması için her şeyi yapmıştı. Haliç kıyısındaki ticaret merkezi, Blachernae'daki imparator sarayı ve çevresi, Hipodrom dolayındaki kilise, ev ve saraylarla Acropolis geniş çapta yıkıma uğramakla birlikte pek çok kiliseye dokunulmamıştı. Şehir mahalleleri açık alanlar ve bahçelerle birbirinden ayrılmış olduğundan Osmanlı askerleri şehre girdiğinde, mahalle halkı vakit kaybetmeksizin kapıları açıp teslim olmuş ve padişaha başvurmuş; bunun üzerine evlerine, kiliselerine dokunulmamış ve herhangi bir tecavüze karşı muhafızlar gönderilmişti. Runciman, kendi istekleriyle kapıları açan Petrion (Fener) semtindeki kiliseye bu sebeple dokunulmamış olduğunu, Marmara kıyısında Samatya, İmrahor ile Narlıkapı bölgelerinde de aynı durumun meydana geldiğini belirtir. Yine şehirdeki ikinci büyük ibadethâne olan

Hagioi Apostoloi (On İki Havari) Kilisesi'ne dokunulmamış olmasını da II. Mehmed'in özel emrine dayandırır (a.g.e., s. 236-239). Bu durum, anlaşma şartları ile teslim olma veya kapıları açmadan ziyade II. Mehmed'in pâyitaht yapmak istediği şehrin nüfus açısından desteklenmesi ve başşehire yakışır bir sosyal ve ekonomik yapıyı sağlama yolunda yerli ahaliyi yerinde tutma siyasetiyle yakından ilgili olmalıdır.

Fetih Sonrası İstanbul. Fetihten sonra imar hareketleriyle çehresi değişen ve yavaş yavaş bir Türk İslâm şehri hüviyetini kazanan İstanbul, tarihî yarımadanın dışına doğru taşmaya başlayarak zaman içerisinde bir imparatorluk merkezinin kozmopolit ve renkli hayatının hâkim olduğu, Avrupa ile Asya arasında Karadeniz'in kuzeyi ile Akdeniz'e açılan deniz ve karayollarının birleştiği, aynı zamanda farklı kültürlerin kaynaştığı bir büyük metropol haline geldi. Bütün bir imparatorluk zamanla İstanbul merkezli bir kültür ve sosyal yapının etkisi altına girdi. Özellikle XVI. yüzyıldan itibaren taşradaki şehir hayatında pâyitahtın mânevî ve kültürel baskısı sürekli hissedildi. Bu durum İstanbul'u bir cazibe merkezi haline getirdiği gibi ekonomik bakımdan da bütün dikkatler buraya yöneldi. XVI. yüzyıldan itibaren imparatorluğun yayılmış olduğu üç kıtanın bütün özelliklerini taşıyan İstanbul, kalabalık sivil nüfusu yanında saray ve görevlilerinin de sivil hayatı doğrudan etkilediği ve belki de bütünüyle saray ve çevresiyle özleştirilen bir şehir olarak anıldı. Hatta adı bile çok defa sadece bu hususiyeti aksettirecek şekilde değişti ve yaygınlaştı. Sarayda bulunan resmî tarihçilerin eserlerinde imparatorluk ile pâyitahtın bu şekilde birbiriyle bütünleştirildiği dikkati çeker. Onların eserlerinde bütün imparatorluğa şehir ve saray zâviyesinden bakış yaygın şekilde yer alır. Siyasî ve sosyal olaylar hep İstanbul merkezli olarak takdim edilir; hânedanla birleştirilmiş bir İstanbul tarihi verilir. Bu bakımdan fetihten sonra meydana gelen sosyal hadiselerle ilgili olarak kaynaklarda bol malzeme bulunmaktadır. Bu kaynaklardaki bilgilere bakıldığında genellikle hadiselerin devlet idarecileri, kapıkulu ve ulemâ üçgeni içinde anlatıldığı görülür; sivil halkın rolü de bu çerçevede geçer. Padişahların cülûsları, vefatları, haftanın belirli günlerinde çeşitli maksatlarla şehre inmeleri, yapılan teftişler, ileri gelen devlet adamlarının faaliyetleri, imar hareketleri, iâşe meseleleri, piyasa hareketliliği, yabancı elçilerin karşılanışı, ordunun sefere çıkış merasimleri, saray kaynaklı olup bütün halkı ilgilendiren şenlikler, tabii âfetler, kapıkulunun yer yer türlü bahanelerle çıkardığı

isyanlar belli başlı konuları ihtiva etmektedir.

Fetihten sonra başşehir olarak özel bir idarî statüye sahip olan ve Galata, Üsküdar, Eyüp ile organik bütünleşme sürecine giren bir kadılık olarak kazâî hususiyeti belirlenen sur içindeki, yani tarihî yarımadadaki İstanbul (nefs-i İstanbul) imparatorluğun dağılışına kadar bir iki hadise dışında ciddi bir dış tehlikeye mâruz kalmadı. Ancak zaman zaman Çanakkale Boğazı'nın tutulması, kuzeyden gelen Kazaklar'ın Boğaz'a kadar girmeleri, Celâlî isyanları dolayısıyla şehrin hinterlandının güvensizlik içinde kalması gibi olaylarla karşı karşıya kaldı. İstanbul en bâdireli devrini XVII. yüzyılın ilk yarısından itibaren yaşadı; II. Osman'ın katli hadiseleri ve IV. Murad dönemindeki karışıklıklar, Sultan İbrâhim ve IV. Mehmed devirlerindeki sosyal çalkantılar şehri sarstı; bu dönemlerde Girit seferi dolayısıyla Venedik donanmasının Çanakkale Boğazı'nı abluka altına almasının sıkıntılarını da çekti. 1651'deki esnaf ayaklanması şehrin tarihi için önemli bir hadiseydi. Bunun ardından 1656 yılındaki Çınar Vak'ası ve bunu takip eden olaylar şehirde görülmemiş ölçüde bir karışıklığa sebep oldu. Köprülüler devrinde sağlanan asayiş II. Viyana bozgunu sonrasında yeniden kaybedildi. Özellikle II. Mustafa'nın tahttan indirilmesiyle sonuçlanan Edirne Vak'ası (1703) İstanbul'u doğrudan etkiledi, asayişsizlik yüzünden şehirde birçok hadise meydana geldi. III. Ahmed'in tahttan indirilmesine yol açan Patrona Halil İsyanı yeni bir çehreye kavuşan, bilhassa Haliç kıyısı boyunca yeni köşkler, bahçelerle donatılan şehir için büyük bir yıkım oldu. Yaşanan büyük karışıklık sırasında sivil halk evlerine kapandı, bir bölümü de şehri terketti. I. Mahmud'un etkili faaliyetleriyle şehir yeniden huzura kavuştu. Uzun bir aradan sonra 1768'de başlayan savaşın olumsuz ortamı, kısa sürede İstanbul'u etkisi altına aldı. 1770'te Rus donanmasının

Ege'de görülmesi ve yeni bir abluka siyaseti, donanması yakılmış Osmanlı Devleti'nin pâyitahtını ilk defa doğrudan savunmasız bir hedef haline getirdi. III. Selim'in reformist faaliyetleri şehir için bazı yeni gelişmeleri de beraberinde getirdi ve Avrupa tarzında yeni askerî binaların inşa dönemi başlamış oldu. 20 Şubat 1807'de İstanbul önlerine gelen İngiliz donanması büyük bir heyecana yol açtıysa da gerekli savunma tedbirleri alınması üzerine bu donanma geri çekildi. Bunun hemen ardından ilk defa bir yabancı donanmanın toplarına doğrudan hedef olan şehirdeki büyük şaşkınlık ve saraya karşı duyulan güvensizlik, yeniçerilerin çıkardığı

Kabakçı Mustafa İsyanı'na müsait bir zemin hazırladı (1807). Alemdar Mustafa Paşa'nın Rumeli ordusunun İstanbul'a gelişi yeni hadiselerin başlangıcına sebep oldu. Paşanın çıkan bir isyan sonucu hayatını kaybetmesinin ardından uzun bir süre yeniçerilerin tahakkümü sürdü. Özellikle 1821'deki Mora isyanı üzerine doğrudan doğruya İstanbul'daki gayri müslim hıristiyan tebaaya karşı birçok istenmeyen hadise cereyan etti. Bunlar etkili tedbirlerle önlenmeye çalışıldı. II. Mahmud'un Yeniçeri Ocağı'nı kaldırması (1826) şehri bir savaş alanı haline çevirdi. Büyük bir yeniçeri kıyımı başlatıldı, uğranılan bütün başarısızlıkların ve felâketlerin faturası bu ocağa çıkartıldı.

II. Mahmud'un şeklî reformları İstanbul'un mistik Doğu havasına, buna uydurulmaya çalışılmış bir Batı tarzının katılmasına yol açtı; İstanbul sokakları yeni kıyafetli memur ve askerlerle tanıştı; klasik sivil müslüman profilinde bu tarihten itibaren bir değişme meydana geldi. Ruslar'ın 1828'de Edirne'yi geçip Kırklareli'ne ulaşmaları İstanbul'u karadan açık bir hedef haline getirdi ve büyük bir paniğe yol açtı. İstanbul'un muhafazası için bazı tedbirler alındıysa da yapılan anlaşma üzerine bu tehdit ortadan kalktı. Mısır'da Kavalalı Mehmed Ali Paşa isyanı, ilk defa bir yabancı devletin askerlerinin İstanbul'a gelişine sebep oldu. Osmanlı Devleti'ne yardım için gelen sekiz Rus gemisi Büyükdere açıklarında demirledi; askerler ise Hünkâr İskelesi civarında karaya çıkıp karargâh kurdular. Bu meselenin halledilmesinin ardından Ruslar İstanbul'dan ayrıldı (1832). II. Mahmud devrinde şehirde birçok beledî yeni uygulama gerçekleştirildi. Tanzimat'ın ilânı ve uygulanışı yine ilk defa İstanbul'da başladı. Böylece şehir XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı şehirlerine benzer bir fizikî yapılanmaya sahne olduğu gibi halkın yaşayış ve âdetlerine yeni yeni unsurlar girdi, Avrupa'ya daha da açık bir Doğu şehri olarak kozmopolit yapısı hayli renklendi. Şehrin klasik sivil yaşantısına yeni bir hayat tarzı eklendi ve bu ikisinin arasındaki farklılaşma, eskisinden daha açık bir şekil aldı. Bir taraftan muazzam saraylar inşa edilirken bir taraftan da bürokrasinin yerleşeceği yeni binaların yapımına ve yeni eğitim kurumlarının inşasına hız verildi. 1876'da çıkan ayaklanmalar Abdülaziz'in hal'i ile sonuçlandı. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nın olumsuz etkileri şehri derinden sarstı. Rus ordularının Yeşilköy'e kadar gelmesi, 24 Şubat 1878'de başkumandanlık karargâhının Yeşilköy'de kurulması halk arasında büyük bir telâşa yol açtı. İstanbul tarihinde ilk ciddi tehlike denilebilecek bu

karargâhın tesisiyle şehir yabancı işgale açık hale geldi. Ancak yapılan anlaşma ile bu panik havası yatıştırıldı. İstanbul 1895'te de ilk defa geniş katılımlı bir gayri müslim topluluğun nümayişine sahne oldu. Ermeni grupları Bâbıâli'ye yürüdüler; ayrıca Ermeniler'le müslüman halk arasında çatışmalar meydana geldi. Ertesi yıl ikinci defa Ermeniler'in çıkardığı hadiseler şehri sarstı ve karşılıklı kıtal hareketlerine zorlukla engel olunabildi.

Balkan savaşları pâyitahtı yeniden yabancı bir tehditle karşı karşıya bıraktı. Çatalca'ya kadar ilerleyen Bulgarlar İstanbul tarihinde ikinci ciddi tehdittir. Tarafsız devletler, elçiliklerini koruma bahanesiyle İstanbul'a savaş gemileri gönderdikleri gibi bunlar şehrin işgal ihtimaline karşı karaya asker çıkardı. Bu zor durum yapılan mütarekeyle atlatıldı.

İstanbul en sıkıntılı yıllarını Balkan savaşları ve I. Dünya Savaşı sırasında yaşamıştır. Bu yıllarda Balkanlar'dan perişan halde kaçan kalabalık müslüman gruplar İstanbul'a yığıldı ve şehrin zaten bozuk olan sıhhî şartlarını daha da kötüleştirdi. Sivil halk bu yıllarda yiyecek bulamamanın zorluklarını derinden yaşadı; son derece bozuk ekonomik yapı sosyal bünye üzerinde tahripkâr oldu. Öte yandan sadece müslüman halkın değil pek çok yabancı göçmenin geçici veya sürekli ikamet etmek üzere şehre gelmesi, sosyal hayatı daha da kötüleştirdi; farklı âdet ve kültür unsurları bu göçmenler vasıtasıyla şehrin genel yaşantısında yeni alışkanlıkların ve uygulamaların yerleşmesine yol açtı.

Çanakkale müdafaası müttefiklere Boğaz'dan geçiş izni vermedi, böylece İstanbul yeni ve o devre kadarki en büyük tehlikeden kurtulmuş oldu. 1918'de semalarında görülen savaş uçakları şehri bombaladıysa da pek fazla bir zarar veremedi. Bu bombardımanın ardından 13 Ekim 1918'de müttefikler mütareke şartlarına göre elli beş parça savaş gemisiyle İstanbul önlerine gelip karaya asker çıkardı ve böylece işgal devri başlamış oldu. İstanbul 1453'te fetihten sonra ilk defa yabancı devletlerce işgal edilmişti. Bu durum halk üzerinde son derece olumsuz tesir icra etti, büyük bir hayal kırıklığına yol açtı. Ankara hükümetinin Millî Mücadele'de başarılı çıkması üzerine işgal kuvvetlerinin İstanbul'u boşaltması kararlaştırıldı. Son Osmanlı padişahı VI. Mehmed'in 16 Ekim 1923'te İstanbul'u terketmesiyle Osmanlı idaresi fiilen sona erdi ve bu durum pâyitahtın kaderini de

belirledi. 2 Ekim 1923'te işgal kuvvetlerinin şehri terketmesinin ardından işgal devri sona erdi; 6 Ekim'de Türk millî ordusu İstanbul'a girdi. 3 Mart'ta halifeliğin ilgası üzerine İstanbul önce bir pâyitaht, sonra da bir hilâfet merkezi olma özelliğini kaybetmekle birlikte Doğu ve Batı medeniyetlerinin kesişme noktasında, iktisadî bakımdan ve kültür müesseseleri yönünden kalabalık nüfusu ile büyük bir metropol olma niteliğini sürdürdü.

BİBLİYOGRAFYA

Yeorgios Francis, Şehir Düştü (trc. Kriton Dinçmen), İstanbul 1992; Dukas, Bizans Tarihi (trc. Vl. Mirmiroğlu), İstanbul 1956, s. 142-189; Kritovulos, Târîh-i Sultân Mehmed Hân-ı Sânî (trc. Karolidi, TOEM ilâvesi), İstanbul 1328; Nicola Barbaro, Kostantıniyye Muhâsarası Ruznâmesi (trc. Şemsettin Talip Diler), İstanbul 1976; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 191-192; Tursun Bey, Târîh-i Ebu'l-Feth (haz. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 44-65; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 123-124; Bihiştî, Tevârîh-i Âl-i Osmân, İSAM Ktp., nr. 5196, vr. 150b-160b; Tâcîzâde Câfer Çelebi, Mahrûsa-i İstanbul Fetihnâmesi (TOEM ilâvesi), İstanbul 1331; Neşrî, Cihannümâ (Unat), II, 689-709; İbn Kemal, Tevârih-i Âl-i Osmân, VII. Defter, s. 28-75; [Anonim], Tevârih-i Âl-i Osmân, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1099, vr. 63a; XVI. Asırda Yazılmış Grekçe Anonim Osmanlı Tarihi (haz. Şerif Baştav), Ankara 1973, s. 137-149; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârih, İstanbul 1279, I, 419-429; Ahmet Muhtar Paşa, Feth-i Celîl-i Kostantıniyye, İstanbul 1320; E. Pears, The Destruction of the Greek Empire and the Story of the Capture of Constantinople by the Turks, London 1903, tür.yer.; G. Schlumberger, İstanbul'un Muhasarası ve Zabtı (trc. M. Nahid), İstanbul 1330; Danişmend, Kronoloji, I, 232-260; G. Tedaldi, "Letter to Alain de Coëtivy, the Cordinal of Avignon", The Siege of Constantinople 1453: Seven Contemporary Accounts (trc. J. R. M. Jones), Amsterdam 1972, s. 3-9; Steven Runciman, Kostantiniyye Düştü

(trc. Derin Türkömer), İstanbul 1972; Feridun Dirimtekin, İstanbul'un Fethi, İstanbul 1976; İstanbul'un Fethi (TSKT, III/3 eki); Selâhattin Tansel,

Osmanlı Kaynaklarına Göre Fatih Sultan Mehmed’in Siyasî ve Askerî Faaliyeti, Ankara 1985, s. 39-111; Halil İnalcık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar, Ankara 1987, s. 124-136; a.mlf., “Mehmet II”, İA, VII, 510-511; Hasan Kazankaya, Fatih Sultan Mehmed’in İstanbul’u Fethi ve Fethin Karanlık Noktaları, İstanbul 1990, II, 90-169; K. de Vries, “Gunpowder Weapons at the siege of Constantinople, 1453”, War and Society in the Eastern Mediterranean, 7th-15th Centuries (ed. Yaacov Lev), Leiden 1997, s. 343-362; N. Iorga, “İstanbul’un Zabtı Hakkında İhmal Edilmiş Bir Kaynak” (trc. Fazıl Işıközlü - Adnan S. Erzi), TTK Belleten, XIII/49 (1949), s. 107-147; Zorzi Dolfin, “1453 Yılında İstanbul’un Muhasara ve Zabtı” (trc. Samim-Suat Sinanoğlu), Fatih ve İstanbul, I/1, İstanbul 1953, s. 19-62; Şehabeddin Tekindağ, “İbn Kemal’e Göre Fâtih’in İstanbul’u Muhasara ve Zabtı”, İstanbul Enstitüsü Dergisi, I, İstanbul 1955, s. 1-12; a.mlf., “İstanbul Kuşatmasında İki Önemli Olay”, TD, XXIII (1982), s. 1-6; Feridun Emecen, “İstanbul’un Fethine Giden Yol (1451-1453)”, Toplumsal Tarih, III/17, İstanbul 1995, s. 22-29; Tayyib Gökbilgin, “İstanbul [İstanbul’un Fethi]”, İA, V/2, s. 1185-1199; Midhat Sertoğlu, “İstanbul [Türk Devri]”, a.e., s. 1214/1-44.

Feridun Emecen

Türk Devri.

Doğu Roma İmparatorluğu ve Osmanlı Devleti’nin başşehri, bugün Türkiye Cumhuriyeti’nin nüfus ve ekonomi bakımından en büyük merkezi olan İstanbul tarihî olarak Haliç, Marmara denizi ve surların çevrelediği yarımadayı işaret eder. Osmanlılar tarafından “nefs-i İstanbul” denilen bu kesimin dışında Galata, Eyüp ve Üsküdar ona bağlı kadılık bölgeleri (bilâd-ı selâse) şeklinde teşkilâtlanmış ve zamanla şehrin adı altında bütünleşmişlerdir. Cumhuriyet döneminde yaşanan büyük demografik ve fizikî gelişme, İstanbul’u yeni oluşturulan birçok ilçesiyle birlikte çok geniş bir sahaya yayılmış kalabalık bir metropol özelliği kazandırmıştır.

Şehrin Adı. İstanbul'un bulunduğu tarihî yarımadadaki ilk yerleşme yerinin bilinen en eski adı Buzantion / Bizantion'dur; bunun da Trakça bir şahıs adı olan Buzas / Vizas'tan türetildiği belirtilir. Antik rivayetlere göre burası Trakyalı Buzie'nin yetiştirdiği yarıilâh Semestras'ın oğlu Kral Bizas tarafından kurulmuştur (RE, V, 1127). Roma İmparatorluğu'nun idaresi altına girince, önce Antonius Bassianus'a (İmparator Caracalla) izâfe edilerek Antonia veya Antoninia, 330 yılında imparatorluk merkezi buraya taşındığında Secunda Roma (İkinci Roma), V. asırdan itibaren Nova Roma (Yeni Roma) adlarıyla anılmış, hatta şehir halkına da Romaio denmişti. Fakat halk arasında yayılan Constantinopolis kısa zamanda genelleşerek resmî bir sıfat kazanmış, Arap ve İranlılar'ca Kustantıniyye şekli kabul görmüş, Osmanlılar da paralarda ve resmî yazışmalarda bu ismi sık olarak kullanmışlardır. Trak asıllı Bizantion da yine Arapça ve Ermenice formlarıyla Osmanlı metinlerinde şehrin önceki adı olarak geçmiştir (Byzantia, Byzandia, Buzantiye, Puzanta, Buzantis). Öte yandan İslâmî kaynaklarda geçen Rûmiyyetü'l-kübrâ, Taht-ı Rûm, Gulgule-i Rûm gibi adlar Nova Roma'dan türetilmiştir.

Konstantinopolis adı halk arasında çok defa kısaltılarak Polis şeklinde söylenmekteydi. Daha sonra yaygınlık kazanan bu tabir Mes'ûdî'ye göre X. yüzyılda "Bulin", "Stanbulin" tarzında ifade edilmekteydi (et-Tenbîh, s. 136). Anadolu Selçukluları ve Osmanlılar'ın ilk devirlerine ait bazı kaynaklarda şehrin adı " استنبول " (İstinbol, İstanbol veya İstanbul) imlâsıyla yazılırken XII. yüzyıla ait bir Ermeni kaynağında "Stambol" tabiri geçer. J. Schiltberger, "İstimboli" telaffuzunun XIV. asrın sonlarında kullanıldığını iddia etmektedir. XVI. yüzyılda şehirdeki Rumlar burayı Stimboli, Türkler ise Stambol şeklinde anmaktaydılar. Osmanlı şairleri ise çok defa vezin icabı olarak "Stinbol, Stanbol" imlâsını kullanmışlardır. Stinbol / Stanbol-İsti(m)bol / Ista(m)bol gibi Türkçe şekillerin Rumca İstin Bolin'den türediği kesindir.

"İslâm'ın bol olduğu yer" anlamındaki İslâmbol şeklindeki benzetme bir Ermeni kaynağına göre şehri fetheden II. Mehmed tarafından yapılmış ve buranın adı olarak kullanılmıştır. Buna XV. yüzyıl resmî kayıtlarında rastlanır (BA, MAD, nr. 19). XVII. yüzyıl Osmanlı münevverleri bunun şehrin Osmanlı Türkçesi'ndeki adı olduğunu kabul ederler (Evliya Çelebi, I, 55-56). 1760 tarihli bir fermana göre paraların üzerindeki

“Kostantiniyye”nin yerine bu adın kullanılması uygun görülmüştü (Ahmed Refik, Hicrî Onikinci Asırda İstanbul Hayatı, s. 185). Fakat halk arasında İstanbul veya İstambul tarzı kullanılagelmiş ve resmî ad olmuştur.

İslâmî resmî geleneğe uygun olarak şahıslar gibi şehirler de kendilerine mahsus unvan ve dualarla anıldıkları için İstanbul’a bu durumu simgeleyen birtakım unvanlar verilmiştir. Her şeyden önce bir merkez oluşu dolayısıyla “pâyitaht-ı saltanat, tahtgâh-ı saltanat, makarr-ı saltanat, dârüssaltana, dârülhilâfe” gibi unvanlar yanında “dârünnasr” ve “medînetü’l-muvahhidîn” gibi nitelemeler de kullanılmıştır. Geleneksel olarak hükümdarın otoritesinin ve iktidarının (kut ve kutluğ) gücü olduğu, adaletin de buradan yani sarayın eşiğinden dağıtıldığı inancı Dersaâdet, Âsitâne gibi adların ortaya çıkışına yol açmıştır. İstanbul için kullanılan genel dua formülü, “felâketlere ve adaletsizliğe karşı Allah tarafından korunmuş” anlamına gelen “el-mahmiyye, el-mahrûse” tabirleridir. Resmî olarak İstanbul’a “Dârü’l-hilâfeti’l-aliyye ve makarr-ı saltanat-ı seniyyem olan mahmiyye-i Konstantiniyye” şeklinde göndermeler de yapılırdı.

Kur’an’da geçen “beldetün tayyibetün” (Sebe’ 34/15) tabiri ebced hesabıyla Osmanlılar tarafından fethine (857/1453) işaretinden dolayı kullanılmıştır. “Hasretü’l-mülûk” ise edebî olarak şehri övme maksatlı bir tabirdir. Rumlar’da olduğu gibi Türkler de İstanbul’a çok defa sadece “şehir” derlerdi.

Şehrin Fetih Sonrası Yapısı. Şehrin gelecekteki gelişimini fetih şartları belirlemiştir. İslâmî fetih kurallarına göre II. Mehmed şehre son saldırı emriyle birlikte ordusuna üç günlük yağma sözü verdi; şehrin arazisi ve binalarının kendisine yani devlet hazinesine ait bulunduğunu, geriye kalan taşınır mal, esirler ve erzakın hepsinin askere ganimet olduğunu ilân etti. Osmanlı askeri şehre “top yıkdığı gedikten” girdi (20 Cemâziyelevvel 857 /29 Mayıs 1453). Savaşarak Ayasofya’ya doğru ilerledi. Fakat bu arada Aleksios kulelerinde ikindiye kadar dayanan Giritli denizciler savunmayı sürdürdüler. Bütün çatışmalar ancak öğleden sonra bitti. Halktan sağ kalanların tamamı tutsak edilerek bir kısmı gemilere gönderildi, bir kısmı da surlar dışında kurulmuş olan Osmanlı çadırlarına getirildi. Şehri devletin başşehri yapmayı planlayan ve bu sebeple daha fazla harap olmasını önlemek isteyen Fâtih Sultan Mehmed 30 Mayıs’ta savaş halinin bittiğini

ilân etti. Olaylara şahit olan Sphrantzes yağmanın üç gün sürdüğünü kaydederse de 30 Mayıs'tan sonra yağmanın durduğu anlaşılmaktadır. 30 Mayıs'ta törenle şehre giren Fâtih Sultan Mehmed binaların durumunu inceleyip limanı gezdi, ardından Ayasofya'ya gitti ve kiliseyi şehrin "câmi-i kebîr"i ilân ettiği gibi bundan sonra "tahtım İstanbul'dur" diyerek İstanbul'u devletin merkezi yaptı. On üç asır Doğu Roma İmparatorluğu merkezi olan Constantinopolis böylece gelecek beş yüzyılda

Osmanlı Devleti'nin pâyitahtı olacaktır. 1365-1368'de I. Murad'ın emriyle Edirne'de bir saray yapılması üzerine Edirne devletin Rumeli merkezi, ikinci pâyitaht durumuna gelmişti. Bursa 1402'ye kadar esas pâyitahtı ve dârüssaltana durumunu korudu. Süleyman Çelebi'nin devlet arşivi ve hazine ile Edirne'ye gidip sığınması üzerine Edirne 1402'de devletin başşehri durumuna gelmiştir. İstanbul birinci pâyitaht olduktan sonra Rumeli'de Edirne, Anadolu'da Bursa devletin ikinci ve üçüncü pâyitahtları sayılmış, seferlerde padişahlar bu şehirlerde korunan saraylarda kalmışlardır. İstanbul'un tekrar iskân edilmesi üzerinde önemle duran Fâtih, fetihten üç gün sonra aman ilân ederek kaçan halkın belli bir süre içerisinde geri dönmesine izin verdi. Onlara kendi evlerinde oturabilecekleri, din ve âyinlerinde özgür oldukları duyuruldu ve patriklik resmen ihya edildi.

Fâtih Sultan Mehmed, Edirne'ye dönüşünden (13 Cemâziyelâhir/21 Haziran) önce Karışdıran Süleyman Bey'i 1500 yeniçeriyle birlikte şehrin subaşısı, Hızır Bey'i de kadı tayin etti; surların onarımını, Yaldızlıkapı'da (Altınkapı) bir iç hisar (Yedikule) ve şehrin merkezinde Beyazıt Meydanı'nda kendisi için bir saray yapılmasını emretti. Yeni sarayın (Topkapı Sarayı) inşasından sonra bu saray Sarây-ı Atîk-i Âmire adını alacaktır. Şehri yeniden nüfuslandırmak için esirlerin kendine ait beşte birini aileleriyle birlikte "şehir limanı kıyılarına" yani Haliç'e yerleştirdi; onlara ev vererek belli bir süre vergiden muaf tuttu. Fetihten hemen sonra bir ara Megadux Lucas Notaras'ı vali tayin edip iskân meselesiyle onu görevlendirmeyi düşündü; fakat vezirleri bunun tehlikesini anlatarak kendisini bundan caydırdılar. Notaras ile öbür Bizans ileri gelenleri idam edildi. Esirlerden fidyesini ödeyenler veya belirli bir süre içinde ödemeyi kabul edenler serbest bırakıldı; ev vermek ve vergiden muaf tutmak yoluyla onların şehirde yerleşmeleri sağlandı; ayrıca tutsakların fidyelerini ödeyebilmeleri için inşaat ve onarım işlerinde çalışmalarına izin verildi.

Kuşatmadan önce şehir ahalisinden birçok insan bırakıp gitmişti. Bir kısım halk ya yağma boyunca saklanmış ya da Galata'ya kaçmıştı. Bu sonuncular, fidyesini ödeyen esirlerle birlikte şehrin ilk Rum nüfusunu oluşturdular. 860'ta (1455) yapılan nüfus ve vergi sayımına göre bunların sayıları oldukça azdır, çoğu Müslümanlığı seçmiş görünmektedir. Padişahın ilân ettiği aman Venedikliler'i kapsamıyordu; savunmaya katılan Venedik balyosu (bailo) Girolamo Minotto ve oğlu idam edildi; yirmi dokuz Venedik asili fidyeye bağlandı, erkek çocukları Acemi Ocağı'na alındı. Venedikliler'e ancak 19 Rebîülâhir 858 (18 Nisan 1454) tarihli kapitülasyonla tekrar şehirde yerleşme ve ticaret yapma müsaadesi verildi.

Şehrin tekrar nüfuslandırılmasında kuşkusuz en etkili önlem sürgün, yani devletin çeşitli bölgelerinde yaşamakta olan bir kısım halkın sürülüp yerleştirilmesiydi. Fâtih Sultan Mehmed, İstanbul'dan ayrılmadan önce Rumeli ve Anadolu'dan bir kısım varlıklı müslüman, hıristiyan ve yahudi ailelerin İstanbul'a gönderilmesini emreden fermanlar çıkardı. N. Iorga'nın yayımladığı bir belgeye göre (Notes et extraits, IV, 67) Anadolu'dan ve Rumeli'den 4000'er aile İstanbul'a yerleştirilecekti. 1453 yılının sonbaharında İstanbul'a dönen Fâtih Sultan Mehmed, sürgünlere uyulmaması ve direniş sebebiyle iskânın çok yavaş yürüdüğünü gördü, Bursa'ya gitti ve bu konuda sert önlemlere başvurdu. Daha çok Rumlar'ı şehre çekmek için eskiden beri Latinler ve papaya karşı olan Yorgi Scholarius'un patrik seçilmesine izin verdi, bir beratla onu resmen patrik tanıdı (6 Ocak 1454). 1455 sonbaharında İstanbul'u tekrar ziyaret ettiğinde surların onarıldığını, Yedikule ve sarayın tamamlanmış olduğunu gördü; fakat birçok müslüman sürgünün harap şehri terkettiğini öğrenince Anadolu ve Rumeli'ye emirler göndererek sürgün ailelerin vakit geçirilmeden İstanbul'a geri yollanmasını istedi.

Muharrem 860 (Aralık 1455) tarihli İstanbul ve Galata'ya ait noksan bir sayım defteri Fatih semti, Aksaray'ın bir kısmı, kara suları ve Marmara kıyılarını kapsamaktadır. Bu defterde Bizans döneminden yirmi iki mahallede 918 hâne kaydedilmiş ve bunların 291'i için "boş" veya "enkaz" notu düşülmüştür. Evler tek katlı (süflî), iki katlı (ulvî) ve "geniş" olarak ayırt edilmiştir; Rumlar'ın drapez (mükellef) dedikleri büyük konaklar da kalmıştır. Bazı evler üç veya dört bölüme ayrılmış olup birden fazla aile tarafından işgal edilmekteydi. Bina sayımında ayrıca manastırların

bahçelerindeki bir veya iki katlı çardaklardan da söz edilir. Fetihten sonra sayımda kayıtlı yirmi altı manastırdan sadece biri Rumlar tarafından kullanılmaktaydı; diğerleri ya boşaltılmış ya da müslüman göçmenlerce iskân edilmişti. Eldeki sayım belgelerinde kırk iki kilise mevcuttu ve bunların çoğu manastırların içinde yer almaktaydı. Kiliselerden ikisi hâlâ Rumlar'a aitti. Altımermer mahallesinde oturan Rumlar oradaki büyük bir evi kilise olarak kullanıyorlardı. Beş kilisede müslüman göçmenler oturuyordu; bunlardan biri camiye çevrilmişti, diğerleri ise cemaat olmadığından harap bir haldeydi.

İstanbul'un ilk ulucamisi Ayasofya idi. Ayasofya Camii ve Medresesi'nin yanı sıra müslüman kullanımına geçen öteki Bizans dinî binalarının vakıfları şöyle sıralanabilir: Zeyrek Kilise Camii ve Medresesi (Pantokrator), Arap Camii (Galata Camii, Saint Dominio), Silivri'deki hisarda bulunan cami, Eski İmaret Camii (St. Saviour Pantepoptes), Kalenderhâne Mevlevî Tekkesi (II. Bayezid zamanında önce medreseye, daha sonra camiye çevrilmiştir). II. Mehmed'in yaptırmaya başladığı cami (Fatih) ve külliye ancak 875'te (1471) tamamlanabilmişti. Bu tarihe kadar inşa edilmiş camilerin hepsi (Rumelihisarı Camii, Yeni Kervansaray / Çuhacı Hanı Camii, Yedikule'deki Debbağlar Mescidi, Yenice Kale / Anadoluhisarı) Ayasofya vakıflarına bağlanmıştı.

861'de (1457) II. Mehmed, şehirde bulunan kullanılabilir durumdaki Bizans binalarını Ayasofya vakıflarına devretti; bu binalara belgelerde "sultânî" ve "mukātaalı" adı altında rastlanır. 898'de (1492) bu mukātaalı, yani kiraya verilen mîrî evlerin sayısı 1428 idi. 895'te (1489) yapılan bir teftişe göre İstanbul ve Galata'da 1093 mukātaalı ev mevcuttu. Bu rakama, o zamanlar sayıları 335 olduğu tahmin edilen ve padişah kullarının oturduğu Bizans evleri dahil değildi. Kullar tarafından iskân edildiği müddetçe bu evler mukātaa statüsünde sayılmıyordu. Benzer şekilde II. Bayezid döneminde, Ayasofya vakfiyesinin tanziminden önce (861/1457) mülk olarak tahsis edilen Bizans evlerine kira uygulamasından kesinlikle vazgeçildi; fakat II. Mehmed zamanında birkaç defa bu evlere vergi konmuş ve kaldırılmıştır. Bu evlerden 502'sinin Ayasofya, Sırt Hammamı (bedesten yakınında), Hacı Abdi, Hekim Yâkub (Unkapanı ve Cibali arasında), Şahin Üskübî, Edirnekapı (Saraçhane'de), Üstat Ayas, Arslanlı Mahzen ve Top Yıkığı (Topkapı) mahallelerinde yer alması Osmanlılar'dan önceki yerleşim

birimlerinin durumunu göz önüne serer.

Bu Bizans binaları dışında Fâtih’in yeniden inşa ettirdiği cami külliyeleri, çarşılar, kapanlar, bedestenler şehre bir Osmanlı-İslâm şehir alt yapısı sağlamıştır. Şehirde ekonomik hayatı canlandırma ve

nüfuslandırma için bu alt yapı gerekliydi. Halkın ekonomik ve sosyal ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için Fâtih Sultan Mehmed tarafından inşa ettirilen Büyük Çarşı ile (Kapalıçarşı) birlikte bedesten, Bodrum Kervansarayı, Tahtakale’deki Eski Kervansaray, bedesten yakınlarındaki Yeni Kervansaray, Unkapanı, Tuz Ambarı, Mumhâne, Sabunhâne, Cenderehâne, Debbağhâne, Sellâhhâne, Boyahâne ve Muytaban Kârhanesi gibi gelir getirici ve yerleşimi özendirici iş merkezleri Ayasofya vakıflarına bağışlanmıştı. Bunlardan başka iki hamam, kırk altı kasap, kırk bir aşhâne, yirmi sekiz bozahâne ve fırınla şehrin çeşitli bölgelerinde 2000 kadar dükkân da Ayasofya’ya vakfedilmişti. Bu dükkânların çoğu, dikdörtgen bloklar şeklinde veya karşılıklı sıra halinde yaptırılmış ve her biri tek bir zanaat koluna vakfedilmiş çarşılar halindeydi.

Şehrin Mekânının Gelişmesi ve Mahalleler. Bu ticarî-ekonomik tesisler yanında Osmanlı İstanbulu’nun gelişiminde izlenen esas prensip, müslüman toplumun dinin gereklerini rahatça yerine getirebilmesini ve bir müslüman şehrinde yaşamanın kolaylıklarından faydalanabilmesini sağlamaktı. Aslında bu prensip, tapınağın çevresinde gelişen ve şehir hayatının fonksiyonları ile dinî ödevleri âhenk içinde bağdaştıran eski Ortadoğu geleneğinin bir devamından ibarettir. Ayasofya, hükümdar ve halkın cülûs ve cuma namazında bir araya geldiği, padişahın halkın dilekçelerini ve şikâyetlerini kabul ettiği, büyük dinî âyinlerin yapıldığı ulucami idi. Şehrin hayatına destek olan ve oturanların refahını sağlayan ekonomik ve sosyal kurumlar ilk defa bu ulucaminin vakıfları olarak ortaya çıktı.

Bu temel İslâmî karakter şehrin topografik gelişiminde de görülebilir. Şehrin ilk idarî birimini Ayasofya nahiyesi oluşturur. Öbür nahiyeler padişah veya vezirler tarafından inşa ettirilen külliyelerin, nahiyeleri oluşturan daha küçük yerleşim birimleri olan mahalleler ise küçük yerel mescidlerin etrafında gelişecektir. Genellikle mahalle mescidleri ileri gelen bir mahalle sâkini tarafından yaptırılmıştır. Baştan beri İstanbul’a “mübarek

bir İslâm şehri" statüsü verilmeye çalışılmıştır. Fetihten hemen sonra şehrin kutsal bölgesi olan Eyüp, sahâbeden Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin türbesi etrafında bir cami ve imaretin yapılması ile bu özelliğine tam anlamıyla kavuşmuş oldu. Eyüp bütün İslâm dünyasında Mekke, Medine ve Kudüs'ten sonra en mübarek bir ziyaretgâh halini alacaktır. Osmanlılar'ın sûfî ve derviş şeyhlerine derin bağlılığı, birçok mahallenin bir velînin zâviye veya türbesinin etrafında ve onun ismiyle kurulmasına yol açmıştır. Kuruluşu Fâtih Sultan Mehmed zamanında başlayan bu çeşit mahalleler arasında Şeyh Ebülvefâ, Şeyh Akşemseddin, Şeyh Sevindik Halvetî veya daha çok bilinen ismiyle Kovacı Dede, Şeyh Mahmud Resmî sayılabilir. Şehrin "İslâmîleştirilmesi" çabaları için bir nokta da Fâtih zamanından itibaren adının resmî yazılarda İslâmbol olarak kaydedilmesidir. Fâtih Sultan Mehmed ve diğer sultanların hükümdarlık dönemlerinde ara sıra İslâmî gayret yükselmiş ve şehrin "zor kullanarak" kahren alınması sebebiyle kilise ve sinagogların kapatılması isteğiyle otoritelere öylesine baskı yapılmıştı ki şeyhülislâm, gayri müslimlerin zimmî statülerini korumak için dinî bir delil bulmak zorunda kalmıştı. Nihayet güvenlik kaygısıyla Fâtih Sultan Mehmed'in fethedilen şehirlerde uyguladığı politika, yani müslüman nüfusun çoğunlukta olması noktasına İstanbul'da da dikkat edilmiştir.

Genelde Osmanlı hoşgörülü toplum yapısında görüldüğü üzere İslâmî ideal sosyal ve ekonomik gerçeklikle kolaylıkla uzlaştırılabiliyordu. İslâmiyet'in gayri müslimleri devlet güvencesi altına alan ehl-i zimme hukuku bu durumu teşvik etmekteydi. Baştan beri şehrin müslüman ve gayri müslim ahalisi pazar bölgesinde yanyana çalışmakta ve hatta başlangıçta iskân bölgelerindeki mahallelerde de karışık olarak yaşamaktaydılar. Gayri müslimler kendi aralarındaki ticarî ilişkilerde kadıya başvururlardı. Metropol bir başşehirde yaşayan bu insanlar "hemşehrilik" duygusu ile din ve etnik kök gibi ayırımları aşmış bulunuyorlardı.

Öte yandan İstanbul'un Osmanlı karakteri sadece İslâmî idealden değil aynı zamanda askerî yönetim altında her din ve menşeden tüccar ve sanatkâr sınıfının birlikte yaşamasını garanti eden kadim Ortadoğu devlet ve toplum geleneğinden kaynaklanıyordu. Vakıf kurumunun bütün Ortadoğu şehirlerinde görülen kuruluş şekilleri İstanbul'da da uygulanmıştır. Bu gelenek, tüccarların kaldıkları kervansarayların yakınında değerli ithal

mallarının korunduğu bir bedestenin (bezzâzistan) inşa edilmesini gerektirir. Kubbeli sağlam bir çekirdek yapı oluşturan bedestenin etrafında kurulan büyük çarşıdaki dükkânlara ise başlıca sanat kollarında faaliyet gösteren esnaf yerleşmiştir.

Her sanat kolu bir çarşıda toplanırdı. Esnaf için gerekli ham maddelerin ve şehir sâkinleri için yiyeceklerin gözetim ve dağıtımı, devlete ödenmesi gereken vergi ve gümrüklerin tahsil edilebilmesi için temel ihtiyaç maddelerinin satışa sunulduğu çeşitli merkezî pazarlar kurulmuştur. Bu kapalı pazar binalarına “kapan” adı verilirdi (yağ kapanı, un kapanı, bal kapanı, yemiş kapanı). Bu kapanlar İstanbul’da liman çevresinde veya şehrin giriş kapılarında yer alırdı. Deniz yoluyla ithal edilen eşyalar için bir gümrük kapanı mevcuttu (sonraları gümrük emininden kinaye semt adı haline gelen Eminönü). Karadan ithal edilen malların gümrüğü ise Edirnekapı civarındaki Karagümrük’te ödenirdi. Debbağhâne ve mezbaha surların dışında; boyahâne, çırpıcı dibeği, zeytin cenderesi gibi işletmeler zanaat merkezlerinin yanlarında yer alır, bütün bu tesisler ve çarşıdaki dükkânlar, yönetici sınıfının üyeleri tarafından vakıf olarak kurulur ya da onların mülkiyeti altında bulunurdu. XVII. yüzyıl Ayasofya vakıf defterinde (BA, MAD, nr. 19) çarşılarda dükkânların büyük kısmı askerî sınıf ve saray mensupları elinde görünmektedir. Genellikle şehir ahalisinin hayat standartlarının yükseltilmesine yönelik hayır işleri vakıf veya vakıf kompleksinin bir parçası olarak su tesisleri, yolların kaldırımla döşenmesi, hastahaneler, yolların temizliği ve fakirlerle yolcuların doyurulması ve barınması için zâviye ve imaretler inşası geleneksel Osmanlı şehrinin, bu arada İstanbul’un inşasında temel gelişmelerdir. Böylece harap Bizans şehri üzerinde tipik Osmanlı şehri yükselmiştir.

İstanbul’un bir Yakındoğu şehri olarak gelişiminde, tek bir nüvenin etrafında daireler halinde mahallelerin kuruluşuyla gerçekleştiği şeklindeki yorumlar (Mayer, s. 9, 20, 254) İstanbul için doğru değildir; ancak çeşitli bölgelerde nahiyelerin her biri bir vakıf külliye çevresinde ayrı ayrı gelişmiştir. Bizans zamanında olduğu gibi Osmanlı döneminde de şehrin gelişimi, belirli bölgelerin kendilerine özgü coğrafî özellikleriyle doğrudan bağlantılıydı. Başlangıçta İstanbul şehrinin Bursa, Edirne’de olduğu gibi iki temel özelliği, ulucami (Ayasofya) ve merkezî Büyük Çarşı’dır. Fakat sonraları Fâtih Külliyesi’nin, Sultanpazarı ve Saraçhane’nin inşası, zamanla

şehrin padişahın ve önemli devlet adamlarının yaptırdığı ayrı ayrı külliyelerin vakıf kompleksleri etrafında gelişmesine yol açmıştır. Diğer devlet görevlileri veya varlıklı sivil kesim de yeni bir mahallenin merkezini teşkil eden mescid ve mektepten oluşan daha küçük kompleksler meydana getirmiştir (bu gelişim süreci için önemli kaynak: İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 [1546], nşr. Ekrem Hakkı Ayverdi - Ömer Lutfi Barkan, İstanbul 1970). Dolayısıyla kompleksler arasında sultanınkilerden başlayarak mahalle komplekslerine kadar bir hiyerarşi söz konusudur.

Her ne kadar bu külliyeler İstanbul'da yarı bağımsız cemaatlerin ortaya çıkışına sebep olmuşsa da Haliç liman bölgesiyle ordu ve kervanların geçtiği Divanyolu denilen ana cadde çerçevesinde şehir organik bütünlüğünü koruyabilmiştir. Fâtih Külliyesi ve yanında Sultanpazarı'nın inşasından önce İstanbul'un iki ticarî merkezi bedesten ve Büyük Çarşı ile aşağıda Tahtakale ve liman bölgesiydi. Divanyolu'nun iki yanında belli başlı külliyeler ve hanlarla Büyük Çarşı yer alır. Haliç liman bölgesiyle bu cadde arasındaki bölge han ve kapanlarla dolu ticaret bölgesidir. Bugün de bu karakterini korur. Böylece Divanyolu, Liman ve iki aradaki bölge İstanbul'un ticaret hayatının merkezi olarak bir bütünlük gösterir. Burada belli başlı çarşı, han ve kervansarayların önceden tasarlanmış bir planın sonucu yapılmadığı açıktır; çünkü limana inen birkaç ana cadde haricinde sokaklar eğri büğrü geçitler ve çıkmaz sokaklar halinde gelişigüzel gelişmiştir. Bu karışıklık bazan ileri sürüldüğü gibi yangınlar sonucu olmayıp baştan beri mevcuttur.

Fetihten hemen sonra (1456) Çakır Ağa (İstanbul subaşısı) mahallesinde bir bedesten inşa edilmesine karar verilmişti. İthal edilmiş değerli malların saklanıp satıldığı ve finansal muamelelerin merkezi olan bedesten aynı zamanda ileri gelen tüccarın iş yeri ve şehrin ekonomik hayatının merkeziydi. İstanbul'un büyük bedesteni (sonraları Cevâhir Bedesteni veya İç Bedesten), on beş kubbesiyle tüccarın mallarını ve zengin vatandaşların servetlerini hırsızlık, yağma ve yangına karşı korumak için bir kale sağlamlığında yapılmıştır. Bu bina aynı zamanda, XIV. yüzyılda Bursa Bedesteni'nin inşasıyla başlayan Osmanlı ticarî mimarisinin bu tarzda yapılmış en tipik örneğidir. Gerek plan itibariyle gerekse kaynaklardan elde edilen bilgilere göre bedestenin Bizans dönemi yapısı olmadığı ve bu dönemle ilişkili bulunmadığı kesindir. Bizans'ta olduğu gibi İslâm

dünyasında da değerli malların depo edilip korunması ve satışı için böylesine sağlam binalar yapılmıştır; bu çeşit binalara Bizans'ta "basilice", Arap şehirlerinde "kaysâriyye" denirdi. Konstantinopolis'in parlak döneminde Constantini Forumu ile Tauri Forumu arasında kalan bu kesim, zengin bir ticarî bölge olup basilikte ve artopoleia (ekmekçiler loncası) burada bulunmaktaydı. Bölge şehrin merkezi konumundaydı. Şehir kapılarından gelen ve limandan çıkan yolların kesiştiği yeri kaplıyordu. Haliç'te başlıca iskeleler ise Neorion ile (Bahçekapı) Porta Droungariou (Odunkapı) arasında yer alıyordu. Bizans döneminde yukarıda ticaret merkezinden Basilike Rıhtımı'na (muhtemelen Fâtih Sultan Mehmed'in vakfiyelerinde sık sık bahsedilen Vasiliko Kapısı) inen ana yol yani Markos Embolos Maurianon, Osmanlılar zamanında Uzun Çarşı ismiyle anılıyordu ve şehrin en faal ana caddesi durumundaydı.

Bedesten ve Kapalı Çarşı, burada faaliyet gösteren tüccarlarla ilgili bilgiler Ayasofya vakıfları kayıtlarında ayrıntılı olarak mevcuttur. Bedestende önce 126, 1488'de 140 "sandık" ve on dört köşe dükkânı vardı. Sandık, arkasında deposu ve bir kasası bulunan dükkâna deniyordu (White, I, 174). Bir sandık kirası ayda 20 akçe, köşe dükkânlarının ise 3,5-15 akçe arasında idi. 898 (1493) yılında bedestendeki tüccarların onu Ermeni, beşi yahudi, üçü Rum ve geri kalanı müslümandı. Fâtih Sultan Mehmed, 878'den (1473) önce, Büyük Çarşı'nın güneydoğu köşesinde ipek ticareti için yeni bir bedesten

(Dârü'l-bezzâziye el-cedîde) inşa ettirdi (bugün açık arttırma yeri). Daha sonra Sandal Bedesteni denilen bu bina devletin en büyük bedesteni olup içinde 124 sandık, dışında ise yetmiş iki dükkân vardı.

Konstantinopolis'in fethinden önce kurulan diğer Osmanlı şehirlerinde olduğu gibi bedestenin dört kapısından çıkan dört ana yol ve onlara paralel satranç tahtası düzenindeki sokaklarda esnaf için çarşılar inşa edilmişti. 894 (1489) yılı vakıf kayıt defterine göre 641 dükkânda otuz üç ayakkabı, otuz üç terlik ve kırk dört külâh imalâtçısı, elli terzi ile keçeci ve yetmiş altı mücevherci ve başka zanaatkârlar vardı. Müslüman, Ermeni, yahudi ve Rumlar'ın dükkânları ayrı sokaklarda olmayıp aynı sokakta karışıktı; bununla beraber sadece zanaatkârların değil aynı zamanda mücevherci ve sarrafların çoğu müslüman Türk'tü. Büyük Çarşı zamanla genişletilerek

nihayet 1000 dükkâna ulaşmış, üzerine çatı yapılarak on iki büyük ve yirmi küçük kapısı olan Kapalı Çarşı haline getirilmiştir. Büyük Çarşı'da bedesten kuralları geçerli olduğundan çarşı bedestenin bir genişlemesi olarak kabul edilmiştir. Bölgedeki ikinci büyük çarşı, Mahmud Paşa dükkânları adıyla bilinmekte olup Mahmud Paşa İmareti'nin yakınında inşa edilmiş 265 dükkândan oluşmaktadır. Fâtih Sultan Mehmed tarafından Ayasofya vakıflarına bağlanan bu çarşı II. Bayezid zamanında tekrar Mahmud Paşa vakfına iade edilmiştir (894/1489 tarihli Ayasofya vakıf kayıtları).

Uzak bölgelerden gelen tüccarın kalabileceği, mallarının da üst veya alt katlarda depo edildiği hanlar, toptan satışların yapıldığı bir yer olup Osmanlı ticaret merkezlerinin vazgeçilmez bir parçasıdır. Fâtih Sultan Mehmed, ikisi Tahtakale'de, ikisi de bedesten yakınında olmak üzere dört han yaptırmıştır. Muhtemelen en eski han bedesten yakınında Bodrum Kervansarayı denilen handır. İki katta otuz bir odasının yanı sıra ön cephesinde on beş dükkân ve dokuz hücresi (atölye olarak veya gecelemek için kullanılan biraz büyükçe oda) vardı. Handan elde edilen gelir yıllık 15.000 akçe, dükkân ile hücrelerden ise 3108 akçe idi. İstanbul'a ithal edilen pamuk ve ipeklilerin ticaretiyle uğraşanlar bu hanı kullanırlardı (Ahmed Refik, Hicrî Onbirinci Asırda İstanbul Hayatı, 1000-1100, belge 77). Süleyman Paşa (Rumeli Beylerbeyi Hadım Süleyman) Odaları denilen han 894'te (1489) Kervansarây-i Üserâ (Esirpazarı) oldu. Divanyolu'nda Atik Ali Paşa Camii'nin yanında iki katlı bu hanın elli iki odası (sekizi sonradan eklenmiş), bir hamamla geniş bir ahırı vardı ve yıllık geliri 19.500 akçeye (yaklaşık 400 altın duka) ulaşıyordu.

Büyük Çarşı'nın doğusunda 878'den (1473) önce Bey Kervansarayı (vakfiyede "han" olarak geçer, sonraları Çuhacı Hanı) inşa edilmiştir. Burası dikdörtgen bir avlunun etrafında iki katta doksan sekiz odasıyla geleneksel bir Osmanlı hanıdır. Önceleri eczacıların bulunduğu ön cephesinde kırk iki dükkânı (vakfiyede kırk dört) mevcuttu. Yıllık geliri ise handan 40.000 akçe ve dükkânlardan 19.548 akçeydi. Fâtih Sultan Mehmed cami vakfının kurulmasından önce eski Atpazarı da denilen bölgede dericiler toplanmıştı, Eski Saray civarında ise ok ve yay imal edenlerle gümüş akçe darphânesi mevcuttu.

Fâtih Sultan Mehmed'in ilk inşaat yaptığı bölgelerden biri de Haliç'te yani

liman bölgesinde kurulan Tahtakale (tahte'l-kal'a) idi. Osmanlı fethinden önce Porta Perama (Balıkpazarı Kapısı) ve Porta Droungariou (Odun Kapısı) arasındaki bu bölge, Latin tüccar kolonileri ve daha sonra da Venedikliler'in kontrolü altında idi; liman faaliyetleri Neorion'a (Bahçekapı) kadar genişletilmişti. Osmanlı fethinden sonra yapılan anlaşmalarla Venedik, balyosun eski sarayını, Venedik mallarının depolandığı Lobia'yı ve iki Latin kilisesini geri almaya çalıştı. 858 (1454) kapitülasyonundan sonra yeni balyos Bartholomeo Marcello'ya kiliseyi ve Anconalılar'ın ikametgâhını kullanma izni verilmiştir. 898 (1493) yılı Ayasofya vakıf defteri kayıtlarında "eski" Venedik kilisesi ve balyosun sarayından söz edilmesine rağmen Arapça vakfiyede (s. 60) bir Venedik loncası mahallesi ve Arslanlı ev / Arslanlı mahzen mahallesi zikredilir (Zwei Stiftungsurkunden des Sultans Mehmet II Fatih, s. 70; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 [1546]).

Balıkpazarı Kapısı'ndaki rıhtım Galata'ya geçişlerde başlıca iskele olarak kullanılmıştır. Sonraları transit geçişlerde Yemiş, Liman, Balat gibi diğer iskelelerden de yararlanılmıştır. Eski İstanbul planlarının hepsi bu bölgede gemi trafiğinin çok yoğun olduğunu göstermektedir. Liman bölgesiyle bedesten arasında kalan sırtlar ticarî binalarla doldurulmuştur. Fâtih Sultan Mehmed burada Ayasofya vakfına ait olmak üzere iki han, gümrük kapanı, yemiş kapanı, tuz deposu, mumhâne, üç bozahâne, yedi ambar ve 422 dükkân yaptırmıştır. Hân-ı Sultânî, 361 dükkânı kapsayan üstü kapalı ve kare şeklinde olup önemli bir çarşı vazifesi görmekteydi. Sinagog ve Murad Paşa Hanı da bu civardaydı. Yemişkapanı (sonraları Balkapanı) Hanı ise aşağıda on bir depo ve yukarıda on altı odasıyla bu bölgenin doğusunda yer alır.

İstanbul'un başlıca kapanlarıyla (mum, tuz ve sabun) gümrük bu bölgedeydi. Odun ve kereste Bahçekapı'daki Ağaçpazarı'na getirilirdi. Bu boşaltma yeri XIX. asırda bile aynı amaçla kullanılıyordu. Şehir hapishanesi Vasiliko Kapısı'nda (Zindankapı) yer almıştı; burası daha sonra Baba Câfer Zindanı adıyla tanındı.

898 (1493) yılı Ayasofya vakıf kayıtlarına göre İstanbul ve Galata'da vakfa ait 2350 dükkân, dört han, iki hamam, yirmi bir bozahâne, yirmi iki başhâne ve 987 mukātaalı ev bulunmakta, bunlardan elde edilen yıllık gelir 718.421

akçeye ulaşmaktaydı (14.000 duka kadar; vakfın 894/1489 bütçesi yaklaşık 1 milyon akçe idi; Barkan, İFM, XXIII/1-2 [1963], s. 344).

Şehrin başka taraflarında yerel çarşılar inşa edilmişti. Bunlar Ayasofya (otuz dokuz dükkân), Kemer'deki yeni dükkânlar (on yedi dükkân), Divanyolu üzerindeki Dikilitaş / Çemberlitaş (yetmiş yedi dükkân ve yakınında bir bakır para darphânesi), Hoca Pîrî Mescidi (yirmi altı dükkân), yirmi dört boyacı dükkânı ve Mahmud Paşa vakfı olan Tavukpazarı idi. İlk yeniçeri barakaları (Eski Odalar) bugünkü Şehzadebaşı caddesindeydi, yakınında on dükkânlı bir çarşı da mevcuttu. Eski Odalar'ın batısında Üstat Ayas mahallesindeki çarşıda otuz beş dükkân, Kazasker Dolabı Çarşısı'nda on dokuz dükkân, Hagioi Apostoloi (On İki Havari) Kilisesi'nin yakınında da Karamanpazarı vardı. Diğer önemli bir ticaret bölgesi de surların dışında bugünkü Unkapanı ve Cibali (Bizans Plateiası) arasındaydı. Fâtih Sultan Mehmed burada un kapanını ve otuz bir dükkândan oluşan bir çarşı yaptırdı. Haliç tarafında şehrin ilk mezbaha ve debbâğhânesi (Debbâğlar mahallesi) kurulmuştu. Kynegion (Kinikoz) Kapısı civarında ise balıkçı evleri ve sultan bahçeleri mevcuttu.

863 (1459) yılı şehrin gelişiminde önemli bir yıldı; çünkü Kritovoulos'a göre, Fâtih Sultan Mehmed devlet erkânını yanına çağırarak şehrin herhangi bir yerinde kendilerinin ismiyle anılacak bir bölge seçmelerini ve orada bir cami, bir han, bir hamam ve bir pazar yeri inşa etmelerini istemişti. Kendisi de Yeni Saray için Sarayburnu'nu ve şehrin en güzel

yerini "Ayasofya'yı geçecek" bir cami için seçti. Caminin inşasına ancak 867'de (1463), Hagioi Apostoloi Kilisesi civarında müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu bir bölgede başlanabildi. Bu inşaat şehrin, kuzeybatı tarafındaki surlara ve kuzeydoğuda Haliç'e doğru genişlemesine katkıda bulunmuştur. Cami ve ekleri inşaatı Cemâziyelâhir 867'de (Şubat 1463) başlayıp Receb 875'te (Ocak 1471) tamamlanmıştır. Ek binalar iki bina türünden oluşmuştur. Bunlardan ilki caminin etrafındaki medrese, hastahane, imaret, okul, kütüphane gibi hayrat eserleri, öteki de han hamam gibi vakfa malî gelir sağlayacak kamu için gerekli binalardır. Bu tür külliyeler, Orhan Bey'in Bursa'da hisar altında kurduğu vakıflardan beri Osmanlı şehirlerinin çekirdeğini oluşturmuştur.

Yaklaşık 100.000 m²'lik bir alanda şu dinî hayrat yer alır: Sekiz kapıdan girilen avluda cami ve her iki yanında sekiz büyük ve sekiz küçük medrese (Semâniye ve Tetimme), doğu yönünde ayrı bir avluda bir tabhâne, bir imaret ve bir han (sonraları Deve Hanı), bir başka avluda hastahane bulunur. Cami avlusunun iki ön girişinde biri çocuklar için okul, diğeri kütüphane olmak üzere iki küçük bina vardır. Medreselerde görevli ulemânın kalacakları yerler de külliyenin içinde yer alır. Külliyede ikinci kategoriye dahil binalar ise bir büyük çarşı (Sultanpazarı), Saraçhane ve caminin kuzeyinde yer alan bir hamamdı (Çukur Hamam veya Irgatlar Hamamı). Canalıcı Kilisesi'nin alanı üzerinde camiyle Saraçhane arasında kurulan Sultanpazarı 280 dükkân (898/1493 kayıtları), otuz iki atölye ve dört depodan oluşan Hızır Bey Çelebi odaları denilen bir bölümü kapsıyordu. Saraçhane ise duvarla çevrilmiş 110 dükkândan oluşuyordu; batı ve güney duvarlarının karşısında "beylik dükkânlar ve odalar" denilen otuz beş dükkân ve on dokuz oda mevcuttu. 898 (1493) kayıtlarına göre hepsi müslüman (bazıları yeniçeri) olmak üzere 142 eyerci burada çalışıyordu. Önceleri bedesten yakınında çalışan eyerciler buraya getirilmiş ve böylece bu zanaatın tek merkezi burası olmuştur. Kuzeyde at pazarı, ahırlar ve bunun etrafında üzengici ve kürkçüler gibi yan sanayie mensup iş yerleri toplanmıştı. Savaş zamanında bu bölge, atlarını teçhiz etmek isteyen askerlerle dolup taşardı. Ancak XIX. yüzyılda Avrupa mallarının ithalâtının artmasıyla bu ticarî merkez önemini yitirmeye başlamıştır.

Saraçhane'nin güneyinde Aksaray'a doğru, belki 864'te (1460) yaptırılmış olan Eski Odalar'ın yerine Etmeydanı'nda yeniçeriler için yeni barakalar inşa edildi. Bunlar, yangınlardan sonra birçok defa yenilenerek ocakların 1826'da lağvedilmesine kadar kullanılmıştır.

Fâtih Külliyesi'nin malî durumunu gösteren bir kayda göre (a.g.e., XXIII/1-2 [1963], s. 306-341) 894 (1489) ve 895 (1490) yıllarındaki gelir yaklaşık 1.5 milyon akçeydi. 30.000 duka altını miktarındaki bu gelir Ayasofya vakıflarının gelirinden çok daha fazladır. Gelir kaynaklarını ise İstanbul ve Galata'daki on iki hamam, bu iki yerde toplanan cizye, Trakya'da elliden fazla köyün vergi gelirleri ve çeşitli kiralar teşkil ediyordu. Bu gelirin 869.280 akçesi maaşlara, 461.417 akçesi imaretin yiyecek giderlerine, 72.000 akçesi hastahane masraflarına, 18.522 akçesi onarım ve diğer harcamalara tahsis edilmişti (toplam 1.421.219 akçe).

Külliyede görev yapanlardan 102 kişi camide, 168 kişi medreselerde, kırk beş kişi imarette, otuz kişi de hastahanede vazifeliydi. Bunlardan başka gelirleri toplayanlar, câbîler (yirmi bir kişi) ve onarımla uğraşan işçiler (on yedi kişi) vardı. Toplam 383 personelin yanı sıra fakir ulemâ ve onların çocukları ile sakat askerlere yılda 202.291 akçe tutarında düzenli ödemeler yapılıyordu. İmarette her gün 3300 ekmek dağıtılır ve en az 1117 kişiye iki çeşit yemek çıkartılırdı. Dinî eğitim amaçlı bir merkez olmanın yanı sıra gelirinin hemen hemen yarısının İstanbul dışından gelmesi suretiyle bu külliye şehrin bu bölgesinin ekonomik ve sosyal refahının kaynağını oluşturuyordu.

Fâtih Sultan Mehmed’in 863 (1459) tarihli emrine uygun olarak paşalar, şehrin çeşitli bölgelerinde her biri yerleşim ve refahı teşvik etmek gayesiyle kendi külliyelerini inşa ettiler; öyle ki fetihten sonraki yetmiş yıl içerisinde on üç nahiye meydana geldi ve Osmanlı şehri şekillendi. Şehir bir kaza haline getirildi, her nahiye birkaç mahalleden oluşturuldu. Nüfusun pek yoğun olmadığı bölgelerde ek binalarla birlikte bir cami veya mescidin yapılması yerleşimi teşvik etmiş ve böylece mahalleler meydana çıkmıştır. Camiler gibi mescidler de vakıflar tarafından desteklenirdi.

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri’ne göre gayri müslim mahalleleri dışındaki nahiyeler ve bunlara bağlı mahalle ve vakıfların sayısı şöyledir:

Yukarıdaki tabloda adı geçen nahiyeler arasında ilk kurulanlar tahminî olarak, 1, 2, 6, 7, 9 ve 12 numaralı olanlardır. XVI. yüzyılda surların içinde kurulan mahallelerden % 30 kadarı Fâtih Sultan Mehmed, yaklaşık % 50’si II. Bayezid devrine ve % 15’i 1512 ile 1546 yılları arasına düşer. Fakat bu rakamlar XVI. yüzyılda nüfus artışının durgunlaştığı anlamına gelmez. Çünkü daha önce kurulan mahallelerin nüfusu XV ve XVI. yüzyıl planlarında görüldüğü üzere oldukça artmıştır. Fâtih Sultan Mehmed devrinde yapılmış bir plana dayanan Vavassore’nin planı nüfusun Langa bostanlarından Unkapanı’na kadar uzanan hattın doğusunda kalan bölgede (Haliç’in güney kıyısı boyunca) yoğunlaştığını gösterir; Ekrem Hakkı Ayverdi’nin haritasına göre bu hattın doğusunda doksan iki ve batısında -iki kat daha geniş olmasına rağmen-doksan sekiz mahalle mevcuttur. Fakat XVI ve XVII. yüzyıl planlarında surların içinde kalan alanın Yedikule,

Bayrampaşa deresi, Yenibahçe surlarının yanı ve Langa bostanları bölgesi hariç tamamıyla yerleşme alanı olduğu görülmektedir. Vakıf sayılarındaki önemli artışlar ise nüfusun gelişmesini göz önüne sermektedir. 857-927 (1453-1521) tarihleri arasında 1163 vakıf kurulmuşken bu rakam 927-953 (1521-1547) arasında 1268, 953-986 (1547-1579) arasında 1193, 986-1005 (1579-1597) arasında 407 kadardı. 1005 (1597) yılında bazıları kapanmış olan 3180 vakıf mevcuttu. Fetihten sonraki ilk yetmiş yıl içinde 1163 vakıf, sonraki yetmiş sekiz senede (927-1005/1521-1597) 2858 vakıf kurulmuştu (İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, tablo 1). Fakat bu sonraki vakıfların çoğu yeni mescid ve mahallelerin kurulmasıyla ilgili olmayıp mevcut mescidlerin desteklenmesi veya vakfın kurucuları için Kur'an okunması şartına bağlı türdendi.

Mahmud Paşa Nahiyesi. Büyük vakıflardan birinin kurucusu olan Mahmud Paşa kendi külliyesi için, bedesteni Tahtakale'ye ve Bahçekapı rıhtımına bağlayan yolun üzeri gibi oldukça işlek bir yeri seçmiş ve burası Mahmud Paşa nahiyesi olarak kaydedilmişti. Hayratı ise cami (867/1463 tarihli kitâbe), medrese (bugüne sadece dershane kalmıştır), imaret, günümüzde izi dahi kalmayan okul ve kendi türbesinden (878/1473 tarihli kitâbe) ibaretti. Bu külliyeyi destekleyen binalar limana giden hayli işlek bir yol üzerindeydi. Vakıfları 265 dükkânı olan bir çarşı, bir han (bugün de mevcut olup Kürkçü Hanı olarak bilinir), kadınlar ve erkekler için iki bölümden oluşan bir çifte hamam (871/1466 tarihli kitâbe), Tavukpazarı'nda on dört boyacı dükkânı ve değişik yerlerde 139 dükkân, altmış yedi ev, kırk yedi "oda" ile iki bahçe idi. İstanbul dışında ise yanında hanı olan, sof kumaşı satışı için Ankara'da bir bedesten (bugün Anadolu Uygarlıkları Müzesi), Bursa'da bir han (Fidan Hanı) ve dükkânlar, Hasköy ve Güvercinlik'te hamamlar ve Rumeli'de on dört köydü (vakıfların hepsi 878/1473 tarihli bir vakfiyede birleştirilmiştir, bk. a.g.e., s. 42-45). Vakıfların toplam geliri 606.513 akçeye ulaşıyordu (13.000 dukadan fazla). Hayratın inşa edildiği bölge XIX. yüzyıla kadar en önemli ticaret bölgesi olarak kalmıştır. Mahmud Paşa bu alanda aynı zamanda iki mahallenin kurulmasına yol açan iki mescid yaptırmıştır.

Murad Paşa Nahiyesi. 878'de (1473) vefat eden Has Murad Paşa'nın yaptırdığı cami (876/1471 tarihli kitâbe), medrese ve imaret çevresindeki yirmi üç mahalleden oluşmaktaydı. Vakıflar şu öğelerden meydana gelmişti:

Aksaray’da yer alan kırk beş dükkân, iki bozahâne, bir başhâne ve bir hamamla Tahtakale’de bir han, bir başhâne ve Yenibahçe’de dokuz dükkân. Bugünkü Aksaray, Lâleli, Cerrahpaşa, Langa ve Yenikapı bölgelerini kapsayan bu nahiye önceleri az bir nüfusa sahipti; fakat II. Bayezid döneminde on bir mahalle daha kurulmuştur.

Ebülvefâ Nahiyesi. Eski Saray ile Unkapanı caddesi arasında yer almakta olup Haliç’e doğru uzanmaktaydı ve baştan beri kalabalık bir nüfusa sahipti. Fâtih Sultan Mehmed, Şeyh Ebülvefâ için bir cami ile bir zâviye yaptırmıştı. Bu nahiye Molla Hüsrev, Hızır Bey, Molla Gürânî vb. özellikle zamanın ulemâsı ve zengin es-naf tarafından yaptırılmış mescidleriyle seçkin bir yerleşim bölgesiydi. II. Bayezid devrinde ileri gelen askerler bu nahiye için zengin vakıflar kurdular.

Sultan Bayezid Nahiyesi. II. Bayezid döneminde şehrin ekonomik durumu iyileştiği için altı yeni nahiye daha kuruldu (yukarıdaki listede 3, 4, 5, 10, 11 ve 13 numaralı nahiyeler). Yerleşim alanları Fatih ve Aksaray’dan surlara doğru genişledi ve bunun sonucunda birkaç Bizans kilise ve manastırı camiye çevrildi. Sultan Bayezid nahiyesi, 906 (1501) ile 911 (1505) yılları arasında Eski Saray’ın güneyindeki Tauri Forumu’nda yaptırılan külliye merkezli bir bölgeydi. Burada bir cami inşa edilmiş ve bunun yanında bir medrese, bir okul ve bir imaretle aynı bölgede külliyeyi tamamlayan bir hamam ve bir han yapılmıştı. Bu külliye yirmi üç mahalleden oluşan bir nahiyenin merkezinde yer almıştı. Nahiye, bugünkü Beyazıt Meydanı’ndan Kumkapı’ya ve Divanyolu üzerinde Büyük Çarşı’dan Saraçhane’ye doğru uzanan bölgededir. Denize daha yakın olan Nişancı Mehmed Paşa Külliyesi bölgede bir ikinci merkezi oluşturmaktaydı. Fâtih Sultan Mehmed devrinde Beyazıt Meydanı, Çakır Ağa (864/1460 tarihli vakfiye), Divane Ali Bey (866/1462) ve Balaban Ağa (888/1483) mescid / mahalle vakıfları ile çevrilmişti. Bugünkü Lâleli’ye giden yolun güneyinde ise Emin Bey (868/1464), Sekbanbaşı Yâkub ve Mimar Kemal mahalleleri vardı. Bölgede, Bayezid döneminde çoğunluğu askerî erkân ve bazı es-naf tarafından birçok yeni mahalle yapılmıştır. Eski Odalar ve Kadırga Tersanesi bu nahiyedeydi. Bizans dönemine ait Sofya Limanı fetihten hemen sonra deniz üssü olarak kullanılmış ve 1459-1461 yılları arasında Fâtih burada bir tersane yaptırmıştır. 860 (1456) tarihli tahrir belgesine göre Yenikapı ile Kumkapı arasında yer alan ve Azebler

mahallesi olarak bilinen bölgede azebler yerleşmişti. Vavassore ve Velican'ın planlarında büyük giriş kapısı ile tersane açıkça görülür. Daha sonra belki de XVIII. yüzyılda liman dolarak bugünkü Cündî Meydanı ve Kadırga bostanı haline gelmiştir. Fâtih zamanında bu nahiyedeki en önemli bina Sekbanbaşı Yâkub mahallesinde yer alan, altın ve gümüş para basımı için yaptırılmış, sonraları Sırmakeş (Sîmkeş) Hanı olarak bilinen darphâne ile onun yakınında inşa edilmiş sekiz dükkânlık bir küçük çarşı idi.

Atik Ali Paşa Nahiyesi. İki defa vezîriâzam olan ve 917 (1511) senesinde maktül düşen Hadım (Atik) Ali Paşa, Divanyolu'nun Constantinos Forumu bölümünde bir cami (902/1496), bir medrese, bir okul, bir imaretle han ve dükkânlarıyla birlikte bir hankah (büyük tekke) yaptırdı. Ali Paşa nahiyesi olarak geçen bu bölge beş mahalleden oluşmuştu. Aynı Ali Paşa, Edirnekapı yakınında bir cami (Zincirlikuyu Camii) yaptırıp Khora (Hora) Manastır Kilisesi'ni camiye (Kilise Camii / Kariye Camii) çevirtti. Bu bölge seyrek nüfuslu yirmi iki mahalleden oluşuyordu. Yukarıda bahsedilen hayrat büyük bir hanla (XVI. asrın başlarında bu hanın geliri yıllık 13.000 akçeydi) Çemberlitaş'taki imaretin yakınında bir köşk, Yenibahçe'de bir hamam, 178 dükkân, 246 oda, İstanbul'un ticaret bölgelerinde bir fırınla bir ekmekçi dükkânı, kırk dört köy, dört hamam, yedi değirmen, Anadolu ve Rumeli'de yer alan bazı dükkânlar ve Yanbolu'da bir bedestenle destekleniyordu. 915'te (1509) bu vakıfların yıllık geliri 471.998 akçeye (8000 dukadan fazla) ulaşmıştı. Bu nahiyedeki mahallelerin çoğu, II. Bayezid devrinde ve Balat-Edirnekapı-Bayrampaşa deresi bölgesinde ortaya çıktı.

İbrâhim Paşa Nahiyesi. Bu nahiye, 890'da (1485) kazasker ve 904'te (1498) vezîriâzam olan Çandarlı İbrâhim Paşa'nın Uzunçarşı'da yaptırdığı bir cami, bir medrese ve bir okul çevresinde yer almıştır. Bu binalara bir hamam, Eyüp'te on dört dükkândan meydana gelen bir mezbaha, beş dükkân, yirmi sekiz ev ve kırk oda, bunlara ilâve olarak Anadolu ve Rumeli'de üç köyle üç değirmen, Serez'de bir bedesten vb. vakıf olarak bağlanmıştır. Vakıf nisbeten fakir olmasına rağmen (135.880 akçelik yıllık gelir) nahiye, Büyük Çarşı ile Haliç liman bölgesi arasında kalan kalabalık ticarî bölgeyi içine almış ve bazı mahalleleri Fâtih Sultan Mehmed devrinin zengin iş adamları tarafından kurulmuştu.

Dâvud Paşa Nahiyesi. Vezîriâzam Koca Dâvud Paşa tarafından meydana

getirilen yapılar topluluğu merkez olmak üzere teşekkül etmiştir. Dâvud Paşa, Arcadii Forumu civarında bir cami, bir imaret, bir medrese, bir okul ve bir çeşme ile (890/1485 tarihli kitâbe) caminin etrafında 108 dükkân ve on bir oda yaptırmıştı. Dâvud Paşa aynı zamanda, bugün kendi adıyla anılan Marmara kıyısındaki bölgeyi (eski Eleutherios Limanı'nın batısı) bir saray, bir hamam, bir bozahâne, on bir dükkân ve bir iskele yaptırmak suretiyle yerleşim alanı haline getirmişti (a.g.e., s. 345). İstanbul ve dışında yer alan altı hamam, Manastır'da bir bedesten, Üsküp ve Bursa'daki dükkânlar ve on iki köyün vâridâtı

yıllık 378.886 akçe (yaklaşık 7500 duka) gelir getiriyordu. Burada daha önce bazı mahallelerin mevcut olmasına rağmen aslında Dâvud Paşa'nın vakfı bölgenin genel gelişmesini sağlamış, II. Bayezid devrinde burada sekiz yeni mahalle daha kurulmuştur.

Koca Mustafa Paşa Nahiyesi. II. Bayezid'in hükümdarlığının sonuna doğru müslüman nüfusunun Silivrikapı yönünde genişlediği açıktır. Nitekim Vezîriâzam Mustafa Paşa, Saint Andrew Kilisesi'ni camiye çevirtmiş (894/1489 tarihli kitâbe) ve böylece Koca Mustafa Paşa nahiyesi ortaya çıkmıştır. Vakfiyeye göre külliye bir imaret, bir medrese, bir hankah, bir okul, imam ve başka görevliler için yapılmış evlerden oluşmaktaydı. Bu külliye, bir büyük hamam (yıllık geliri 65.000 akçe) ve civardaki seksen bir dükkânla İstanbul'un çeşitli yerlerindeki dükkânlar, iki han ve Rumeli'de yirmi yedi köyün gelirleriyle destekleniyordu. Yıllık geliri yarım milyon akçeyi geçiyordu. II. Bayezid devrinde on yediden fazla mahalle bu civarda kurulmuştu.

Surların içinde kalan dört nahiye (Koca Mustafa Paşa, Dâvud Paşa, Atik Ali Paşa ve Topkapı) geniş olmalarına rağmen seyrek nüfusluydu; vakıfları nisbeten azdı ve birçok mescid padişahın hazinesinden destekleniyordu. Kanûnî Sultan Süleyman zamanında kurulan mahallelerin çoğu (dördü Topkapı ve üçü Ali Paşa'da olmak üzere) bu bölgede yer almıştır. 973 (1565) tarihli Mihrimah Sultan Külliyesi (bir han ve çarşının desteğinde cami, medrese, okul ve çeşme) Edirnekapı ve civarında yerleşimi teşvik etmişti. Kara Ahmed Paşa'nın Topkapı'da (yaklaşık 961/1554) ve Hadım İbrâhim Paşa'nın Silivrikapı'da (958/1551) birer cami yaptırmaları şehir girişlerinde yerleşimin arttığına işaret etmektedir.

Mahallelerin yaklaşık % 90'ı, o mahallenin cami veya mescidini yaptıran kişinin adını taşır. Mahalle halkının zaman zaman caminin tamiri ve görevlilerin maaşları için yardımda bulunması bir yana pek az durumda mahallede oturanların bir cami yaptırmak için dernek kurdukları görülmüştür. Fetihten sonra bazı şahıslar (Subaşı Çakır Ağa, Kazasker Molla Hüsrev) ve bazı tüccarlar (Elvanzâde Hoca Sinan, Üsküplü Hacı İbrâhim, Hoca Üveys, Hoca Halil) birden fazla mescid yaptırmıştır. 953 (1546) tarihli bir vakıf kaydına göre cami yaptıranların % 65'i askerî sınıfa mensup kişilerdi (saray memurları, subaylar, ulemâ ve bürokratlar).

Askerî sınıfın üst düzeyindeki kişiler aslında tüccar ve zanaatkârlardan çok daha zengindiler; sosyal ve siyasî prestij ve daha da önemlisi hazineden elde ettikleri geliri aileden mütevellilerin kontrolü altında tutabilmek için vakıf kurma eğilimindeydiler. Askerî kul sınıfından olanlar daima padişahın müsâderesi kaygısı içindeydiler. Tüccar malı şeriatın güvencesi altındaydı.

XVI. yüzyılda surların içindeki İstanbul nüfusu hızla arttı, bunun sonucunda eski mahallelerde yerleşim sıklaştı, mescidler, bazı kilise ve sinagoglar camiye çevrildi, yeni mescidler inşa edildi, yeni külliyeler açıldı ve özellikle Bayrampaşa deresi boyunca surlara doğru daha önce iskân edilmemiş bölgelerde, hatta surların dışında yeni mahalleler kuruldu. Bu arada Galata civarındaki yerleşim alanı Haliç ve Tophane sırtlarına doğru genişledi; Fındıklı, Cihangir ile Kasımpaşa bölgeleri oluştu. Nüfustaki artış, Sarây-ı Hâssa mimarları bölümünde hummalı bir çalışma döneminin başlamasına yol açmıştır. Mimar Sinan ile başlayan bu dönemde Osmanlı mimarisinin en güzel eserleri ortaya kondu. Burada 1525'te hepsi müslüman on üç mimar, 1604'te yirmi üç müslüman, on altı hıristiyan mimar çalışıyordu. Vezîriâzam Rüstem Paşa Camii, Hacı Halil Mescidi alanındaki atölye ve dükkânların üzerine yapıldı. 923-929 (1517-1523) yıllarında vezîriâzam olan Pîrî Mehmed Paşa önemli vakıf eserleri bırakmıştır: Zeyrek semtinde bir cami ile bir medrese, Mercan'da bir cami, Molla Gürânî'de bir cami ile bir hankah, Silivri'de bir cami, medrese ve imaretten oluşan bir külliye (bedesten civarında yıllık geliri 6000 duka olan bir han, Galata'da diğer bir han yaptırmış olup geliri bu külliyeye vakıftır). Tahtakale ile Balıkpazarı'nda birçok dükkân onun vakıflarındandır. Daha sonra kurulan Pîrî Paşa mahallesinin merkezini de kendisinin Haliç'in

kuzeyindeki bahçesi oluşturdu (Evliya Çelebi, I, 411).

946'da (1539) Kanûnî Sultan Süleyman, o zamanlar önemli bir pazar mahalli olmaya başlayan Aksaray'daki Avratpazarı'nda karısı Hürrem adına cami, medrese, hastahane, imaret ve okulu içine alan bir külliye kurdu ve bunu desteklemek üzere İstanbul'un değişik semtlerinde toplam yıllık geliri yarım milyon akçeyi bulan (8400 duka) bir han, bir hamam, bir odun deposu, bir mezbaha ve başka bazı dükkân ve depolardan oluşan vakıflar yaptı. Ayrıca ölen oğlu Şehzade Mehmed'in anısına Vefa ile Saraçhane arasında Divanyolu üzerinde cami, medrese, imaret, okul, türbe ve kervansaraydan oluşan büyük bir külliye (951-955/1544-1548), diğer oğlu Cihangir için Fındıklı'da semte adını veren camiyi ve buna ilâve olarak bir okul yaptırdı. Son olarak şehrin ortasında limana bakan bir tepe üzerinde, yangın sebebiyle harap olan alanda Mimar Sinan'a başşehrin en muhteşem külliyesini inşa etmesi için emir verdi. 1550 Temmuzunda başlayıp 1557 Ekiminde tamamlanan Süleymaniye Camii ve Külliyesi on sekizden fazla yapıyı içine alır. Bunlar meydanda ulucami, Süleyman ve Hürrem Sultan'ın türbeleriyle türbedarın evi, dışarıda caminin iki kenarında devletin en yüksek düzeyde eğitim kurumları olan dört medrese ve bir dârülhadis, bir hastahane ile bir dârüzziyâfe ve bir tabhânedir. Küçük binalar mülâzimler (medreseye girmek için hazırlanan öğrenciler) için bir mektep, bir kütüphane, bir eczane ve bir de sıbyan mektebiydi. Külliye müderrisler ve cami görevlileri için evler, medreselerin önünde yer alan bir çarşı ve bir hanla tamamlanmıştı. Evliya Çelebi'ye göre (a.g.e., I, 157) yeniçeri ağasının sarayı da (sonraları şeyhülislâmlık dairesi) bu külliyeye dahildi.

Bu inşaat örgüt ve harcamalarına dair ayrıntılı muhasebe defterleri böylesine önemli işlerde izlenen düzeni gösteren değerli bir belgedir ve Ömer Lutfi Barkan tarafından iki cilt halinde yayımlanmış bulunmaktadır. Kompleksi meydana getirmek için gerekli malzemeler ve sanatkârlar İstanbul ve devletin başka yerlerinden toplanmış ve işçiler sıkı bir disiplin altında çalıştırılmıştı. İnşaatın devam ettiği beş yıl, yedi ay süresince kendilerine ücret ödenen sanatkârlardan yüzde 29'u İstanbul, yüzde 14'ü Rumeli ve Adalar, yüzde 13'ü ise Anadolu'dan gelmişti (geriye kalan yüzde 44 için herhangi bir açıklama yoktur). İnşaatta çalışan 3523 işçinin

yüzde 51'i hıristiyan, yüzde 49'u müslümandı. Duvar ustaları, demirciler ve lağımcılar genellikle hıristiyan, taş ustaları, marangozlar, boyacılar, camcılar ve kurşun işlerini yapanlar çoğunlukla müslümandı. İşçilerin yüzde 55'i maaşla çalışan hür kişiler, yüzde 40'ı acemi oğlanları ve yüzde 5'i de kürek mahkûmuydu. Süleymaniye'nin bütün vakıfları tek bir vakfiyede birleştirilmiştir. III. Murad devrinde düzenlenen bir tahrire göre o zamanki vakıf gelirleri 5.277.759 akçeye (88.000 duka) varmaktaydı; bu gelirin yüzde 81'inin Rumeli'deki 230 kadar köyün vergilerinden sağlandığı dikkati çekmektedir. Tamamlanan külliyenin çeşitli bölümlerinde yıllık maaş giderleri 1 milyon akçeye ulaşan 748 görevli çalışıyordu.

XVI. yüzyılda sur kapıları civarında ve Bayrampaşa vadisinde meydana getirilen vakıfların sayısındaki fazlalık söz konusu bölgelerdeki nüfus artışına işaret etmektedir. Edirnekapı semtinde Mihrimah vakfının dışında bu kapı ve Fatih arasında Mesih Paşa Külliyesi (994/1586 tarihli vakfiye), Balat'ta tercüman Yûnus Bey Camii (948/1541), Ferruh Kethüdâ Camii (970/1562) ve Kadı Sâdî Camii de vardı. Topkapı'daki Mimar Sinan'ın bir eseri olan Kara Ahmed Paşa Külliyesi (962/1555: cami, medrese, dârülkurrâ, okul, çeşme) semtin gelişmesinde önemli bir faktör olmuştur. Bu arada Arpa Emini (Defterdar) Mustafa Camii de zikredilmelidir.

Yenibahçe semtinin yöneticiler tarafından tercih edilen bir semt olduğu anlaşılmaktadır. Bu bölgede Sultan Selim'in cami ve medreseden oluşan vakfı, Kazasker Abdurrahman Çelebi'nin yaptırdığı cami, Hürrem Çavuş'un camisi, Kaptan Sinan Paşa'nın cami ve medresesi, Mahmud Ağa Sarayı, Mimar Sinan'ın camisi, Yeniçeri Kâtibi Camii ve Vezîriâzam Lutfi Paşa Camii ile birlikte saray, çeşme, hamam ve paşanın eşi Şah Hûbân Türbesi yer almaktadır.

Silivrikapı semti ise Hadım İbrâhim Paşa'nın cami (958/1551), medrese, okul, üç hamam, dört büyük meskenle yedi evden oluşan vakfı sayesinde gelişmeye başladı. Hacı Evhad'ın Mimar Sinan'a yaptırdığı cami ve hamamı Yedikule surları civarında yer almıştır.

Marmara ve Haliç surları boyunca da yeni vakıflar kuruldu. Ahırkapı'da Mahmud Ağa Camii, Kumkapı'da İbrâhim Paşa'nın eşi için yaptırdığı cami, Langa'da Bezirgânzâde ve Şeyh Ferhad camileri, Kadırga'da Sokullu

Mehmed Paşa / Esma Hatun Camii, medrese ve zâviyesi, Unkapanı'nda Süleyman Subaşı ve Tüfenkhâne camileri Mimar Sinan'ın eserleri arasında yer alır.

Aslında 1540'tan 1588'e kadar geçen yapılaşma sürecine "Sinan devri" denilebilir; zira Mimar Sinan ekibiyle birlikte sultan ve diğer önemli kişiler için İstanbul'da kırk üç cami, elli iki mescid, kırk dokuz medrese, yedi dârülkurrâ, kırk hamam, yirmi sekiz saray ve köşk, üç imaret, üç hastahane ve altı han inşa etmiştir. İstanbul sınırları dışındaki semtlerde Mimar Sinan'a atfedilen öteki önemli eserler Eyüp'te Zaloğlu Mahmud Paşa Camii (şadırvan üzerindeki tarih 958/1551), Defterdar Mahmud Çelebi Camii (948/1541) ve Şah Sultan Camii; Tophane'de Kılıç Ali Paşa Camii (988/1580) ve Muhyiddin Çelebi Camii; Fındıklı'da Cihangir Camii ve Kazasker Mehmed Vüsûlî'nin (Molla Çelebi) yaptırdığı cami, okul ve hamam (973/1565); Beşiktaş'ta Sinan Paşa Camii (963/1555); Sütlüce'de Çavuşbaşı Camii; Üsküdar'da Mihrimah Sultan Camii (954/1547-48), Şemsi Ahmed Paşa Camii (988/1580) ve Atik Vâlide (Nurbânû) Sultan Camii (991/1583); Kasımpaşa'da Kasım Paşa'nın yaptırdığı cami ve medreseden oluşan külliye (vakfın nakit geliri 2.630.000 akçe) ve Okmeydanı'na doğru Piyâle Paşa'nın yaptırdığı cami, medrese, okul, tekke, çeşme ve hamamı içeren külliye (981/1573 tarihli vakfiye) bu dönemin eserlerindendir.

Yedikule dışındaki mezbaha ve debbâğhânelerin bulunduğu bölge de giderek genişledi. Önceleri yirmi yedi debbâğhâne, otuz iki kasap ve beş kirişçinin bulunduğu semt sonraki yüzyıllarda Evliya Çelebi'ye göre bir cami, yedi mescid, 300 debbâğhâne, elli tutkal dükkânı ve yetmiş kirişçinin bulunduğu hızla gelişmekte olan bir kaza haline gelmiştir. Bu debbâğlar, İstanbul'da kesilen bütün hayvanların sakatatını satın alma imtiyazına sahipti.

XVI. asrın ikinci ve XVII. asrın ilk yarısında yerleşim alanları surların dışına Eyüp'e doğru genişledi. Aynı dönemde mahalleler, esas giriş kapılarının dışında inşa edilen cami ve zâviyelerin etrafında oluşmuştur. Topkapı'da Takyeci İbrâhim Ağa Camii (vakıf kitâbe tarihi 1000/1592) Takyeci mahallesinin kurulmasına yol açmış; bu arada Yenikapı'da Merkez Efendi Camii ve Zâviyesi ile yeniçeriler kâtibi Malkoç Mehmed Efendi'nin

1006’da (1597) kurduğu büyük mevlevîhâne bulundukları bölgenin şenlenmesini sağlamıştır.

Osmanlı mimarisinin klasik geleneğinde camikülliyelerinin son örneklerini, Atmeydanı’nda yapılan Sultan Ahmed ve Eminönü’ndeki Vâlide (Yeni) Camii verir. Bunlardan ilki, 1018-1026 (1609-1617) yılları arasında bir buçuk milyon altın harcanarak inşa edilmiş ve bir cami, medrese, hastahane, aşevi, dârüzziyâfe, misafirhane, okul, sebil ve arasta tipinde bir çarşıdan oluşmuştur. Galata sakinlerinin cizyesi bu camiye vakıftır. Yenicami’nin inşasına Safiye Sultan tarafından 1006 (1597) yılında başlanmış, fakat uzun bir süre inşaat yarıda kalmış, ancak 1071-1074 (1661-1664) yıllarında Turhan Sultan tarafından bir cami, bir dârülkurrâ, bir okul, çeşmeler, Turhan Sultan Türbesi ve bir pazarla (Mısır Çarşısı) dükkânlardan oluşacak şekilde tamamlanmıştır.

XVIII. yüzyılda Büyük Çarşı yanında cami, medrese, kütüphane ve bir sebilhâneyi içeren Nuruosmaniye Külliyesi (1748-1756), cami, medrese ve çeşmesiyle Lâleli Külliyesi (1760-1764), Avrupa barok tarzından etkilenerek inşa edilmiş külliyeler olup klasik Osmanlı geleneğine sokulamaz.

Bu dönemde yüklü bir yıllık gideri gerektiren cami, hastahane ve imaretler yerine külliyelerde kütüphane ve sebillerin gelmesi dikkate değer bir husustur. Bu eğilim özellikle vezîriâzamların vakıflarında daha açık görünür. Köprülü ailesinden üç vezir Divanyolu üzerinde külliyeler yaptırmıştır (Mehmed Paşa: Türbe, medrese, kütüphane; Kara Mustafa Paşa [1101/1690]: Cami, medrese, okul, sebil; Amcazâde Hüseyin Paşa [1112/1700]: Cami, medrese, kütüphane, sebiller). Bu yol üzerinde aynı zamanda Çorlulu Ali Paşa ([1120/1708] cami, medrese), Damad İbrâhim Paşa ([1132/1720] dârülhadis, sebil) ve Seyyid Hasan Paşa ([1158/1745] medrese, okul, sebil, dükkânlar, fırın) külliyeleri de mevcuttu. Bu dönemin bir başka özelliği de şehrin nüfusu az olan bölgelerinde eskilerin modelinde yeni külliyelerin yapılması (meselâ Koca Mustafa Paşa nahiyesindeki Hekimoğlu Ali Paşa’nın 1733-1735 yıllarında yaptırdığı külliye), Üsküdar ve Boğaz’ın yeni yerleşim bölgelerinde külliyelerin kurulmasıdır. Bunların en önemlileri Üsküdar’da Kösem Vâlide Sultan (cami, medrese, imaret, hamam, han), Gülnûş Emetullah Sultan (Yeni Vâlide [1708-1710], cami,

sebiller), Beylerbeyi'nde I. Abdülhamid Camii (1778, İstanbul Bahçekapı'daki diğer mülklerle beraber) ve Eyüp'te Mihrişah Sultan ([1795] imaret, sebil, okul) külliyeleridir.

XVII. yüzyıla kadar İstanbul'un gelişimi genellikle surların içinde süregelmiştir. 17,2 km²'lik bu alan, Bizans döneminin doruk noktasında bile tamamen imar edilmemişti. 1543'te çok sayıda geniş ve üzerinde yerleşilmemiş arazi parçaları mevcuttu. Lorichs'ın panolarında Süleymaniye ile Haliç arasındaki bölge boş arsa olarak gösterilmiştir. Bu yüzyılda Bayrampaşa vadisinde ve şehir kapıları civarında külliyeler ve ileri gelenlerin sarayları yapılmışsa da şehrin bu bölümleri daha çok bahçe, bostan ve pazar yerleriyle dolu olup nüfusu seyrek yerlerdi. Meselâ XVII. yüzyılda Edirnekapı'nın güney batısında Yenibahçe 10.000 atın otladığı büyük bir mera olarak tasvir edilmiştir. Bundan başka Silivrikapı ile Yedikule arasında Ağa Çayırı, şehrin en güney köşesinde Yedikule civarında Marmara kıyısında Samatya ile Davutpaşa arasındaki Bostanyeri, daha doğuda Langa bostanları, Kadırga bostanları ve Cündî Meydanı gibi pek çok açık arazi vardı. Surların yakınında Altımermer, Edirnekapı ve Sultanselim'de büyük Bizans açık hava su sarnıçları vardı (hepsine Çukurbostan denilirdi). Hatta şehrin sık nüfuslu bölgelerinde Eski Saray ve Yeni Saray'ın avlu ve bahçeleri (0,67 km²), büyük camilerin avluları yerleşim bölgeleri dışında kalıyordu (tahminlere göre İstanbul camilerine 100.000 insan yerleştirilebilirdi).

Açık araziler tamamıyla kullanım dışı da değildi. Güzel manzaraları ve çınarların gölgelediği cami avluları dinlenme amaçlı sayfiye yerleri sayılabilir (Evliya Çelebi, I, 481). Bu avlular bazan da pazar yeri olarak kullanılmıştır. Zamanla evler ve dükkânlar açık Bizans forumlarını (şehir meydanları) işgal etmeye başladı, hatta bu meydanlardan bazıları tamamen ortadan kayboldu (Constantinos Forumu= Çemberlitaş Meydanı veya Tavukpazarı Dikilitaş Meydanı; Tauri Forumu = Beyazıt Meydanı; Arcadii Forumu = Avratpazarı; Bovis Forumu = Aksaray). Bununla beraber Hipodrom (Atmeydanı) küçük olmasına rağmen İstanbul'un en önemli meydanı olma özelliğini uzun yıllar korumuş, dinlenme yeri olmasının yanı sıra hem pazar yeri hem de cirit gösterileri için kullanılmıştır. Öteki Osmanlı şehirlerinde olduğu gibi kadınlara özgü pazar yeri olan Avratpazarı zamanla ortadan kayboldu. Binicilik ve okçuluk gösterileri sadece

Atmeydanı ve Okmeydanı'nda değil, birer gezinti yeri de olan ve iskâna açılmasının veya bahçe yapılmasının yasak olduğu Langa ve Cündî meydanlarında da yapılırdı.

Mahalle Yapısı, Yollar, Yapı Düzenlemeleri, Evler. Fâtih Sultan Mehmed'in saltanatı sonunda İstanbul'da 182 mahallenin var olduğu tesbit edilmektedir. Bu rakam gayri müslim mahalleler hariç 1546'da 219'a yükselmişti. 1634'te toplam 292 mahalle ve ayrıca on iki cemaat mevcuttu. Cemaat, henüz bir mahalleye yerleşmemiş göçmen bir grup için kullanılan bir terimdir; meselâ göçmen bir yahudi cemaati gibi. 1672'de ise müslüman mahallelerinin sayısı 253'e, gayri müslim mahallelerinin sayısı da yirmi dörde düşmüştü. 1871'de surların içindeki 284 müslüman, yirmi dört Rum, on dört Ermeni ve dokuz yahudi mahallesine ilâve olarak surların dışında Boğaz ve Haliç boyunca Üsküdar ve Kadıköy'de 256 mahalle daha vardı.

Mahalle bir cami, kilise veya havranın etrafında oluşmuş ve kendisine has bir kimliği olan sosyal bir birimdi. Bu topluluğun üyeleri birbirine sadece ortak menşe, din ve kültürle değil aynı zamanda sosyal dayanışmayı sağlayan dış faktörlerle de bağlıydı. Mâbed toplu buluşma yeri ve mahallenin sembolü olduğu gibi mâbedin onarımı, görevli maaşlarının ödenmesi de mahallede oturanların ortak sorumluluğundadır. Ayrıca hemen hemen her mahallede varlıklı olanların yardımlarıyla ayakta duran bir okul ve çeşme mevcuttu. İdareciler de mahalleyi düzenin korunması, vergilerin ödenmesi ve devlete karşı diğer ödevlerin yerine getirilmesi, fakirlere yardımda ortak sorumluluğu olan bir birlik olarak görüyordu. Buna en iyi örnek avârız fonudur. Daha önceden belirlenmiş avârız vergi hânelerinin sayısına göre her mahalleden bu vergi toplanırdı; birçok mahallede vakıflar tarafından desteklenen bir avârız fonu olup fakir veya borçluların avârızı buradan ödenir, gerektiğinde düşük faizle mahalle sakinlerine kredi verilirdi. Yine loncaların kethüdâları, vakıfların mütevellileri, cami imamları hükümetle oraya bağlı halk arasında resmî ara bulucu konumundaydılar. Son olarak mahalle sakinleri güvenliğin ve ahlâkî düzenin korunmasında ortaklaşa sorumlu idiler. Bir yabancının mahalleli sayılabilmesi kolay değildi; genel görüşe göre kesintisiz dört yıllık ikamet şarttı (Taşköprizâde, II, 654); ikamet dönemi İstanbul için beş sene olarak belirlenmişti (Ahmed Refik, Onaltıncı Asırda İstanbul Hayatı, 1553-1591, s. 145). 1579 yılında her bir mahallenin sakinleri suçluların kanundan

kaçmalarını önlemek için birbirlerine kefil yapılmıştı; yine aynı sebeple 1578 yılında mahalleler arasında kapılar konulması düşünülmüştü. Her mahallenin bir bekçisi vardı, XVI. yüzyılda mahalle sakinleri bu ödevi sırayla yerine getirirlerdi. Ancak daha sonraları mahalleli ücretli bir bekçi (pâsbân) tutmaya başladı. 1695 tarihli bir kanuna göre her mahalle, ellerinde fenerle mahalleyi gözleyip yatsı namazından sonra burada dolaşan yabancıları tutuklama yetkisine sahipti ve sadâkati kefillerle garanti edilen iki bekçi tutmak zorundaydı (Ergin, Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 965). Mahalle hayatında son derece önemli olan bekçi İstanbul folklorunun vazgeçilmez karakteri olacaktır. Yine her mahalle iki veya üç çöpçünün maaşını ödemekle yükümlüydü. 1868'de bazı mahalleler yangına karşı kullanılacak bir ekipman tedarik etmek zorundaydı ve her mahalleden birkaç genç erkek tulumbacı tayin edilmişti (a.g.e., I, 1188, 1195-1204). Tulumbacı İstanbul hayatının en renkli tiplerinden biriydi.

Mahalle imamı resmî otoritelerle bütün ilişkilerde mahallenin temsilcisiydi.

Padişahın emirleri kadı tarafından imamlara aktarılır veya münâdîlerce pazar yeri ve caddelerde ilân edilirdi. İmam ayrıca, mahallenin hükümete karşı yükümlülüklerinin yerine getirilmesinden de sorumlu idi; üzerine düşen ödevleri yapmayan fertleri resmî makamlara, özellikle de kadıya bildirmek mecburiyetindeydi. 1826'da her mahalle için bir muhtar seçilmesi, sivil yerel idarecilerin devletçe tanınmaları yolunda atılan ilk adımdı. Zamanla aynı din ve mezhebe ait olanların ayrı ayrı mahallelere yerleşmeleri ve bu mahallelerden oluşan semtlerde birlikte yaşamaları eğilimi arttı. Bu eğilim hükümet tarafından da teşvik edildi. 1591'de Pammakaristos Kilisesi camiye çevrildiğinde etrafındaki boş arazi her biri bir ev yapılacak kadar parsellere ayrılıp bir müslüman mahallesi kurulması için müslümanlara satılmıştır. İstanbul'da her semtin kendine özgü gelenekleri, hatta konuşma şivesinde ayrılma eğilimi XVII. yüzyılda Evliya Çelebi ve Eremya Çelebi'de, XIX. yüzyılda Ahmed Midhat Efendi, Mehmed Tevfik ve Hüseyin Rahmi Gürpınar gibi romancıların eserlerinde belirtilmiştir.

Vavassore'nin planı şehrin bütün bölgelerine ulaşan geniş caddeleri göstermektedir. Fakat bu caddeler XVI. yüzyılda kaybolmuştur. Şehrin cadde ve sokakları sadece Dragoman Konstantin'in 1228 (1813) tarihli

planında gösterilmiştir (TSMA, nr. E 1858). XIX. yüzyılda bile şehrin en önemli caddesi olan Divanyolu ancak 3-3,5 m. genişliğindeydi. İstanbul, eğri büğrü çıkmaz sokaklarla dolu olup şehir planı Ortaçağ Şark şehrindekilere benzemekteydi. Önceden planlanma bir yana hepsi rastlantı eseri ortaya çıkmıştı (Mayer, s. 9-24, 104, 254). 1876 tarihli ayrıntılı bir harita üzerinde yapılan araştırmaya göre (Ayverdi, 19. Asırda İstanbul Haritası, tür.yer.) sokaklar Fâtih Sultan Mehmed devri özelliklerini korumaktaydı, çünkü mimarbaşı, yangınlardan sonra yeniden yapılanma sürecinde eski sokak düzenini muhafaza etmeye çalışmıştı. Mülk sahipleri daima üst katlarda sundurma yapmak eğilimiyle evleri sokaklara taşırmışlar ve böylece dar sokaklar loş ve havasız dehlizlere dönüşmüştü. Dar sokaklardaki ulaşımın zorlukları sebebiyle taşımacılık daha çok Haliç'ten deniz yoluyla yapılırdı.

XVI. yüzyıl belgeleri gösterir ki sokaklarda kaldırım vardı. Evliya Çelebi İstanbul, Eyüp, Tophane ve Kasımpaşa sokaklarının tamamının kaldırımları olduğunu iddia eder. Kaldırımların yapım ve onarımı kaldırımcılar loncasının kethüdâsı ile gerçekleştirilen anlaşma ile sağlanırdı. Yapılan işler şehremini, mimarbaşı veya suyolu nâzırı tarafından kontrol edilirdi. Ana caddelere kaldırım döşeme giderleri hükümet tarafından, yan sokaklarınki orada oturanlar, dükkân sahipleri ve vakıf mütevellileri tarafından karşılanırdı.

Büyük meydan ve caddelerin temizlik işi acemi oğlanları ve yeniçeri ağasının gözetiminde öbür askerî birlikler tarafından yapıldığı gibi yan sokaklarda oturan mülk sahipleri evlerinin önünü temizlemekle yükümlüydü; sonraları mahallelerde çöpçüler (süprüntücü) istihdam edildi. Çöplerin ortadan kaldırılması çöplük subaşısının (tâhir subaşısı) ödevi olup bu işi sözleşme ile "arayıcı" (Evliya Çelebi, I, 514) denilen gruba yaptırırdı. Bu grup çöpleri sepetlerle toplar ve işe yarayacak şeyleri seçip aldıktan sonra kalanı denize dökerdi. Çöp ve molozlar genellikle Langa, Tahtakale kıyısı veya Odunkapısı yakınında "bokluk" diye bilinen yerlerden dökülürdü. Padişah fermanları sürekli olarak sokaklara çöplerin atılmasını, kaldırımlara zarar verilmesini ve evlerin önlerine merdiven yapılmasını yasaklar.

Ramazan hariç yatsı namazından sonra herkesin evinde olması zorunluydu.

Sokakların aydınlatılması için gerekli düzenlemeler henüz yapılmamıştı ve dışarı çıkmaları gerekenler fener taşımak zorundaydılar. Gazla aydınlatılan ilk semt Beyoğlu caddesiydi (1856), İstanbul'un büyük caddeleri ancak 1879'dan itibaren gazla aydınlatılmaya başlandı (Ergin, Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 971).

İstanbul sakinleri ve yabancı gözlemciler çeşitli aralıklarla yayımlanan fermanlara rağmen sokakların bakımsız ve pis olduğunda birleşir. İlk defa 1839'da çıkmaz sokakların açılması, geniş ve ilgi çekici cadde ve meydanların oluşturulması gibi şehri modernleştirme planları yapılmış, ancak plan 1865'te büyük Hocapaşa yangınından sonra uygulamaya konulabilmiştir.

Bina üslûbunda hükümet kontrolü, sokaklar ve şehrin temizliğiyle ilgili çıkarılan tâlimatlar, Osmanlı İstanbulu'nun görünüşünde kuşkusuz etkili olmuştur. Bu tâlimatlar şehremini ve yardımcıları, hâssa mimarbaşı ve suyolu nâzırı tarafından hazırlanır ve kadı ile subaşı tarafından uygulanırdı. 1831'de bu vazifeler Ebniye-i Hâssa Müdürlüğü'ne geçti. En önemlisi her türlü inşaat devlet kontrolü altındaydı. İnşaatın başlaması için önce arsanın satın alınması gerekir, bu amaçla ya mîrî hazineyle veya ilgili vakıfla ilişkiye girilir, son olarak da bir peşin kira ödeme (icâre-i muaccele) yapılırdı. Zira fetihten beri İstanbul toprağı devletin (mîrî) mülkü sayılmış yahut vakıflara bağışlanmıştır. Eğer mülk bir vakfa aitse devlet yetkililerinin onaylaması şarttı. Mimarbaşı yürürlükte olan tâlimatlara ve uygun görülen ölçülere uyma şartıyla inşaatın başlamasına izin verir ve kontrolünü yapardı. 1782 tarihli bir fermanda, izin almadan gayri müslimler için inşaat yapan inşaatçıların idamla cezalandırılacağı belirtilmişti. Hükümet bu işlere arazi tasarrufu kanunları, yangınların ve su sıkıntısının önlenmesi, surların, camilerin ve kamu binalarının korunması gibi çeşitli sebeplerden dolayı müdahale ediyordu. 1559'da bir tâlimata göre evler iki kattan daha yüksek olmayacak, sokak üzerine saçak ve çıkıntı yapılmayacaktı. Bu yasakların sıkça tekrarı emirlerin uygulanmadığına işarettir. Büyük yangınlardan sonra evlerin, özellikle kamu binalarına ve hanlara bitişik olanların, taş veya tuğla ile yapılması emredilmişti. Ancak depremlerden sonra ahşap binaların yapımına izin verildiği de belirtilmelidir. Ucuz maliyeti dolayısıyla İstanbul evlerinin çoğu ahşaptı. Yangın tehlikesini azaltmak ve şehir kapılarıyla iskelelere ulaşımı

kolaylaştırmak için 1558 tarihinde surlara bitişik ev ve dükkânların 4 zirâ (1718'de 5 zirâ, 3,25 m.) boşluk bırakacak şekilde yıkılması emredildi. Şehir suyunu muhafaza için yeni konak ve hamamların inşası padişahın iznine bağlıydı, hatta bazan hamamların yapımı tamamen yasaklanırdı. Hızlı nüfus artışını önlemek için bekâr odaları, yani şehre yeni gelenlerin ve bekâr işçilerin kaldıkları yerler sıkı bir kontrol altında tutulur ve bazan yasaklanırdı. Ancak bu tâlimatların uygulanması nâdirdi. XVI. yüzyılda meydana gelen hızlı nüfus artışı ev ihtiyacını da beraberinde getirmiş, böylece şehirde büyük bahçeleri olan saraylar yıkılıp birbirine bitişik ahşap evler inşasına başlanmıştır.

Gayri müslimler daha ağır tâlimatlara tâbi idi. Onlar bir müslüman mâbedinin yakınında ev inşa edemez, buradaki bir evde de oturamazlardı. Evlerini 9 zirâdan daha yüksek ve Malta taşından inşa edemeyecekleri gibi hamam yapmalarına da izin verilmezdi. Müslümanların ev veya arsalarını zimmîlere satmaları yasaktı (a.g.e., I, 1056, 1071-1074, 1090). 1817 tarihli bir tâlimata göre evlerin yüksekliği gayri müslimler için 12, müslümanlar için 14 zirâa çıkarılmıştır (1 zirâ = 0,68 m).

V ve VI. asırlarda Konstantinopolis'te binalar için izin verilen yükseklik 33 metreydi; iki kattan fazla ev inşa yasağı, binalarda yukarıya doğru eklemelerin (çardak, bâlâhâne, tahtapuş, cihannümâ, çatı arası) yapılmasına yol açmıştı. Tanzimat'tan sonra müslüman ve gayri müslimler için getirilen bina yüksekliği sınırı kaldırılmıştır. Büyük bir ihtimalle binalara konulan bu tür yasaklar, veba korkusuyla birlikte, gayri müslimlerin surların dışında, Haliç'in kuzeyinde ve Boğaz boyunca yerleşmelerinin temel sebepleri olmuştur. Gayri müslimlerin evlerinin sayısı çoğaldıkça 1747 yılında çıkarılan bir fermanla bu bölgelerdeki boş arazilere inşaat yapılması yasaklanmıştır.

İstanbul'da inşa edilen evler tip itibariyle beş başlık altında incelenebilir. 1. Odalar (Hücreler). Bunlardan "oda" denilenler birer odalı olup bir avlunun (muhavvata) etrafında sırayla müstakil olarak veya han tipinde yapılmıştır; çoğunlukla da bir dükkânın üzerine inşa edilmiştir. Bu evler çok defa bir vakıf tarafından gelir sağlamak amacıyla yaptırılır, genellikle İstanbul'a iş bulmak için gelen bekâr erkeklere kiraya verilirdi. Bundan dolayı bu gibi yerler "bekâr odaları" olarak adlandırılmıştır. Bu tür bekâr odaları, sadece

evlilerin ikamet etmesine izin verilen mahallede hoş karşılanmazdı. Bekâr erkek işçiler, genellikle bir han veya kervansarayda bir oda tutup burayı hem yatacak yer hem de iş yeri olarak kullanırlardı; yalnız bu tür insanların kaldıkları hanlara "mücerredler hanı" da denilirdi. 1543 senesinde bir oda yaklaşık 100 akçelik bir yıllık gelir getirirdi. 1672 yılında İstanbul'da 12.000 bekâr odası bulunduğu tahmin edilmektedir.

2. Mahalle Evleri. Fakir esnaf ve hali vakti yerinde olmayan halk genellikle bir veya iki katlı ahşap veya kerpiç evlerde ikamet ederdi. Seyrek olarak ikamet edilmiş olan bölgelerde Anadolu köylerinde olduğu gibi evler küçük ahşap veya tuğladan olup avlu ve bahçesi bir duvarla sokaktan tecrit edilmişti. Böyle bir ev yaklaşık 400 arşın kare bir alan kaplardı ve XVI. yüzyılın ortalarında ortalama 100 altına mal olurdu.

3. Bahçeli Evler. Duvarla çevrili bahçeli evlerin avluları iç ve dış olmak üzere ikiye ayrılırdı. İkametgâh bir veya daha fazla ev, bazan da bir veya daha fazla odadan oluşur; bunlara ilâveten bir taraça, bir abdesthane, bir ahır, bir fırın, bir hamam, bir sundurma, bir çardak, bir kiler, bir "serin oda" (serdâb), bir değirmen, hizmetçi ve köleler için bir bölüm, bir kümes, bir bahçe, bir kuyu, bir çeşme ve devamlı bir ateşin yandığı bir çerağlık bulunurdu. Birçok evin en azından bir bahçe, bir ahır, bir fırın, bir kuyu ve bir abdesthanesi olurdu. Hâne-i kebîr denilen büyük evler daha az yaygındı; bunlara örnek olarak Mimar Sinan'ın evi gösterilebilir.

4. Saraylar. Kasır veya köşk de denilen saray ve villalar, devlet adamları ve zengin tüccarlara ait olup geniş bir arsa üzerinde bina edilmiş büyük bir konakla birlikte çok sayıda ek binadan oluşurdu; dolayısıyla bunlar aslında bahçeli ev tipinin daha büyük bir şeklini oluştururlardı. Çoğunlukla iki avlusu bulunur, bütün arsanın etrafı yüksek duvarlarla çevrilirdi. Meselâ Sinan Paşa, sarayını yaptıracağı arazide 300 ev satın alıp bunları yıktırarak inşaata başlamıştı. Harem ve selâmlık olarak ikiye bölünmüş olan ana ikametgâh genellikle ahşaptan inşa edilir ve çok sayıda odası bulunurdu. Siyavuş Paşa'nın ünlü sarayında 300 oda mevcuttu. Bu sarayların avlularında mutfaklar, fırınlar, hamam ve ağılların yanı sıra mülk sahibinin iç oğlanları için bir okul, mevcut evlerin bakımını üstlenen zanaatkârlar için atölyeler ve hatta dükkânlar vardı. Sarayların bahçelerindeki köşkler ve kasırlar Osmanlı mimarisinin en güzel örneklerini teşkil ederdi. Kul

cinsinden vezirler tarafından yaptırılan saraylar ölüm halinde velâ hakkı dolayısıyla çok defa padişahın mülkiyeti altına geçerdi, o da bunları saray hatunlarına veya başka devlet büyüklerine hediye ederdi. XVII. yüzyılın ortalarında padişah ailesi ve vezirlerin sahip olduğu sarayların sayısı 120 olarak tahmin edilmektedir; diğer beyzâdelerle tüccarların sarayları ise yaklaşık 1000 kadardı. En büyük ve en ünlü saraylar, Kanûnî Sultan Süleyman devrinde Ayasofya ve Süleymaniye semtlerinde inşa edilmişti.

5. Villalar ve Yalılar. Sultan ve beyzâdelerin İstanbul surları dışında Halkalı, Florya, Davutpaşa, Haliç'in kuzey tarafında Karaağaç, Pîrîpaşa, Kasımpaşa, Kâğıthane, Boğaziçi'nde ve Üsküdar'da geniş ve bakımlı bahçe veya ormanların içine yaptırdıkları saray ve yalıların sayısı çok arttı ve buralar seçkin mahallelerin çekirdeğini oluşturdu. Bunlar çoğunlukla dinlenme, av köşkü ve yazlık olarak kullanıldığı gibi yangından sonra veya salgın sırasında ikamet edilen ikinci bir ev olma özelliğine de sahipti. XVIII. yüzyılda padişahlar, bahçe ve koruluklarının bazı bölümlerini arsa olarak verdiklerinden veya sattıklarından oralarda yeni mahalleler oluşmuştur. Genelde Boğaziçi'ndeki korular padişaha ait arazi olarak bugüne kadar muhafaza edilebilmiştir.

Yangınlar ve Depremler. Sık nüfuslu ve çoğunluğu ahşap dar sokak evleriyle İstanbul'da sık sık çıkan yangınlar şehrin sosyal ve ekonomik yapısı kadar fizikî görünüşünü de etkilemiştir. Aslında yangınların sayısı normalden çok daha yüksekti; Osman Nuri Ergin'in hesaplarına göre 1853'ten 1906'ya kadar geçen elli üç senede 36.000 evin harap olduğu 229 yangın çıkmıştı (Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 1333). Büyük yangınların tarihleri ise şöyledir: Receb 977 (Aralık 1569), 27 Safer 1043 (2 Eylül 1633), 16 Zilkade 1070 (24 Temmuz 1660), 3 Şevval 1104 (7 Haziran 1693), 18 Şâban 1130 (17 Temmuz 1718), 13 Ramazan 1196 (22 Ağustos 1782), 27 Zilhicce 1241 (2 Ağustos 1826), 14 Rebîülâhir 1249 (31 Ağustos 1833), 27 Rebîülâhir 1282 (19 Eylül 1865) ve 1 Ramazan 1336 (10 Haziran 1918).

Birçok büyük yangın Cibali (Cübbe Ali) semtinde başlamış, şehrin merkezinin tamamı yandıktan sonra Kumkapı, Yenikapı veya Langa'da Marmara kıyılarına ulaşmıştır. Cibali, gerek burada ateşle yapılan sanatlardan (meselâ kalafatçılık) gerekse Cibali-Unkapanı vadisinin

kuzeydoğu rüzgârlarına açık olması ve Fatih'e kadar sırtlarda çok sayıda evin yer alması gibi sebeplerden dolayı yangın tehlikesine daha ziyade açıktı. Burada başlayan yangınlar genellikle iki hatta ilerler, Fatih ve Aksaray yoluyla Langa ve Vefa'ya, Şehzadebaşı ve Lâleli yoluyla Yenikapı'ya ulaşırdı. Haliç'teki yahudi mahallesinde (Çıfıt Kapısı) çıkan yangınlar da aynı sebeplerden dolayı bir yandan sarayın duvarlarına, öte yandan Cağaloğlu üzerinden Büyük Çarşı'ya doğru bütün evlere zarar vererek genişlemeye elverişliydi. Tahtakale, Büyük Çarşı civarı ve Fener-Balat bölgeleri sık sık yangın çıkan semtlerdi.

Zarar hakkındaki raporlar genellikle abartılı ise de önemli maddî kayıplara işaret eder. 1043 (1633) yangınında 20.000 evin, 1070'te (1660) 4000 ölüyle beraber şehrin üçte ikisinin, 1104'te (1693) on sekiz cami, on dokuz mescid, 2547 ev ve 1146 dükkânın, 1142'de (1729) şehrin sekizde birinin, 1169'da (1756) şehrin üçte ikisinin, 1196'da (1782) 20.000 evin ve 1249'da (1833) şehrin yarısının yandığı söylenir. XIX. yüzyılın ikinci yarısı için elimizde daha güvenilir rakamlar mevcuttur. 1854-1885 yılları arasında yaklaşık

otuz senede büyük küçük hepsi dahil çıkan yangınlarda 27.000 ev, 1918 Fatih yangınında ise 7500 ev yanmıştır. Tahtakale ve Büyük Çarşı civarında çıkan yangınlarda değerli mallar sık sık telef olurdu. 1102'de (1690) sadece Mısır Çarşısı'nda çıkan yangında yanan malların 3 milyon kuruş (yaklaşık 2 milyon altın) değerinde olduğu tahmin edilir; 922'de (1516) bedestende çıkan yangından sonra birçok tüccar iflâs etmişti.

Yangınlar İstanbul hayatında çeşitli siyasî, sosyal ve ekonomik bunalımlara yol açmıştır. Yangınların çoğu ocaktan ayrılan yeniçerilerle acemi oğlanları tarafından başlatılır, şehrin ayak takımı da onlara katılırdı. Saray çevresinde, askeriye ve fakir halk arasında bir huzursuzluk işareti olarak algılanan yangınlar ciddi siyasî kaygılara sebep olur, bu yüzden bazan hükümet ileri gelenleri görevlerinden uzaklaştırılırdı. Bazı kaynaklarda, görevleri arasında yangınla mücadele etmek olan yeniçerilerin yangınların yayılmasını sağladığı iddia edilmektedir (Silâhdar, II, 349). Sadrazam, yeniçeri ağası, bostancıbaşı ve cebecibaşı, büyük yangınlarda operasyonu şahsen yönetirler, bazan da padişah disiplini sağlamak ve morali yükseltmek için yangın alanında görünürdü. Askerler ve başı boş ayak

takımı tarafından yapılan yağmalar engellenemezdi. Hatta bu yolla zengin olan yağmacılar bile vardı (Cezar, I [1963], s. 330). Evsiz kalanlar kurtarabildikleri eşyalarıyla birlikte cami avluları, medreseler ve Langa bostanı gibi boş yerlere sığınırlardı. Fakat buralarda bile yangından kaçamadıkları olurdu. Yangından sonra hem yiyecek hem de inşaat malzemesi sıkıntısı çekilirdi, bunun sonucunda fiyatlar artar ve çok sayıda insan yakın şehirlere göç etmek zorunda kalırdı. Taş binalar bile harap olmamalarına rağmen oturulmaz hale gelir ve bunlar hükümete ağır harcama yükü getirir, vakıf fonlarından yararlanma zorunda kalınırdı. Padişah bazan beyzâde ve zenginlere kamu binalarının onarımı için yardım etmelerini emrederdi. Çöküş döneminde fakirlerin yangın sahalarına gecekondu yapmaları önlenemediği için, bu alanlar asla eski hallerine döndürülemezdi. Bu durum ve vakıfların etrafına köhne barakalar yapılmasına yol açan icâreteyn kuralı yüzünden XIX. yüzyılda İstanbul daha önce görülmemiş bir şekilde bakımsız ve viran bir şehir haline gelmiştir.

Yangınla mücadele, yeniçeriler, bostancılar, cebeciler ve bazı vergilerden muaf tutulmak kaydıyla şehrin su taşıyıcıları ve baltacı loncalarının göreviydi. 1718’den sonra David adında bir Fransız mühtedinin yurda soktuğu yangın tulumbaları kullanımı büyük kolaylık getirdi. 1719’da bir tulumbacı birliği yeniçerilere bağlandı, 1868 senesinde her mahallede tulumbacı takımı ve 1873’te düzenli itfaiye kuruldu; yangın sigortası da ancak 1890’da başlatıldı.

Depremler de şehrin genel görünüşünde etkili olmuştur. İstanbul dünyada deprem tehlikesi en fazla olan şehirlerden biridir. Şehir 1711 ile 1894 yılları arasında altmış altı sarsıntı geçirmiştir. 1688, 1766 ve 1894 senelerinde meydana gelen büyük depremler önemli hasar yapmıştır. Vekāyi‘nâmelerin “küçük kıyamet” diye nitelendirdikleri 6 Cemâziyelevvel 915 (22 Ağustos 1509) sarsıntıları haftalarca süren büyük bir depremdir. Surlar ciddi bir şekilde zarar görmüş, minareler yıkılmış ve 109 cami ile 1070 ev harap olmuş, tahminlere göre 5000 ile 13.000 arasında insan ölmüştür. Birçok Bizans binası (meselâ Esekapısı) ciddi hasar görmüştür. Otoriteler şehri yeniden inşa için âcil önlemler almış, işin çabuk tamamlanabilmesi için İstanbul’da her hâneden bir kişi ile 22 akçelik avârız vergisi alınmış, ayrıca Anadolu’dan 37.000, Rumeli’den 29.000 işçi getirtilmiştir (a.g.e., I [1963],

s. 383).

Nüfus ve Sosyal Yapı. Saltanatı boyunca Fâtih Sultan Mehmed'in önem verdiği konulardan biri İstanbul'u nüfuslandırmaktı. Özellikle saltanatının ilk yıllarında bu amaçla çeşitli yöntemler uygulandı; memleketin her yerinden sürgünler yapıldı, sonra da yeni fethedilen yerlerden ülkenin gelişmesine katkıda bulunacak unsurlar (soylular, zanaatkârlar ve tüccarlar) İstanbul'a getirildi. Her dinden, her kökten göçmenin İstanbul'a gelip yerleşmesi teşvik edildi. 860 (1456) sayımı Kocaeli, Saruhan, Aydın, Balıkesir ve başka yerlerden gelen birçok müslüman göçmenin az sonra topluca şehirden ayrıldıklarını ve onların yerine Tekirdağ ve Çorlu'dan getirtilen göçmenlerin Kir Nikola ve Kir Martas ve başka mahallelere yerleştirildiklerini göstermektedir. Harap olmuş bir şehirde hayatı sürdürmenin güçlüğü yanı sıra bu geri göçe sebep olan önemli âmillerden biri şudur: Âşıkpaşazâde'nin ifadesine göre Fâtih Sultan Mehmed, göçmenlerin gelip yerleştikleri Bizans dönemi hânelerine mukātaa (kira) koymuştur. İkinci aşamada 1456 yılında Rumeli'den sürülen yahudiler şehre yerleştirilmiştir: İzdinli kırk iki yahudi aile Samatya'da Balıkesirli müslümanların boşalttıkları evlere, Filibeli otuz sekiz yahudi aile Topkapı'ya Kastamonu ve Tekirdağlı göçmenlerin terkettikleri evlere yerleşmiştir. Öbür göçmenler ise Edirne, Niğbolu, Tırhala gibi yerlerden gelmişlerdir.

Müslüman göçmenler arasında birçok esnaf (terzi, kuyumcu vb.) ve tarikat mensubu da dahil olmak üzere din adamları vardı. Askerler çeşitli mahallelerde hâne sahibi oldular. Deniz azebleri de Azebler mahallesinde yerleştirildi. Göçmen grupları, genellikle bir mahalleye veya bir manastıra yerleşirlerdi. Rumlar'ın, yahudilerin ve müslümanların aynı binada yaşadıkları da oluyordu. 1456'da Samatya'da kırk iki yahudi, on dört Rum ve on üç

müslüman aile vardı. 1456 tarihli sayım mahalle nüfuslarının az olduğunu, sadece birkaç dükkânın bulunduğunu, kilise, manastır ve evlerin boş ve harabe halinde olduğunu göstermektedir. Ancak Fâtih Sultan Mehmed kısa süre sonra tamamlanan sarayında dâimî ikamete başladı ve bina yapımını, ekonomik canlılığı ve yeni yerleşimleri teşvik etti. 863 (1459) yılında fetihten önce ve sonra kaçan bütün Rumlar'ın geri dönmesini emretti. Yine

bu yıllarda, başşehrini dünya çapında bir devletin merkezi yapmak amacıyla bir Rum Ortodoks patriği ve bir Ermeni patriği tayin etti. Aynı zamanda bir başhaham tayin ettiği söylenmiştir. Özellikle zanaatkârların ve tüccarın yerleşmesini teşvik etti. Seferlerde esir edilen köylü ahali, padişahın kulları (has kul veya ortakçı kul) olarak İstanbul etrafında halkı kaçmış veya esir edilmiş köylere yerleştirildi, böylece bu köyler kaybettikleri canlılığı tekrar elde ettiler. Bu kullar daha sonra normal reâyâ statüsü kazandı; XVI. yüzyıla gelindiğinde bunlar padişah haslarına bağlı nüfusunun önemli bir bölümünü oluşturacaktır. Meselâ 904'te (1498) Haslar kazası olarak bilinen Eyüp kazasına bağlı 163 köyün 110'unda 2000 has ortakçı kul mevcuttu. Nüfusun geri kalanı sıradan reâyâ veya sürgünlerden oluşmaktaydı. Has statüsündeki bu köyler Büyükçekmece, Küçükçekmece ve Bakırköy'den Karadeniz kıyısına, Boğaz'a ve Beşiktaş'a kadar uzanırdı. İstanbul'un içinde has kul yoktu. Fethedilen şehirlerden yapılan sürgünler de İstanbul'un nüfus bakımından desteklenmesi amacını taşıyordu.

863'te (1459) Foça ve Amasra'dan Ermeni ve Rum tüccarlar; 864'te (1460) Mora, Taşoz, Limni, İmroz ve Semendirek adalarının Rum ahalisi; 865'te (1461) Trabzon Rumları; 866'da (1462) Midilli Rumları; 867'de (1463) Argos Rumları; 873-879 (1468-1474) arasında Konya, Lârende, Aksaray ve Ereğli'den müslümanlar, Rumlar ve Ermeniler; 875'te (1470) Eğribozlu Rumlar; 880'de (1475) Kefeli Rum, Ermeni ve Latinler şehre getirilip yerleştirildi.

Cizyeleri Fâtih Sultan Mehmed'in vakıflarına bağlanan 1542 Rum hânesi cemaatler şeklinde gösterilmiş olup, bunların en kalabalığı Midilli grubudur (Cemâat-i Rûmiyân-i Midillüyân). XVI. yüzyılın ortalarına gelindiğinde bu cemaatler İstanbul ve Galata'daki çeşitli Rum mahallelerine dağılmışlardı. 777 Ermeni hânesinin yirmi dört cemaate dağıldığı ve 1490 yahudi hânesinin var olduğu tesbit edilmektedir (BA, TD, nr. 240).

Fâtih Sultan Mehmed vakfiyeleri Bahçekapı-Eminönü bölgesinde tamamen yahudilerin, Fildamı mahallesinde müslümanların, yahudilerin, Rumlar'ın ve liman sahili boyunca genellikle yahudilerin yerleşmiş bulunduğunu göstermektedir. Bu kaynakta Karaman, Ankara ve İznik'ten gelen müslümanlarla Trabzon ve Midilli'den gelen Rumlar'ın adları geçmektedir.

İstanbul’da yoğun gönüllü yerleşimi, alt yapı geliştikten ve şehir ticarî yönden gelişmeye başladıktan sonra gerçekleşmiştir. 871’de (1466) vebadan birçok kişinin hayatını kaybetmesine rağmen 882’de (1477) yapılan nüfus sayımı (TSMA, nr. D 9524), bu tarihte İstanbul’un diğer Akdeniz şehirleri kadar nüfus yoğunluğuna sahip olduğunu göstermektedir.

Genel toplam içerisinde askerler, ulemâ ve medrese öğrencileri veya esirler yer almamaktadır. Bunların yekününün nüfusun beşte birine denk olduğunu ve her hânenin beş kişiden oluştuğunu var sayan Barkan’a göre toplam nüfus 100.000 civarındaydı.

Fâtih Sultan Mehmed’den sonra gelen sultanlar, yeni fethedilen topraklardan sürgünleri İstanbul’a yerleştirme politikasını devam ettirdiler. II. Bayezid, Akkirmanlı 500 hâneyi Silivrikapı’ya yerleştirdi (Schneider, TTK Belleten, XVI/61 [1961], s. 44; 894/1489 tarihli Cizye tahriri Akkirman’dan gelenlerin sayısını 670 hâne olarak vermektedir). Osmanlılar’ın 1492’de İspanya, Portekiz ve Güney İtalya’dan sürülen yahudileri kabul etmeleriyle İstanbul’un yahudi nüfusu hayli artmıştır. O tarihlerde İstanbul’u ziyaret eden Von Harff’ın tahminine göre bu rakam 36.000 kadardır. I. Selim, Çaldıran seferi sonrasında Tebriz’den 200 hâne tüccar ve zanaatkârı, Mısır seferi ardından da Kahire’den 500 hâneyi İstanbul’a getirtmişti. Kanûnî Sultan Süleyman bunların bir kısmının geri dönmesine müsaade etti. Ancak Kanûnî de Belgrad’ın fethinden sonra hıristiyan ve yahudilerin bir kısmını Samatya Kapısı (sonra Belgrad Kapısı) kesimine yerleştirerek Belgrad mahallesini oluşturmuştu. Başka bir göçmen grubunu ise 978’den (1570) itibaren İspanya’dan gelen ve Müdeccel (Müdeccen) Arapları diye adlandırılanlar oluşturur. Bunlar, Galata’da Saint Paolo ve Saint Dominico (Arap Camii) Kilisesi etrafına yerleştirilmişler ve İstanbul’da hıristiyanlara düşmanlık duygularının ortaya çıkışında etkili olmuşlardır.

Osmanlı yöneticileri, sürgüne tâbi tutulan şehirlerin olumsuz yönde etkilenmeleri konusuna İstanbul ön planda olduğundan pek önem vermemiş; merkeziyetçi yapıyı oluşturma çabaları ve dolayısıyla İstanbul’u sadece Osmanlı Devleti’nin değil, dünyanın önemli şehirlerinden biri ve dünya ticaretinin merkezi yapma yolundaki kararlılıkları öbür düşüncelerin önüne geçmiştir.

Sürgünler, özel bir statüye sahip olup avârız vergisinden muaf olmakla birlikte subaşının izni olmadan bulundukları şehri terkedemezlerdi. İstanbul'a gelişlerinden bir süre sonra, ya kendi eğilimlerinden ya da özel statülerinden dolayı her grup ayrı bir cemaat olarak görülür, beraber yaşarlar ve geldikleri yere göre adlandırılırlardı. Bu sebeple nüfus sayımlarında yeni gelenler ayrı cemaat olarak zikredilir ve mahalle sakinlerine dahil edilmezlerdi. Meselâ Kefe ve Karaman göçmenleri 882 (1477) sayımında bağımsız cemaat olarak yazılmışken 894 (1489) sayımında hıristiyan nüfus içinde değerlendirilmiştir. Bu son tarihte sadece Akkirman'dan gelen göçmenler ayrı bir cemaat olarak zikredilmiştir. XVII. yüzyılda 292 mahalle dışında Tokatlı, Ankaralı, Bursalı vb. adlarla zikredilen on iki müslüman cemaatin varlığına rastlanmaktadır. Cemaatler, ya kendi dindaşlarının mahalleleri içinde eriyip giderler ya da zamanla yeni bir mahalle oluştururlardı. O zaman genellikle mahallenin adı mescid yaptıranın ismini alırdı. Bu tür bütünleşme müslümanlarda kısa sürede gerçekleşirken

yahudilerde oldukça yavaş olmuştur.

XVI. yüzyılın ilk yarısında büyük oranda ekonomik sebepler sonucu nüfus önemli ölçüde arttı. Vakıf tahrirleri, Edirne, Bursa, Ankara, Konya, Halep, Şam, Kahire ve hatta -sayıları fazla olmamakla birlikte- İran'dan birçok tüccar ve zanaatkârın İstanbul'a yerleştiğini göstermektedir. Fakat esas artış, fakir bölgelerden gençlerin ve ev göçü diye adlandırılan çiftçi ailelerinin iş bulmak amacıyla İstanbul'a gelmeleriyle gerçekleşti. Orta ve Doğu Anadolu'dan ve Rumeli'den, özellikle Arnavutluk'tan ve Bulgaristan'dan gelenler hamal, bahçıvan, sucu, kayıkçı, tellâk, tellâl ve sıradan işçi olarak çalışırlardı. Bazıları bir miktar para biriktirdikten sonra dönerler, fakat çoğunluğu İstanbul'da kalırdı.

XVI. yüzyılda Osmanlı şehirlerinde genel olarak yüzde 80 bir nüfus artışı olduğu tesbit edilmiştir. Görünüşte İstanbul'daki nüfus artışı genel artıştan daha yüksek, iki kat bir oranda gerçekleşmiştir. Bu yüzyılın ortalarından başlayarak idareciler, nüfus fazlalığı ve getirdiği problemlerin farkına varmaya ve bazı önlemler almaya başladılar. Taşradan İstanbul'a göçün sebepleri arasında daha iyi iş imkânları bulmak, raiyyet vergilerinden,

askerler, görevliler ve sonraları âyan ve derebeyler tarafından yüklenen tekâlîf-i şâkka ve başka sömürülerden kurtulma arzusu sayılabilir. Köylü göçmenler evlerini Kasımpaşa, Eyüp gibi şehrin civar semtlerinde yapar veya bekâr hanlarında kalırlardı. Vilâyetlerde kuraklık veya büyük çapta kargaşalık baş gösterdiğinde İstanbul'a göç yetkilileri kaygılandırırdı. Celâlî isyanları sırasında (1596-1610) binlerce kişi kaçıp İstanbul'a sığındı. Bazı kaynaklarda sadece Ermeniler'den 40.000 (?) ailenin geldiği belirtilir. Göçmenlerin çoğu yerlerine geri gönderildi.

İstanbul'da yaşayanlar için hayat hem daha güvenli hem de açlık tehlikesi daha azdı. Vakıflar tabii olarak göçmenlerin hayatını kolaylaştırmaktaydı; binlerce kişi vakıf imaretlerinde verilen yemekle hayatını sürdürüyordu. Meselâ sadece Fâtih İmareti'nden günde 1000 kişi yararlanmaktaydı. Öte yandan medrese öğrencisi olarak bir türbe veya caminin dua okuyucusu (duâgû) yazılıp cüzi bir gelir elde edenlerin sayısı da pek fazlaydı. Bir yabancı seyyahın gözlemine göre imaret / misafirhaneler olmasaydı İstanbul'da insanlar birbirini yerdi (Dernschwam, s. 67).

1617'de Anadolu'da medrese öğrencileri karışıklık çıkardıklarında birkaç merkez hariç taşrada medrese öğretimine son verilmesi ve buralardaki imarethânelerin kapatılması yolunda fermanlar çıkarılması İstanbul'a yönelik göçe yol açtı. Softalar (suhteler) İstanbul'da toplandılar ve camilerde mutaassıp hocaların tahriklerine uyan bir kargaşa unsuru oldular. Bu şekilde gelen öğrencilerin sayısı 5000-8000 arasında idi. Dilenciler ve dervişler de her zaman sorundu. Özellikle ramazan ayında binlercesi İstanbul'a gelip sokakları doldururdu. Kanûnî Sultan Süleyman döneminde Mısır'dan İskenderiye ve Dimyat'tan dilenci gelmesini önlemek için bazı önlemler alındığına dair kayıtlar vardır. İstanbul'un geçici nüfusu arasında donanmada görevli azeb askerleri, çeşitli yerlerden bölgeleriyle ilgili iş takibi veya yerel idarecileri şikâyet yahut vergilerin hafifletilmesini talep için gelen heyetlerin yanı sıra kamu binaları inşaatında veya tersanelerde çalışmak üzere gelen işçiler de çoktu.

Yetkililer, aşırı kalabalık nüfusun üç temel soruna yol açtığını düşünüyorlardı: Bunlar su ve yiyecek ikmalinin gittikçe zorlaşması ve hayat pahalılığı; soygun, öldürme, yangın olaylarının artması ve güvenliğin zayıflaması ve nihayet İstanbul'da işsiz kitlelerin artışıyla orantılı olarak

vilâyetlerden elde edilen vergi gelirlerinin azalmasıydı. Bu sebeple zaman zaman özellikle bir ayaklanma, yangın veya kıtlık baş gösterdiğinde yetkililer problemlerin esas kaynağı olarak gördükleri bekâr işçi gruplarını beş on yılda bir toplayıp sürgün ederlerdi; aynı şekilde dilenciler toplanır, çalıştırılmak üzere yakın kasabalara götürülürdü. 1730 Patrona Halil İsyanı'nda başı boş Arnavutlar önemli rol oynadıklarından dolayı bunlara karşı sıkı önlemler alınmıştı. 1829'da meydana gelen yiyecek kıtlığı, son on yılda İstanbul'a gelmiş olan bekârların uzaklaştırılması kararına yol açmış ve 4000 kişi şehirden sürülmüştü. Öte yandan mahkemeyle ilgili bir durum için İstanbul'a gelmek isteyen herkes bağlı bulunduğu yerel kadıdan izin tezkiresi almak zorundaydı ve ziyaretçi heyetlerin sayıca çok olmaması zorunluydu. Göçmenlerin ve özellikle ev göçünün azaltılması için şehre girişte kontrol noktaları (meselâ Bostancı Köprüsü'nde) oluşturulmuştu. Yine göçün önlenmesi ve güvenliğin sağlanması için mahalle sakinlerinin birbirine kefil olmaları istenirdi, imamlar yabancıların mahallede barınmalarını önlemekle görevliydi. Kefili olmayan hiç kimse bir hana veya bekâr odasına kabul edilmezdi. Yeni bekâr odalarının yapımı da yasaklanmıştı. Bütün bu önlemlere rağmen etkili bir kontrol mekanizması kurulamadı ve alınan tedbirler sonuçsuz kaldı. Sonraki yıllarda Avrupa'daki yenilgiler ve kayıplar İstanbul'a yeni göç dalgalarının gelmesine sebep oldu. Büyük kitleler halindeki göçlerin sonuncusu 1912 Balkan savaşları sırasında yaşanmıştır.

1592'de İstanbul'un gayri müslim nüfusu Rumlar, Ermeniler, yahudiler, Karamanlılar, Galata Frenkleri ve Galata Rumları olmak üzere altı gruba ayrılmıştı. Sadece Rum Ortodoks ve Ermeni kiliseleriyle yahudi hahambaşılığı resmen tanınmıştı. İstanbul surları dahilinde kalan tek Katolik grubu, 880'de (1475) Ermeniler'le birlikte hâne sayıları 270 olan ve kendilerine Edirnekapı'da Saint Nicholas ve Saint Mary kiliseleri verilen Kefeli aileler oluşturmaktaydı. Zamanla bunlar dağılıp bir kısmı Galata'ya geçmiştir. Kiliseleri de Kefeli Camii (1038/1629) ve Odalar Camii (1050/1640) adı verilerek camiye çevrilmiştir. Bundan sonra Katolik kiliseleri sadece Galata bölgesinde görülmekteydi ve Frenkler ancak bu bölgede oturma izni alabiliyorlardı. XIX. yüzyılda bazı Frenkler, İstanbul tarafında Bahçekapı yahut Divanyolu'nda doktor muayenehaneleri veya kumaşçı dükkânı açmaya başlayınca kapatılmaları emredildi.

İstanbul’un Rumlar ve Ermeniler’ce yerleşim kesimleri Marmara kıyısında, Fener-Balat’ta ve Rumeli yakasındaydı. Gayri müslimler genellikle kendi mahallelerini oluşturmuşlar ve kendi kilise veya sinagoglarını kurmuşlardı. Müslümanlar gayri müslimlerin yaşantılarını uygunsuz buldukları için onları genellikle kendi aralarına almıyorlardı (Ahmed Refik, Onaltıncı Asırda İstanbul Hayatı, 1553-1591, s. 46, 48, 50, 52). Zaman zaman müslümanlar arasında yaygınlaşan bir düşünceye göre İstanbul sadece müslümanların şehri olmalıydı. Buna bağlı olarak da padişahlar, zimmîlere uygulanan çeşitli kısıtlamalar ve düzenlemeler getirmek zorunda kalmıştır. Gayri müslimlere karşı duyulan güvensizlik çeşitli olumsuz olayların ardından bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Fâtih zamanında hazineye ait mîrî evlerin işgali meselesi, bir hıristiyan donanması tarafından saldırı korkusu (944/1537, 979/1571 ve 1066/1655’te), 1683’ten sonra Avusturya ve Rusya saldırıları ve göçler, nihayet 1821 Yunan ayaklanması bu konuda örnek gösterilebilir. Bu tür sürtüşmelerin yanı sıra yangınlar ve gayri müslim

mahalleleri yakınlarına cami inşa edilmesi gayri müslimlerin müslüman mahallelerinden uzaklaşarak Marmara kıyısına, Haliç’e, Galata’ya ve surların yakınlarına kaymalarını teşvik etmiştir (Ahmed Refik, Hicrî Onbirinci Asırda İstanbul Hayatı, 1000-1100, s. 53-54).

Öte yandan faaliyetleri aynı muhtesib tarafından kontrol edilen müslüman ve gayri müslim tüccar ve zanaatkârlar pazarlarda yanyana çalışmaktaydılar; gayri müslimlerin korunması hazinenin ve devlet erkânının işine geliyordu. Daha da önemlisi yetkililer, İslâm’ın zimmîlere öngördüğü hoşgörüyü uygulama gereğinin bilincindeydiler. Bu sebeple hükümet medrese öğrencilerinin, acemi oğlanlarının ve halkın gayri müslimlere saldırmasını önlemeyi bir ödev biliyordu (Dernschwam, s. 116). Gayri müslimler, özellikle de Anadolu Ermenileri önemli ölçüde Türk kültürünü benimsemişlerdi. Her cemaat kendi dilini konuşmakla birlikte İstanbul’da konuşulan ortak dil Türkçe idi; siyasî ve sosyal prestij sağladığından gayri müslimler Türkler gibi giyinmeye ve yaşamaya çalışırlardı. Ancak bunun aksi de doğru idi: İstanbul Türkleri konuşma ve yeme içmede azınlıkların etkisinde kalmaktaydılar.

Rum Ortodokslar, Ermeniler ve yahudiler ayrı millet veya tâife olarak sınıflandırılmış ve iç işlerinde kendi dinî otoritelerine bağlanmışlardır. Rum

patriği ve Rum milleti ileri gelenlerinin öbür iki gruba kıyasla önceliği vardı. Patrikler ve hahambaşıları kendi dinî örgütlerince seçilmekteydi; ancak cemaat üzerinde otoriteleri “pîşkeş” ödeyerek padişahtan aldıkları berata bağlı idi; diğer bir ifadeyle padişahın tebaası zimmîler üzerinde herhangi bir otorite icrası bu izne tâbiydi. Cemaatler, dinî liderlerinin görevden alınması için doğrudan padişaha başvurabilirlerdi. Dinî liderler de kendi kararlarını uygulayabilmek için padişaha başvurmak zorunda idiler. Güç kullanarak fethedilen İstanbul’da niçin bu kadar Rum kilisesi yapıldığı sorusu gündeme geldiğinde sözde gönüllü olarak teslim oldukları hikâyesi durumu meşrulaştırmak için kabul edilmiştir.

Patrikhâne, Rum cemaatini ilgilendiren çeşitli konulardan sorumlu tutulmuş ve XVIII. yüzyılda bu sorumluluk vergilerin toplanmasının da din adamlarına verilmesiyle daha da artmıştır. Bu sebeple zamanla patriklik bürokrasisi giderek daha geniş yetkiler almıştır.

Rum cemaatinin ekonomik durumu Osmanlılar zamanında Bizans’ın son yüzyılından çok daha iyi idi ve cemaat kendi halinden oldukça memnundu. Rumlar hazineye ait önemli iltizamları elde etmişler, Ege ve Karadeniz’de deniz ticaretinde İtalyanlar’ın yerini almışlar ve İstanbul’un yiyecek ticaretinin büyük bir bölümünü ellerine geçirmişlerdi. Patrikhânenin yeni merkezi olan Fener’de ticaret ve iltizamla zengin olmuş, köklerini Bizans büyük ailelerine çıkaran on bir Rum aristokrat ailesi ortaya çıkmıştır. Sarayda doktorluk yapan Rum tabipler ticaret ve iltizam işlerinde onlara yardımcı olmuşlar, yine XVII. yüzyılda divan ve donanma tercümanlığı yaparak nüfuzlarını daha da arttırmışlardır. Daha sonra Eflak ve Boğdan voyvodaları da bu ailelerden seçilmiştir. 1833 nüfus sayımında İstanbul’daki Rum milleti 50.343 erkek nüfustan ibaretti.

Karaman’dan sürülmüş, Rumca bilmeyen, Türkçe konuşan bir grup Ortodoks hıristiyan Rum patrikhânesine bağlanmışsa da bunlar ayrı bir cemaat karakteri taşımaktaydılar. XVI. yüzyılın ortalarında Yedikule yakınlarına yerleştirilen bu grubun yüzyıl kadar sonra Narlıkapı civarında surun içinde ve dışında yaşadığı anlaşılmaktadır. Bunlar kuyumculukla ve nakış işleriyle zenginleşmişlerdir.

Ermeni ruhanî meclisi ilk patriğini padişahın emriyle 1461’de seçti. Patriğin

makamı o zamanın Ermeni nüfusunun yoğun olduğu Samatya semtindeki Surp Kevork idi (Sulu Manastır). Burada Rumlar'la birlikte 1000 kadar Ermeni ailesi yaşıyordu. XVII. yüzyılda Ermeniler'in en kalabalık bulunduğu semt Kumkapı idi ve 1641'de Ermeni patrikhânesi buradaki Surp Asduadzadzin Kilisesi'ne nakledildi. Ermeni nüfus Yenikapı, Kumkapı, Balat ve Topkapı semtlerinde yoğunlaşmıştı. Galata Ermenileri'nin çoğu Cenevizliler zamanından beri oradaydılar. Beşiktaş'ta, Kuruçeşme ve Ortaköy'de yahudilerle birlikte Ermeniler de vardı. XVII. yüzyılda Ermeniler İran, Türkiye ve İtalya arasında ipek ticaretini kontrolleri altında aldılar ve birçok Ermeni iltizam ve bankacılık yoluyla zengin oldu. XIX. yüzyılın ilk yıllarından itibaren darphâneyi yönetmeye ve devletin maliyesini kontrol etmeye başladılar. Bankacılıkla uğraşan bazı Ermeni ailelerinin patrikhâneyi ve Ermeni tâcirlerini kontrolleri altına alma girişimleri cemaat içinde ayrılıklara yol açtı. Daha önce Katolik misyonerlerinin faaliyetleri Ermeniler arasında ihtilâflara sebep olmuş, bu da 1696 sonrasında Bâbıâli'nin sert tepkisiyle karşılaşmıştı; ancak daha sonra çoğunluğunu zengin Ermeniler'in oluşturduğu bir Ermeni Katolik cemaati örgütlendi; 1826 sayımına göre sayıları 1000'e ulaşmıştı. 1833 sayımında İstanbul'da bütün Ermeni milletinin erkek nüfus sayısı 48.099 idi.

Fâtih Sultan Mehmed döneminin sonlarında 1647 hâne olan yahudiler şu ana gruplardan oluşmaktaydı: Fetih öncesi yahudileri, Edirne'den getirilen ve Liman bölgesine yerleştirilen Karaîler, daha sonra Anadolu ve Rumeli'nin çeşitli yerlerinden sürülüp getirilen Rabbânîler ve Karaîler. Fâtih dönemi vakıflarının cizye defterleri (BA, TD, nr. 240) adı geçen yahudi gruplarının sayılarını ve hânelerini vermektedir. Öyle görünüyor ki fetih sırasında Fâtih yahudilere eman vermiş ve onları hânelerinde bırakmıştır (BA, TD, nr. 240'ta 110 yahudi ailesi kayıtlıdır). Avrupa yahudilerini Osmanlı topraklarında yerleşmeye çağıran haham Isaac Sarfati'nin mektubu üzerine Almanya, Avusturya ve Macaristan'dan bazı aileler İstanbul'a göç etmiştir; fakat tahrir defterinde sadece yirmi altı ailelik "cemâat-i Eskinas-i Alaman"dan söz edilmektedir. Büyük göçten önce 894'te (1489) İstanbul'da toplam yahudi hânesi 2027'ye yükselmiştir.

İstanbul yahudileri, sinagogları etrafında ayrı ayrı cemaatler halinde ruhanî ve idarî birimler olarak örgütlenmiştir. XVI. yüzyılın ortalarında kırk-kırk

beş sinagog ve cemaatle kırk iki okulları vardı ve nüfusları 15.035'e ulaşmıştı. 1552'de Portekiz-Felemenk Marranoları sultanın korumasında İstanbul'a gelip yerleştiler; onlardan ünlü bankacı Mendès ailesi, devletin finans işlerinde ve Avrupa ile ticarette üstün bir konuma sahip oldu. İspanya ve İtalya yahudileri çeşitli yeni teknikler getirdiler; özellikle İstanbul, Selânik ve Safed'de gelişmiş bir yünlü kumaş sanayii kurdular.

Romaniot, Sefarad ve Karaî yahudi cemaatleri XVII. yüzyıla kadar farklı kimliklerini devam ettirdiler; fakat 1633 ve 1660 yangınları sonucu meydana gelen iskân değişiklikleri sebebiyle cemaatler karıştı ve sonuçta bir cemaat haline geldiler. Ekonomik bakımdan güçlü olan Sefaradlar önce Aşkenazi, ardından Romaniot yahudi cemaatinin sorumluluğunu üstlendiler. Esasen 1582'de bu üç cemaat temsilcileri Hasköy'de bir yahudi mezarlığı kurulması için ortak müracaatta bulunmuşlardı. Hasköy yahudileri

sayıca daha da arttı (Evliya Çelebi, I, 413). 1044'te (1634) İstanbul'da 1255 yahudi avârız hânesi vardı ve yüzyılın sonunda 5000 yahudi cizye ödemekteydi.

Vâlide Camii'nin yapımına başlandığında (1006/1597) Eminönü yahudileri (yaklaşık 100 hâne) Hasköy'e taşındı. 1727'de cami yakınında Balıkpazarı Kapısı'nın dışında yaşayan yahudilere mülklerini müslümanlara satarak diğer yahudi mahallelerine taşınmaları emredildi. Bundan böyle Hasköy yahudilerin yoğun olduğu tek bölge haline geldi. XIX. yüzyılda yahudilerin 12.000 hâne ve 39.000 nüfusa ulaştığı tahmin edilmektedir. Gayri müslimler arasında tek tek Müslümanlığı seçenlere sıkça rastlanmaktaydı ve bunlar İslâm'ı yayma konusunda çaba göstermekteydiler. Divan, yeni müslüman olanlara "nevmüslim" akçesi adı altında para yardımında bulunuyor ve at üzerinde sokak sokak dolaştırılarak bir çeşit tören yapılıyordu. Ancak zorla İslâmlaştırma'dan kaçınma esasına tam anlamıyla uyulduğu ve yetkililerin bu tür İslâmlaştırma konusuyla ilgilenmedikleri kesindir. Topluca müslüman olanlara örnek olarak Topkapı çingeneleri gösterilebilir. Müslüman erkeklerin gayri müslim kadınlarla evlenmelerine sıkça rastlanır ve müslümanlaştırmaya katkıda bulunduğu için bu tür evlilikler iyi karşılanırdı. Köleler kendi istekleriyle İslâm'ı kabul ederlerdi. Sadece sarayda veya önemli kişilerin hânelerinde değil imkânları iyi olan herkesin evinde köle bulunuyordu. Köle sahibi olmak kârlı bir işti; köle

veya âzatlı kişi endüstride, ticarette çalıştırılır, hatta kiraya bile verilebilirdi.

Vergiye tâbi olmadıklarından saray görevlileri ve kapıkulu askerleri İstanbul nüfusunu gösteren tahrirlerde yer almamaktadır. Fakat hem sayıları hem de görevleri itibariyle İstanbul'un sosyal hayatında onların önemli yeri vardı.

Tabloda verilen rakamlara göre 1514'ten sonraki yıllarda kapıkulu askerleri yaklaşık beş kat artmıştır; bu artış özellikle yeniçeri sınıfında görülür. Artış, 1593-1606 yılları arasında tüfekli piyadeye duyulan büyük ihtiyaçtan dolayı gerçekleşmiştir. 1597 seferine sadece 15.000 yeniçeri katılırken 1609'a gelindiğinde yeniçerilerin mevcudu 37.000'e ulaşmıştı. Yeniçerilerin bir kısmı İstanbul'da, diğer kısmı da vilâyetlerde ve sınırlarda kalelerde bulundurulurdu; meselâ 1076'da (1665) 49.500 yeniçerinin 20.468'i İstanbul'da idi; 1080'de (1669) 37.094 yeniçeri İstanbul'da bulunmaktaydı. Köprülüler döneminde yeniçerilerin sayısı azaltılmaya çalışıldı ve 1083 (1672) yılına gelindiğinde yeniçerilerin toplamı 18.150 ve toplam kapıkulu gücü sadece 34.825 idi. XVIII. yüzyılda yeniçerilerin sayısı 40.000'e yükselmekle beraber ülke çapında yeniçerilerin sayısının 160.000'e ulaştığı öne sürülmüştür. Yeniçeri sınıfına dahil olan birçok kişi, onların sahip oldukları ayrıcalıklardan yararlanmak için yeniçeri olmuş kimselerdi, fiilen asker değillerdi. Fâtih zamanında bile bazı yeniçeriler tâcir ve zanaatkâr olarak topluma karışmışlardı. Ulûfe olarak ödenen akçenin zamanla değer kaybetmesiyle orantılı olarak XVI. yüzyıl sonlarından itibaren esnaflığı ve başka ekonomik faaliyetleri seçen yeniçerilerin sayısı giderek artmıştır. XVI. yüzyılın sonunda yetkililer, fiilen esnaflık yapan ve bir nevi milis askeri olan yeniçerileri sefere götürmekte hayli zorlanmışlardır. XVII. yüzyılda İstanbul'da ve başka yerlerde birçok zengin kişi yeniçeri veya sipahi sıfatı taşımaktaydı. Yeniçerilerin ve öteki kapıkulu askerlerinin şehrin ekonomik hayatına girmeleri, ihtisab kurallarına tâbi olmadıkları için önemli sosyoekonomik sonuçlar vermiştir.

Şehrin polis gücü genellikle yeniçerilerden oluşuyordu. Yeniçeriler güvenliği sağlıyor, pazarları ve iskeleleri gözetimleri altında tutuyorlardı. Bu yetkiler bazılarınca kötüye kullanılıyor, ihtikâra ve hileli işlere yol açıyordu. Gayri müslimlerin hayatı ve malları onların insafına kalmıştı. 1600'den sonra giderek artan yeniçeri ayaklanmaları sonucu şehrin güvenliği bozulmuş, halk tedirgin olmuş, dükkânlar kapatılmış, yangın ve

yağmalanma korkusu her yanı sarmıştı. Yeniçerilerden oldukça fazla kişinin ticaretle uğraşması dolayısıyla bu tür kargaşalar, devlet yetkililerine karşı gerçekleştirilmiş toplumsal ayaklanmalar olarak da değerlendirilebilir.

Acemi oğlanları da İstanbul'un sosyal hayatında önemli bir yere sahipti. İstanbul barakalarında olanların sayısı başlangıçta 3000, 1555'te 7000 idi. Bunlar, kamu işlerinde çalıştırılan önemli bir iş gücünü oluşturmaktaydılar. Ayrıca sarayın bahçelerinde de çalıştırılırlardı. Gündelikleri 1555'te ½ ile 2 akçe arasında düşük bir rakamdı. Sultanın kullarına tanınan bağışıklıklara sahip olduklarından toplumda her zaman için sorun kaynağı oluşturmaktaydılar.

Seferlerde bütün saray halkı ve kapıkulu askeri padişahla birlikte hazır olmak zorundaydı. Bu durumda İstanbul'da pazar tamamen düzensiz hale gelirdi; fiyatlar artar, karaborsa oluşur ve kıtlıklar görülürdü. Ticaretle meşgul olan yeniçeriler iş yerlerini kapatmak zorunda kalırlar; esnafın bir kısmı "orducu" adıyla orduyla beraber sefere giderdi. Böylece halkın önemli bir kısmı İstanbul'u terketmiş olurdu. II. Selim zamanına kadar hemen her yıl bu duruma rastlanırdı. Bu sebeple bazı devlet adamları padişahların seferlere katılması konusunda isteksiz davranmışlardır.

İstanbul nüfusunu etkileyen faktörler arasında bulaşıcı hastalıklar başta gelir. Yangınlar gibi veba, kolera, çiçek hastalığı vb. salgın hastalıklar da zaman zaman nüfusun kırılmasına veya göçe yol açmıştır. 871 (1466) veba salgınında her gün 600 kişi ölmüş, birçok kişi de şehri terketmişti. Dört yıl sonra veba yine ticaretin durmasına sebep oldu. Daha sonra 917 (1511), 932 (1526), 969 (1561), 992 (1584), 994 (1586), 998 (1590), 1000 (1592), 1008 (1599), 1034 (1625), 1047 (1637), 1058 (1648), 1063 (1653), 1084 (1673), 1179 (1765), 1207 (1792), 1812, 1837, 1845-1847 ve 1865 yıllarında salgın hastalıklar büyük nüfus kaybına sebep olmuştur. Bu salgınlar aylarca bazan da yıllarca devam etmiş ve binlerce kişinin hayatına mal olmuştur. 1592 ve 1648'de günde 1000 kişi, 1792'de günde 3000 kişi salgından ölüyordu. 1812 salgınında toplam 150.000 kişi, bir başka rivayete göre 200-300.000 kişi hayatını

kaybetmiştir. Von Moltke'ye göre, 1837 salgınında nüfusun yirmide biri (25.000) kaybolmuştur. Karantina kararı 1838'de alınmış, 1839'da

Karantina Nâzırlığı kurulmuştur, fakat bu pek etkili olamamıştır. Müslüman halk karantinaya karşı çıkmıştır. Veba salgınları İstanbul'da ticarî hayatı olumsuz yönde etkilerdi. Veba dolayısıyla İngiliz tüccarının önemli bir kısmı işlerini İtalya'da Livorno'ya nakletmişlerdir.

Farklı etnik-dinî grupların yaşadığı, hayli hareketli bir sosyal hayatı olan İstanbul'un toplam nüfusu hakkında çeşitli dönemlere ait en güvenilir kaynak tahrirlerdir. Fakat bunlar vergi amaçlı sayımlar olduğundan nüfusun tamamını yansıtmaz. Kadınlar, çocuklar, askerî sınıf, öğrenciler vergiden muaf bulundukları için tahrir kayıtlarında görülmezler. Tahrirlerdeki nüfus birimi genellikle hânedir. Cizye tahrirleri yalnız erkek nüfusu kaydederken avârız vergilerinde birkaç hâneden oluşan farklı bir hâne anlayışı geçerlidir. XIX. yüzyıl tahrir sonuçları, hânelerin nâdiren ortalama üç dört kişiden fazla olduğunu göstermektedir. Bu rakam herhalde önceki devirler için de geçerlidir. Hâne (aile) için Ömer Lutfi Barkan'ın kabul ettiği beş kat sayısı fazla iyimser görünmektedir. Zira İstanbul nüfusunun önemli bir bölümü zor ve sağlıksız koşullarda yaşamaktaydı; ortalama hayat süresi sadece yirmi beş yıl olarak hesaplanmaktadır. Bunun yanı sıra şehirde çok sayıda bekâr bulunmaktaydı (1856'da İstanbul'da 45.000 işçi ve medrese öğrencisi vardı).

Mevcut bilgi düzeyine göre aşağıda verilen rakamlar bir kıyaslama için esas kabul edilebilir.

Buna göre 1477'de Galata dahil 16.326 hâne olan nüfus 1535'e gelindiğinde yaklaşık olarak beş kat artmıştır. 1550'de C. de Villalon, İstanbul ve çevresi nüfusunu 120.000 hâne civarında hesap etmiştir ki bu rakam on beş yılda % 50 artış gösterir. Barkan, XVI. yüzyılda genel olarak Osmanlı şehirlerinde % 80'in üzerinde bir artışın gerçekleştiğini tesbit etmektedir. Ferdinand Braudel XVI. yüzyılda toplam nüfusun 700.000 civarında bulunduğunu, Robert Mantran ise XVII. yüzyıl nüfusunun 650-750.000 veya banliyö nüfusu ile 800.000 olduğunu belirtmektedir. G. Moro 800.000 rakamını, Sanderson 1.231.000 rakamını verir. Balyos Garzoni ise sadece 300.000'den fazla der.

Ancak surlar içi İstanbul nüfusu için verilen rakamların tamamı abartılı görünmektedir. Bizans döneminde İstanbul ve Galata'nın toplam nüfusu

hiçbir zaman 400.000’i aşmamıştır. 1927-1965 yılları arasında modern nüfus sayımı sonuçları aşağıdadır.

XIX. yüzyıl öncesinde evlerin çoğu tek katlı olduğu, boş alanların ve bahçelerin çokluğu ve çok katlı binaların ancak Kırım savaşından sonra yavaş yavaş inşa edilmeye başlandığı düşünülürse İstanbul nüfusu için verilen rakamların abartılı olduğu anlaşılır. 1927 rakamları 17,2 km^2’lik surlar içi İstanbul’unda hektar başına 145 kişilik nüfus yoğunluğu göstermektedir (XV. yüzyıl öncesi Avrupa şehirlerinde nüfus yoğunluğu hektar başına 200’ün altındaydı). Garzoni’nin 1573 yılı için yaptığı 300.000 tahmini ve 1829’daki 360.000 rakamı gerçeğe yakın görünmektedir (İstanbul için öbür tahminler: J. E. Dekay [1833] 250.000, Hoffman 380.000, Visquenel [1848] 321.000, Verrolot [1848] 360.000).

İstanbul ve banliyöleri nüfusunun oranlaması aşağıdaki ekmekçi / fırın ve mumcu dükkân sayısından da tahmin edilebilir:

1018’de (1609) ithal meyve ve sebzelerin beşte üçü İstanbul’a ve sadece beşte ikisi üç kasabaya gitmişti ki bunlar bu durumdan şikâyetçi oldular. XV. yüzyılın sonunda ithal meyve ve sebzenin sekizde biri Galata’ya gitmiştir. XVII ve XVIII. yüzyıllarda nüfus artışı Galata’da daha fazla olmasına rağmen Tophane, Beyoğlu ve Kasımpaşa önemli ölçüde gelişmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 210 (945/1540); nr. 240 (952/1545); nr. 670 (968-988/1578-80); BA, MAD, nr. 19, 312, 918, 2775, 2996, 3129, 5227, 6164, 9824; nr. E 1858; BA, KK, nr. 4241-4368, 5207-5266; TK, TD, nr. 542, 543 (1005/1596); TSMA, nr. D. 750; D. 9524; nr. E 1858; İstanbul Belediyesi Atatürk Ktp., Muallim Cevdet, nr. O 91; Mes‘ûdî, et-Tenbîh, s. 136; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aḫbâr, s. 344; Fâtih Mehmed II Vakfiyeleri

(nşr. Vakıflar Umum Müdürlüğü), Ankara 1938; Fâtih İmareti Vakfiyesi (nşr. Osman Nuri Ergin), İstanbul 1945; Zwei Stiftungsurkunden des Sultans Mehmet II Fatih (ed. Tahsin Öz), İstanbul 1935; Kritovulos, Târîh-i Sultan Mehmed Hân-ı Sânî (trc. Karolidi), İstanbul 1328, s. 107-172; Dukas, Bizans Tarihi (trc. Vl. Mirmiroğlu), İstanbul 1956, s. 185; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 142-143; “894 (1488-1489) Yılı Cizyesinin Tahsilatına Ait Muhasebe Bilançoları” (nşr. Ö. Lutfi Barkan), TTK Belgeler, I/1 (1964), s. 17, 39; “Ayasofya Câmii ve Eyüb Türbesinin 1489-1491 Yıllarına Âit Muhasebe Bilânçoları” (nşr. Ö. Lutfi Barkan), a.e., s. 344; “H. 933-934 (M. 1527-1528) Malî Yılına Âit Bir Bütçe Örneği” (nşr. Ö. Lutfi Barkan), İFM, XV/1-4 (1954), s. 251-329; “Osmanlı İmparatorluğu Bütçelerine Dair Notlar” (nşr. Ö. Lutfi Barkan), a.e., XVII/1-4 (1955-56), s. 193-224; “1079-1080 (1669-1670) Malî Yılına Âit Bir Osmanlı Bütçesi ve Ekleri” (nşr. Ö. Lutfi Barkan), a.e., s. 227; “Fatih Câmi ve İmareti Tesîslerinin 1489-1490 Yıllarına Âit Muhasebe Bilânçoları” (nşr. Ö. Lutfi Barkan), a.e., XXIII/1-2 (1963), s. 306-341; “Süleymaniye Câmii ve İmareti Tesislerine Âit Yıllık Bir Muhasebe Bilânçosu 993/994” (nşr. Ö. Lutfi Barkan), VD, IX (1971), s. 109-162; Tursun Beg, Târîh-i Ebü'l-Feth: The History of Mehmed the Conqueror (nşr. H. İnalcık - R. Murphey), Minneapolis-Chicago 1978; Neşrî, Cihannüma (Unat), II, 709-711; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546); Taşköprizâde, Mevzûâtü'l-ulûm, II, 654; Süleymaniye Vakfiyesi (nşr. K. Edib Kürkçüoğlu), Ankara 1962; Latîfî, Evsâf-ı İstanbul (haz. Nermin Suner [Pekin]), İstanbul 1977; Ayn Ali, Risâle-i Vazîfehorân, s. 82-98; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, tür.yer.; Silâhdar, Târih, II, 349; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307;

Lutfî, Târih, I, 279; II, 62; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi'; Hey'et-i Sâbika-i Kostantiniyye, İÜ Ktp., Yıldız, nr. 612; Jörg von Nürnberg, Ayn Tractat von den Türck, Memmigen 1482; P. Gyllius (Gilles), De Topographia Constantinopolis et de illius antiquitatibus, Lyon 1561; N. de Nicolay, Les navigations, pérégrinations et voyages faicts en la Turquie, Anvers 1576; W. Dillich, Eigentliche kurze beschreibung und Abriss der weitberühmien Kaiserl. Stadt Constantinopel, Cassel 1616; M. Almosino, Extremos y Grandezas de Constantinopla, Madrid 1638; P. della Valle, Viaggi, Rome 1650, I-III; Du Loir, Les voyages, Paris 1654; J. de Thévenot, Relation d'un voyage fait en Levant, Paris 1664; S. Gerlach, Tage-Buch, Frankfurt am Main 1674; M. Fabvre, Etat présent de la Turquie, Paris 1675; N. Mussi, Relatione della città di Constantinopoli, Bologna-Bassano 1675; J. B. Tavernier, Nouvelle relation de l'intérieur du sérail du G. Seigneure, Cologne 1675; a.mlf., Les six voyages de J.-B. Tavernier en Turquie en Perse et aux Indes, Paris 1677; T. Smith, Remarks upon the Manners, Religion and Government of the Turks, London 1678; G. J. Grelot, Relation nouvelle d'un voyage à Constantinople, Paris 1680; Fr. de la Croix, Mémoires, Paris 1684; Le Hay, Recueil de cent estampes représentant différentes nations du Levant, Paris 1714-15, I-II; J. P. Tournefort, Relation d'un voyage du Levant, Paris 1717; Cornelius Le Bruyn (Brun), Voyage au Levant, Rouen-Paris 1728; Ingil, The Antiquities of Constantinople (trc. J. Ball), London 1729; L. L. d'Arvieux, Mémoires (ed. J. B. Labot), Paris 1735, I-VI; Th. Roe, The Negociations of Sir Thomas Roc in his Embassy to the Ottoman-Porte from the Year 1621 to 1628, London 1740; R. Pococke, A Description of the East and some other Countries, London 1743, I-II; D. Sestini, Viaggio da Constantinopoli a Bassora, [baskı yeri yok] 1786 (Academico Etrusco); D'Ohsson, Tableau général, I-VII; C. Comidas de Carbognano, Descrizione topografica dello stato presente di Constantinopoli, Bassano 1794; J. Dallaway, Constantinople, Ancient and Modern, London 1797; G. A. Olivier, Voyage dans l'empire othoman, Paris 1798, I-VI; [Ch. Salaberry], Voyage à Constantinople, Paris 1799; J.-B. Lechevalier, Voyage de la Propontide et du Pont-Euxin, Paris 1800, I-II; Fr. Sevin, Lettres sur Constantinople, Paris 1802; F. C. H. L. Pouqueville, Voyage en Morée, à Constantinople..., Paris 1805, I-III; Fr. Murhard, Gemälde von Kunstantinopel, Penig 1805, I-II; T. Thornton, The Present State of Turkey, London 1809, I-II; C. Hobhouse, A Journey through Albania ... to Constantinople, London 1812; P. G. Ingigian, Description du

Bosphore (trc. T. Martin), Paris 1813; a.e.: XVIII. Asırda İstanbul (trc. H. Andreasyan), İstanbul 1956; Ch. Pertusier, Promenades pittoresques dans Constantinople et sur les rives du Bosphore, Paris 1815; L. Von Stürmer, Skizzen einer Reise nach Konstantinopel in den letzten Monathen des Jahres 1816, Pest 1821; *Mme.* de la Ferté-Meun, Lettres sur le Bosphore, Paris 1821; M. G. F. A. Comte de Choiseul-Gouffier, Voyage pittoresque de la Grèce, Paris 1822, I-II; A. F. Andrèossy, Constantinople et le Bosphore de Thrace pendant les années 1812, 1813, et 1814 et pendant l'année 1826, Paris 1828; C. MacFarlane, Constantinople in 1828, London 1829; C. C. Frankland, Travels to and from Constantinople in the Years 1827-8, London 1829; J. Brewer, A Residence at Constantinople in the Year 1827, New Haven 1830; J. F. Michaud - J. J. Poujoulat, Correspondance d'Orient, 1830-1831, Paris 1833, I-VII; A. Slade, Records of Travel in Turkey and Greece, 1829-1831, London 1833; J. E. de Kay, Sketches of Turkey in 1831 and 1832, New York 1833; D. Porter, Constantinople and its Environs, New York 1835, I-II; K. M. Bazili, Očerki Konstantinoplia, St. Petersburg 1835; W. Colton, Visit to Constantinople and Athens, New York 1836; A. Brayer, Neuf années à Constantinople, Paris 1836; R. Walsh, A Residence at Constantinople, London 1836, I-II; a.mlf. - Th. Allom, Constantinople and the Scenery of the Seven Churches of Asia Minor, London 1838, I-II; Th. Allom, Constantinople ancienne et moderne, Paris 1840, I-III; J. Pardoe, The City of the Sultan and the Domestic Manners of the Turks in 1836, London 1837; a.mlf., The Beauties of the Bosphorus, London 1839; Alb. Circourt, Constantinople en 1829, Paris 1837; H. von Moltke, Briefe über Zustände und Begebenheiten in der Türkei aus den Jahren 1835-39, Berlin 1841; C. White, Three Years in Constantinople, or Domestic Manners of the Turks, London 1845, I-III; J. Murray, A Handbook for Travellers in Turkey in Asia including Constantinople, London 1845 (1878, 1893, 1900); P. Constantios, Constantiniade ou description de Constantinople ancienne et moderne, Constantinople 1846; J. H. A. Ubicini, Lettere sulla Turchia, Milan 1853; a.e.: Letters on Turkey (trc. Lady Easthope), London 1856; V. Vratislav, Adventures of Baron Wenceslas Wratislav of Mitrowitz in the Year of Our Lord 1599, London 1862; C. T. Newton, Travels and Discoveries in the Levant, London 1865, I-II; Edhem Pacha, L'architecture ottomane, Constantinople 1873; C. Hamlin, Among the Turks, New York 1878; E. de Amicis, Constantinopoli, Milan 1878; Ed. Hornby, In and around Stamboul, Philadelphia, ts.; F. W. Unger, Quellen der byzantinischen

Kunstgeschichte, Vienna 1878; A. Galland, Journal d'Antoine Galland pendant son sejour à Constantinople, 1672-1673 (ed. Ch. Schefer), Paris 1881, I-II; Life and Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq (eds. C. T. Forster - F. H. B. Daniel), London 1881, I-II; J. Chesneau, Le voyage de M. d'Aramon ... (1547-49) (ed. Ch. Schefer), Paris 1887; A. D. Mordtmann, Esquisse topographique de Constantinople, Lille 1892; a.mlf., Eine deutsche Botschaft in Konstantinopel, Berne 1895; a.mlf., Historische Bilder vom Bosporos, Constantinople 1907; F. Elliot, Diary of an Idle Woman in Constantinople, Leipzig 1893; J. Covel, Extracts from the Diaries of Dr. John Covel (ed. J. T. Bent), London 1893; E. A. Grosvenor, Constantinople, London 1895, I-II; Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul, İstanbul 1314; Ph. Canaye, Le voyage du Levant, 1551-1610 (ed. H. Hauser), Paris 1897; A. van Millingen, Byzantine Constantinople, the Walls of the City and Adjoining Historical Sites, London 1899; Itinéraire de Jerome Maurand d'Antibes à Constantinople (ed. L. Dorez), Paris 1901; Konstantinopel unter Sultan Suleiman dem Grossen, afgenommen im Jahre 1559 durch Melchior Lorichs (ed. Oberhummer), Munich 1902; The Travels of Peter Mundy, 1608-1667 (ed. R. C. Temple), Cambridge 1907, I-III; C. Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels, Berlin 1908-12, I-II; Mehmed Ziyâ, Kariye Câmi-i Şerîfi, İstanbul 1326; a.mlf., İstanbul ve Boğaziçi, İstanbul 1336, I-II; Fr. Arnaud, Voyages a Athenes, Constantinople et Jérusalem (ed. M.H. Omont), Paris 1909; Djelal Essad, Constantinople, de Byzance à Stamboul, Paris 1909; L. Gédoyn, Journal et correspondance (ed. A. Poppe), Paris 1909; A. Poppe, Les peintres du Bosphore au dixhuitième siècle, Paris 1911; R. Lubenau, Beschreibung der Reisen ... 1573-1589 (ed. W. Sahm), Königsberg 1912-30, I-II; Osman Nuri Ergin, İstanbul Müessesât-i Hayriyye-i Sıhhiyyesi, İstanbul 1912; a.mlf., Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, İstanbul 1922, I; a.mlf., Türkiye'de Şehirciliğin Tarihî İnkişafı, İstanbul 1936; a.mlf., İstanbul'da İmar ve İskân Hareketleri, İstanbul 1938; a.mlf., Cumhuriyet ve İstanbul Mahallî İdaresi, İstanbul 1938; a.mlf., Türk Şehirlerinde İmâret Sistemi, İstanbul 1939; E. Pears, Forty Years in Constantinople: Recollections 1873-1915, New York 1916; A. H. Lybyer, "Constantinople as Capital of the Ottoman Empire", Annual Report of the American Historical Association (1916); J. Ebersolt, Constantinople byzantine et les royageurs du Levant, Paris 1918; H. Glück, Die Baeder Konstantinopels, Vienna 1921; a.mlf., Die Kunst der osmanen, Leipzig 1922; Plan general de Constantinople, İstanbul 1922; H.

Dernschwam, Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien (ed. Fr. Babinger), Munich-Leipzig 1923; E. Mamboury, Constantinople, guide touristique,

İstanbul 1925; Refik Ahmed [Sevengil], İstanbul Nasıl Eğleniyordu?, İstanbul 1927; Ahmed Refik [Altınay], Hicrî Onikinci Asırda İstanbul Hayatı, 1100-1200, İstanbul 1930; a.mlf., Hicrî Onbirinci Asırda İstanbul Hayatı, 1000-1100, İstanbul 1931; a.mlf., Hicrî Onüçüncü Asırda İstanbul Hayatı, 1200-1255, İstanbul 1932; a.mlf., Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı, 961-1000, İstanbul 1933; a.mlf., Onaltıncı Asırda İstanbul Hayatı, 1553-1591, İstanbul 1935, s. 46, 48, 50, 52, 145; İstanbul Şehri İstatistik Yıllığı: 1930-1931; İstanbul Belediye Hududu, İstanbul 1931; İstanbul Şehir Rehberi, İstanbul 1931; J. Sanderson, The Travels of John Sanderson in the Levant, 1584-1602, London 1931; S. Nüzhet Ergun, İstanbul Meşâhirine Ait Mezar Kitabeleri, İstanbul 1932; H. Högg, Türkenburgen am Bosporus und Hellespont, Dresden 1932; H. Edhem [Eldem], Yedikule Hisarı, İstanbul 1932; a.mlf., Nos mosquées de Stamboul (trc. E. Mamboury), İstanbul 1934; Ali Saim Ülgen, İstanbul ve Eski Eserleri, İstanbul 1933; a.mlf., Fatih Devrinde İstanbul, Ankara 1939, s. 45; Sadi Abaç, Kasımpaşanın Tarihçesi, İstanbul 1935; Besim Darkot, İstanbul Coğrafyası, İstanbul 1938; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938; Konyalı, İstanbul Âbideleri; a.mlf., İstanbul Sarayları; İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1943-45, I-II; R. Mayer, Byzantion, Konstantinopolis-Istanbul, eine genetische Stadtgeographie, Wien 1943; A. Gabriel, Chateaux turcs du Bosphore, Paris 1943; Süheyl Ünver, Fâtih'in Oğlu Bâyezid'in Suyolu Haritası Dolayısile 140 Sene Önce İstanbul, İstanbul 1945; a.mlf., Fâtih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı, İstanbul 1946; a.mlf., "Türkiye'de Kahve ve Kahvehâneler", TED, V (1962), s. 39-84; Musâhibzâde Celâl, Eski İstanbul Yaşayışı, İstanbul 1946; Saadi Nazım Nirven, İstanbul Suları, İstanbul 1946; A. von Harff, The pilgrimage of Arnold von Harff..., London 1946; Belediye Yıllığı, Ankara 1949, s. 341-369; Zihni Bilge, İstanbul Rıhtımlarının Tarihçesi, İstanbul 1949; A. M. Schneider, Mauern und Tore am Goldenen Horn, Göttingen 1950; a.mlf., Konstantinopel, Mainz 1956; a.mlf., "XV. Yüzyılda İstanbul'un Nüfusu", TTK Belleten, XVI/61 (1952), s. 35-48; R. Janin, Constantinople byzantine, développement urbain et répertoire topographique, Paris 1950; Eremya Çelebi Kömürciyan, İstanbul Tarihi: XVII. Asırda İstanbul (trc. H. D.

Andreasyan), İstanbul 1952; Âsaf Hâlet Çelebi, Divan Şiirinde İstanbul, İstanbul 1953; Ekrem Hakkı Ayverdi, Fatih Devri Mi'mârîsi, İstanbul 1953; a.mlf., İstanbul Mahalleleri: Şehrin İskânı ve Nüfusu, Ankara 1958; a.mlf., 19. Asırda İstanbul Haritası, İstanbul 1958; Semavi Eyice, Istanbul, petit guide à travers les monuments byzantius et turcs, İstanbul 1955; a.mlf., Son Devir Bizans Mimarisi, İstanbul 1963; Fr. Babinger, "Ludwig von Rauter und sein verschollenes Reisebuch (1567-71)", Vorderasiatische Studien, Festschrift for V. Christian, Vienna 1956, s. 4-11; a.mlf., Die Aufzeichnungen des Genuesen Iacopo de Promontoriode Campis über den Osmanenstaat um 1475, München 1957, s. 48; Feridun Dirimtekin, Fetihten Önce Halic Surları, İstanbul 1956; Agah Sırrı Levend, Türk Edebiyatında Şehrengizler ve Şehrengizlerde İstanbul, İstanbul 1958; İstanbul Manzaraları Sergisi, İstanbul 1959; İstanbul Harita ve Planlar Sergisi, İstanbul 1961; C. Göllner, Turcica, Die Türkendrucke des XVI. J I., Bucharest 1961-68, I-II; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962-65, I-II; R. Mantran, Istanbul dans la seconde moitié du XVII siècle, Paris 1962; a.mlf., La vie quotidienne à Constantinople, Paris 1965; B. Lewis, Istanbul and the civilization of the Ottoman Empire, Oklahoma 1963; J. Wild, Reysbeschreibung eines gefangenen Christen anno 1604 (ed. G. A. Narciss), Stutgart 1964; S. Schweigger, Constantinopel und Jerusalem (ed. R. Neck), Graz 1964; K. Tuchelt, Türkische Gewänder und osmanische Gesellschaft, Graz 1966; A. Underwood, The Kariye Djami, New York 1966, I-III; I. M. Lapidus, Muslim Cities, Cambridge 1967, s. 59-60; H. Wurm, Der osmanische Historiker Huseyn b. Ğa'fer, Freiburg 1971; N. Iorga, Byzance après Byzance, Bucharest 1971; a.mlf., Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades, Bukres 1915-1916, IV, 67; Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda İstanbul Medreseleri, İstanbul 1976; Tarih Boyunca İstanbul Semineri, İstanbul 1989; W. Hasluck, "Notes on Mss. in the British Museum Relating to Levantine Geography and Travel", British School of Athens, XII, 1905-1906, s. 196 vd., XIII (1906-1907), s. 339 vd.; İstanbul Belediyesi İhsâiyyat Mecmuası: 1328-1335; İstanbul Belediyesi Mecmuası: 1930-1937; Ed. Thouvenel, "Constantinople sous Abdul-Medjid", RDM, 4. seri, sy. 21 (1840), s. 68-89; D. J. Georgacas, "The Name of Constantinople", American Philological Association: Transaction, XXVIII (1947), s. 347-367; Cengiz Orhonlu, "Fındıklı Semtinin Tarihi Hakkında Bir Araştırma", TD, VIII/11-12 (1955), s. 51-70; Muzaffer Erdoğan, "Arşiv Vesikalarına Göre İstanbul Baruthâneleri", İstanbul

Enstitüsü Dergisi, sy. 2, İstanbul 1956, s. 115-138; a.mlf., “Osmanlı Devrinde İstanbul Bahçeleri”, VD, IV (1958), s. 149-182; Mustafa Cezar, “Osmanlı Devrinde İstanbul Yapılarında Tahribat Yapan Yangınlar ve Tabii Afetler”, Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, I, İstanbul 1963, s. 327-414; Doğan Kuban, “Anadolu Türk Şehri”, VD, VII (1968), s. 53-57; a.mlf., “İstanbul’un Tarihî Yapısı”, Mimarlık, VIII/79, İstanbul 1970, s. 26 vd.; Halil İnalcık, “The Policy of Mehmed II towards the Greek population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City”, Dumbarton Oaks Papers, sy. 23-24, Washington 1970, s. 231-249; a.mlf., “Istanbul”, EI² (İng.), IV, 224-248; W. Kubitschek, “Byzantion”, RE, V, 1115-1158; E. Oberhummer, “Constantinopolis”, a.e., VII, 963-1013; “İstanbul”, İA, V/2, s. 1135-1214 (1-168).

Halil İnalcık

Bugünkü İstanbul.

Şehrin kurulduğu yerdeki topografyanın gözden geçirilmesi, İstanbul’un günümüzde nasıl yaşadığı sorusuna da cevap verir ve ışık tutar. Zira bu topografya şekli, şehrin simgesi durumuna gelmiş tarihî ve mimari eserlerin yer seçiminde etken olduğu gibi şehrin önemli ulaşım eksenlerinin güzergâhlarını da belirlemiştir. Günümüzde bazı kesimlerde büyük problem haline gelen trafik önemli ölçüde İstanbul’un topografya şartlarıyla yakından ilgilidir.

Şehrin eski kesiminin topografyasında güneybatı-kuzeydoğu doğrultusunda az çok birbirine paralel olarak uzanan iki sırt dikkati çeker. Bunlardan kuzey sırtı Haliç’in güney kıyılarını yakından izler. Yükseltisi genellikle güneydoğudan kuzeybatıya doğru artan bu sırt, Sarayburnu ile Ahırkapı arasında Boğaz girişine hâkim bir yamaçla başlar ve Sultanahmet-Ayasofya düzlüğünden itibaren Sarayburnu’na doğru uzanarak Topkapı Sarayı zemininde 45 metreye ulaşır. İstanbul’un bu ilk tepesi, zemini 33 metreye inen bir belle (boyun noktası) kuzeybatıya doğru devam eden sırttan ayrılır.

Şehrin limanına ve Galata Köprüsü'ne komşu olan yoğun iş semtlerini (Eminönü-Bahçekapı-Sirkeci) kuzey sırtının eksenini oluşturan büyük caddeye bağlayan ana yollardan biri (Alemdar caddesi) bu 33 metrelik alçalma noktasını takip eder. Kuzey sırtı bundan sonra Beyazıt Meydanı'na doğru uzanır ve üzeri 60 m. yükseltiye erişen düzlük biçiminde bir tepe meydana getirir. Bu iki tepe arasında iki tepeye göre daha az belirgin bir tepe yer alır, bunun da üzerine Nuruosmaniye Camii inşa edilmiştir. Beyazıt tepesinin üstünde ise Beyazıt Camii, Beyazıt Kulesi ile beraber İstanbul Üniversitesi'nin merkez binası (Osmanlı Devleti döneminde Harbiye Nezâreti binası) ve bu tepenin Haliç'e doğru ilerleyen ucunda Süleymaniye Camii yükselir. Bundan sonra kuzey sırtı kuzeybatıya doğru izlenirse doğu ucunda Fâtih Camii'nin kurulmuş olduğu diğer 60 m. yüksekliğindeki bir tepeye ulaşılır. Süleymaniye tepesiyle aynı yükseltide olan bu tepe ile Beyazıt-Süleymaniye tepesi arasında zemin tekrar alçalır ve 42 metreye iner. Bu önemli boyun noktası üzerinden Marmara kıyılarını Haliç kıyılarına bağlayan Atatürk Bulvarı geçtiği gibi eski döneme ait Valens su kemerleri de bu bel üzerinde yer alır. Fatih tepesi, Çarşamba semtine doğru yavaş yavaş 72 metreyi aşan bir yükselti kazanır, bu tepenin Haliç'e doğru uzanan yan sırtında Sultan Selim Camii vardır. Ana sırt, kuzeybatıya doğru hafif bir alçalmadan sonra Edirnekapı civarındaki surların zemininde 74 metreye ulaşır. Bu tepede Edirnekapı Mihrimah Sultan Camii yükselir.

Kuzey sırtının ekseni boyunca İstanbul'un en önemli boyuna caddelerinden biri uzanır (farklı kesimlerinde farklı adlarla anılan bu cadde Ayasofya-Beyazıt arasında Divanyolu ya da Yeniçeriler caddesi, Beyazıt ile Fatih arasında Vezneciler, Şehzadebaşı, Fatih'le Edirnekapı arasında

Fevzipaşa caddesidir). Bununla birlikte söz konusu caddeler sırtın en yüksek doruklarını izlemez, bu doruk noktalarında genellikle büyük mimari eserler yer alır (İstanbul Üniversitesi, Beyazıt Camii, Süleymaniye Camii, Sultan Selim Camii, Fâtih Camii, Mihrimah Sultan Camii gibi). Boğaz'dan gelinirken dikkat çeken "İstanbul silueti"nin çarpıcılığı bu eserlerin İstanbul'un coğrafyasına çok iyi uydurulmuş olmasından kaynaklanır.

Kuzey sırtı güneybatı sırtından bir vadiyle ayrılır. Eyüp sırtlarının gerisinden başlayan ve surların içine girdiği yerde (günümüzdeki Vatan caddesinin, daha yeni adıyla Adnan Menderes caddesinin başı) zemini

deniz düzeyinden 40 m. kadar yüksekte olan bu vadi içinde eskiden akmakta olan dereye Yenibahçe (Bayrampaşa) deresi adı verilmekteydi. Antikçağ'da Lykos denilen bu dere Aksaray semtinin alçak kesimlerinde bir koya dökülüyordu. Üstü kapatılmış olan dere vadisi 1950'li yıllarda açılan Vatan caddesinin geçirilmesinde kolaylık sağlamıştır.

Yenibahçe vadisiyle Marmara denizi arasında İstanbul yarımadasının ikinci sırtı yer alır ki birinci sırt kadar devamlı olmayan bu sırt, Yenibahçe vadisinin denize yakın kesimlerinden Yedikule'ye kadar Marmara denizi kıyılarında basık yamaçlar halinde başlayıp Topkapı surları önünde zemini 69 metreye ulaşır. İstanbul'un önemli caddelerinden Ordu caddesi, Beyazıt Meydanı'nda yukarıda sözü geçen boyuna caddeden ayrılarak Aksaray'da Yenibahçe vadisinin alçak zeminini aşıp güneybatı sırtının kuzey kenarını izleyerek Topkapı'da surlara ulaşır (Millet caddesi). Sur kapıları ile Aksaray arasındaki iki cadde (Haseki ve Kocamustafapaşa) bu sırtın üzerinden geçmekte, bir üçüncüsü de (Samatya caddesi) güney kenarını takip ederek Yedikule'ye varmaktadır. Yarımadanın bu klasik eksenlerine ek olarak daha sonraki yıllarda sur dışından deniz kıyılarını izleyen Sahil yolu açılmıştır.

Beyoğlu yerleşme alanına gelince, dar anlamda İstanbul'a Haliç üzerindeki köprülerle (Galata Köprüsü, Atatürk Köprüsü, başka yere monte edilen eski Galata Köprüsü ve Haliç Köprüsü olmak üzere günümüzde bunların sayısı dörttür) bağlanan bu yerleşme alanı, Haliç ile Boğaz'ın aşağı kesimleri arasında kütleşmiş ucu güneye dönük bir üçgen görünüşündedir. Beyoğlu yerleşme alanının yer aldığı üçgenin uç kesimi, Ortaçağ'da surları içinde ayrı bir şehir görünümü kazanmış olan Galata semtini meydana getirir. Bu semt sonradan daha kuzeyde meydana gelmiş Beyoğlu semtine iyice bitişmiştir. Galata kuzeydoğuya doğru kıyı boyunca Tophane-Salıpazarı-Fındıklı üzerinden Boğaziçi yerleşme alanına bağlanır.

Bu yerleşme alanının asıl zemini, güneyde Galata'nın köprüye yakın alçak kısmı olan Karaköy üzerinden dik yamaçlarla başlayıp kuzeye doğru yükselerek Taksim'de yükseltisi 80 metreyi bulan, burada hafif bir bel meydana getirdikten sonra yükselmeye devam edip Harbiye'de 90 metreye erişen, Feriköy'de 100 ve Şişli'de 120 metreyi aşan, Mecidiyeköy'den sonra da 130 metreye çıkan bir sırt tarafından meydana getirilmektedir. Yüzeyinin dikkat çekici derecede düz bir sahanlık görünüşünde olmasına

rağmen bu alan, iki yanından Haliç'e ve Boğaz'a doğru inen dar ve kısa vadiler tarafından derin bir şekilde yarılmıştır. Bu vadiler yüzünden söz konusu sahanlığın genişliği çok yerde iyice azalmıştır. Bu sırtı takip eden trafik ekseni Haliç'le Boğaz arasındaki su bölümü çizgisini izlemekte, tâli yolların bu eksene bağlanması bazı küçük vadiler boyunca mümkün olmakta, bunun sonucu olarak da tek ana yola tâli yolların çok kısa aralıklarla ve çok zaman da aynı yerde kavuşmaları sonucu trafik içinden çıkılmaz bir durum almaktadır. Günümüzde Etiler, Levent ve Gültepe'den gelen yolların kısa mesafe içinde Büyükdere yoluna kavuştuğu kesim buna örnek oluşturur. Bu topografyayı (dandritik vadi sistemi) değiştirmek söz konusu olmadığına göre çözüm olarak topografyanın üstünden geçen asılı trafik sistemiyle yer altından geçecek olan metro yapımı en uygun olanıdır. Nitekim bu kesimde uzun zamandan beri düşünülen metro hattı 2000 yılı içinde işletmeye açılmıştır.

Beyoğlu yerleşme alanının yüksek sahanlığının eksenini oluşturan 1300 m. uzunluğundaki İstiklâl caddesi, Tünel başında 65 metrelik yükseltiden başlayarak Taksim'e kadar 80 metreye çıkar. Bu yerleşme alanı XIX. yüzyılın ortalarından itibaren yüksek sahanlığın ekseni boyunca kuzeye doğru genişlemiştir. Eskiden ayrı bir kuruluş olan Mecidiyeköy'ü içine alan ve kuşatan yerleşmeler Zincirlikuyu üzerinden sonradan kurulan Levent ve Etiler semtlerine varmıştır. Bu esaslı genişleme sırasında yerleşme alanları Şişli'den Hürriyet tepesine ulaşmış, oradan da Kâğıthane vadisine doğru sarkmıştır.

İstanbul'un üç ana bölgesinden (bilâd-ı selâse) biri olarak gösterilen Üsküdar, Asya topraklarında Boğaz'ın güney ağzına doğru ilerlemiş üçgen biçimli bir çıkıntı üzerinde yer alır. Bu üçgenin Şemsipaşa-Salacak arasında küt bir burun oluşturan ve karşısındaki Haliç ağzına bakan ucu

önünde Kız Kulesi'nin yer aldığı kayalık bulunur. XX. yüzyılın başlarında, çevredeki ikincil yerleşme çekirdeklerinden belirgin biçimde ayrılmakta olan Üsküdar zamanımızda bu çekirdeklerle tamamen birleşmiş durumdadır. Bu suretle Üsküdar, kuzeybatıda aşağı Boğaziçi'nin Anadolu kıyısında kesintisiz devam eden yerleşme şeridine karışmakta, güneyde de Kadıköy'ün ayrılmaz bir parçası haline gelmiş bulunmaktadır. İç tarafta ise önceleri eski Üsküdar'ın gerisinde adına uygun bir şekilde yükselen Büyük

ve Küçük Çamlıca tepeleri hızlı ve çarpık bir yerleşmeye sahne olmuştur.

İstanbul Boğazı'nın Anadolu yakasındaki topraklar, Rumeli yakasına oranla topografya açısından daha çeşitli manzaralara sahiptir. Her ne kadar burada da Boğaz'a ve Marmara denizine açılmış vadilerle yarılmış düzlükler yayılmaktaysa da kuzeybatıdan güneydoğuya doğru bir alçalma gösteren düzlükler üzerinde Büyük ve Küçük Çamlıca tepeleri (262, 226 m.) yükselir; bu düzlükler, Marmara denizinin lodos fırtınalarına açık Kadıköy ve Selimiye kıyılarında 30-40 m. yüksekliğinde dik yarlarla sona erer. Bu yarlar Üsküdar kıyılarında Boğaz ağzına doğru Şemsipaşa'da son bulur. Diğer taraftan Moda burnu ile nihayetlenen, Kadıköy yarımadasının iki tarafında İbrahimağa deresiyle (Haydarpaşa) Kurbağalıdere ağızlarında alüvyon birikmesiyle oluşmuş alçak düzlüklerle kesintiye uğrar.

Üsküdar-Kadıköy yerleşme sahasının yüksek düzlükleri kendilerini yaran vadi tabanlarına doğru dik yamaçlarla inerlerse de bu yamaçların dikliği genellikle yerleşmeyi kesintiye uğratmaz. Böyle bir kesinti sadece dike yakın bir özellik gösteren kıyı yarlarında görülür. Çamlıca tepelerini kuşatan 100 metreden yüksek düzlük alanı batıya doğru uzanarak Bağlarbaşı meydanına (110 m.) kadar gelir ve Sultantepesi (93 m.) sırtı ile Boğaz'a doğru uzanır. Bu sırtın özellikle kuzey yamacı Boğaz'a doğru inen birkaç kısa vadiyle yarılmıştır (Beylerbeyi civarındaki İstavroz deresi gibi). Büyük Karacaahmet Mezarlığı, Selimiye Kışlası ve Haydarpaşa liman tesisleri gibi alanlarla kesintiye uğrayan devamlı yerleşme sahası olan Haydarpaşa ve Kalamış koyları arasında denize doğru ilerleyen Kadıköy yerleşme alanında biri Yeldeğirmeni'nde (53 m.), diğeri Moda tepesinde (68 m.) olmak üzere iki tümsekli topografya dikkati çeker. Bu iki tepe Altıyol belindeki (32 m.) bir alçalma noktasıyla birbirinden ayrılır. Kadıköy iskân alanı, Kurbağalıdere'nin denize ulaştığı yerin doğusundan itibaren Marmara kıyısı boyunda geniş bir şerit oluşturan iskân alanlarıyla devam eder. Bu son yerleşme alanı içinde eskiden daha çok bahçeler arasına serpilmiş köşkler bulunurken şimdi onların da yerini genellikle çok katlı binalar almaktadır.

Söz konusu yerleşme alanı sadece biçim ve nitelik değiştirmekle kalmamış, eskiden kıyı boyunda dar bir iskân şeridi halinde iken denizden içeriye yani kuzeye doğru genişlik kazanmıştır. Bu alan içeriye doğru genişlerken

Merdivenköy ve İçerenköy gibi köyleri ve eskiden Çamlıca eteklerinde ayrı ayrı yerleşmeler olan Bulgurlu, Dudullu, Ümraniye gibi yerleşmelerin aralarındaki boşlukları da doldurarak büyük şehrin iskân sahası içine dahil etmiştir.

Bu türlü sınır tanımaz mekânsal gelişmeler İstanbul'un Avrupa yakasında da görülür. XIX. yüzyılın sonlarına kadar eski İstanbul'un çevresinde ondan tamamıyla ayrı bulunan köy ve kasabalar son bir yüzyıl içinde gelişen şehir yerleşmesinin sınırları içinde kalmıştır. Batı doğrultusunda büyük İstanbul Küçükçekmece kıyılarına dayanmış, bu çevredeki bazı eski yerleşme çekirdekleri (Küçükçekmece, Safra köyü, Halkalı gibi) ve yeni kurulmuş mahalleler (Soğuksu, Şenlik vb.) artık şehrin bir parçası olmuştur. Eski İstanbul'un batısında şehrin sur kapılarından çıkan büyük yollar boyunda II. Dünya Savaşı'ndan sonra kurulmuş olan Bahçelievler, Zeytinburnu, Ataköy gibi yerleşme yerleri eskiden mevcut Bakırköy ve Yeşilköy'ü devamlı yerleşme alanına katmıştır. Bu çizginin biraz kuzeyinde Haliç'in Eyüp önlerine rastlayan dirseğine hâkim sırtlar üzerindeki düzlükler kısa denilebilecek bir sürede çok yoğun bir iskân yeri haline gelmiş (Rami -sonradan Gaziosmanpaşa adını alacak olan Taşlıtarla, Yıldıztabya-), Haliç'in kuzey bitiminde yakın yıllara kadar şehirden ayrı kalmış köyler olan Alibeyköy, Kâğıthane, düz vadi tabanlarında kurulmuş fabrika ve atölyeler ve yamaçlara yerleşmiş işçi evleri arasında İstanbul'un sürekli yerleşme alanı içine girmiştir. Kâğıthane deresinin kuzey-güney doğrultulu çığırı ile Boğaziçi kıyıları arasında kalan sahada da yerleşme sürekli olarak yayılmış, bu alandaki yerleşme dalgası, önce Mecidiyeköy'ün eski çekirdeğini yeni oturma alanlarıyla kuşattıktan sonra Levent mahallesine ulaşmış, buradan itibaren bir taraftan Boğaz'ın yukarı kesimlerine uzanan yollar boyunca yeni yeni yerleşme çekirdekleri oluşturduğu gibi bir taraftan da Boğaz kıyısında eskiden beri mevcut olan mahallelerin gerisinde bazan bu mahallelerden dik yokuşlarla ayrıldığı, bazan da topografya şartlarının el verdiği yerlerde onlara doğrudan doğruya bağlandığı yeni iskân alanlarının (Etiler, Kalender gibi) teşkiline yol açmıştır. Büyük İstanbul'un yayılma alanı, Boğaziçi'nin karşılıklı kıyılarında da coğrafya koşullarına uyarak ya kıyı boyunda ince bir şerit biçiminde darlaşmak (Vaniköy'de Kanlıca-Çubuklu arasında Seyir ve Hidrografi Dairesi civarında olduğu gibi), ya genişleyip birbiri üzerinde sıralanmış basamak biçiminde düzlüklere uzanmak ya da Boğaz'a ulaşan vadi içlerine sokulmak (Çengelköy'de

Bekârdere vadisi içindeki mahalleler gibi) suretiyle Rumeli yakasında Yenimahalle'ye, Anadolu tarafında Beykoz'a kadar genişlemiştir. Büyük İstanbul şehri Anadolu kesiminde de hızlı bir gelişme süreci içine girmiştir. Burada Boğaz kıyılarına hâkim yüksek düzlükler yeni mahallelerle kaplandığı gibi Marmara kıyıları boyunda

uzanan ve eskiden birbirinden ayrı semtler durumunda olan yerler şimdi tamamıyla birleşmiş haldedir. Nihayet büyük şehir, Marmara denizi kıyısı boyunda demiryolunu izleyerek güneydoğuya doğru ilerleyen yerleşme dalgası ile Maltepe ve Kartal'ı da geçip aradaki boşlukları doldurarak Pendik'in doğusunu da içine almıştır.

Hemen her doğrultuda gelişme gösteren İstanbul'un devamlı yerleşme alanı, tepesi kuzeyde Yenimahalle'de ve tabanı güneyde Marmara kıyılarında Küçükçekmece'den Pendik'e kadar uzanan bir üçgen içine sığdırılabilir. Yalnız bu üçgenin dışında kalan İstanbul adaları da (eski Prens adaları) büyük şehrin sınırları içinde ve onun ayrılmaz bir parçası durumundadır. Tarihî İstanbul'un 17 km^2'lik alanına karşılık modern büyük şehrin yayılma alanı 300 km^2'yi çoktan geçmiştir.

Daha yakın yıllarda (1985-1990) ve sonrasında İstanbul şehrine yeni eksenler boyunca ilâveler olmuş, farklı bir büyüme şekli meydana gelmiştir. Genellikle altı eksenin söz konusu olduğu bu büyümeler Zincirlikuyu-Maslak ekseni, Bağlarbaşı-Altunizade ekseni, Kozyatağı-Ataşehir ekseni, Güneşli-İkitelli ekseni, Kavacık ekseni ve Beylikdüzü-Haramidere ekseni olarak ele alınabilir. Bunlardan Zincirlikuyu-Maslak ekseni, daha çok finans ağırlıklı hizmet birimlerinin ve büyük şirketlerin genel merkezlerinin yoğunlaştığı bir alandır. Bağlarbaşı-Altunizade ekseninin oluşmasında buranın E-5 karayolu ve Boğaziçi Köprüsü'ne yakın olması etkili olmuş, birçok şirket ve holding merkezi burada konumlanmış, ayrıca büyük alışveriş ve eğlence merkezleri yine bu kesimde toplanma eğilimi göstermiştir. Kozyatağı-Ataşehir ekseni E-5 ve TEM otoyollarının birbirine bağlandığı alan olarak çekicilik kazanmış, çok katlı yapılaşmanın örnekleri gittikçe çoğalmış ve büyük alışveriş merkezlerini de kendisine çekmiştir. Güneşli-İkitelli ekseni, eskiden tarihi yarımada içinde yer alan gazete idarelerinin taşınmasıyla dikkat çekmiş, ayrıca Atatürk Havalimanı'na yakınlığı da çekiciliğini arttırmıştır. Kavacık ekseni, Fâtih Sultan Mehmed

Köprüsü'nün ve TEM'in sebep olduğu yeni bir ticarî yapılaşma alanıdır. Büyük iş merkezlerinin yükseldiği, ayrıca villa sitelerinin çoğalma eğilimi gösterdiği bir eksendir. Şehrin en batısında bulunan ve büyük şehir belediye sınırlarının da dışına taşan Beylikdüzü-Haramidere ekseni çok geniş konut alanlarından oluşmaktadır. 1987'de yapılaşmaya başlayan bu alan 1989'da yerleşmeye açılmıştır.

İstanbul şehrinin bu sınır tanımaz mekânsal genişlemesine paralel olarak nüfusu da artmıştır. Cumhuriyet'in başlarındaki ilk nüfus sayımında (1927) şehrin nüfusu 700.000 kadar olarak sayılmış, 1950'de bu nüfus 1 milyonu bulmuş, 1960'ta 1.520.000'i geçmiş, 1965'te 1.750.000'e yaklaşmış, 1970'te 2 milyonu aşmış (2.132.000), 1980'de 3 milyona yaklaşmış (2.854.000), 1985'te 5 milyonu (5.475.982), 1990'da 6 milyonu (6.620.241) aşmış, 1997 yılında yapılan nüfus tesbitine göre 8.260.438'i bulmuş, 23 Ekim 2000 tarihinde yapılan nüfus sayımının geçici sonuçlarına göre de 8.829.915 nüfus sayılmıştır. Bu nüfusun yaklaşık 500.000'i "sur içi" denilen tarihî yarımadada yaşamaktaydı.

İstanbul, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla başşehir rolünü kaybetmişse de kalabalık nüfusu yanında Türkiye'nin en büyük şehri olma niteliğini ve ayrıca ülkenin fikrî, kültürel, iktisadî, ticarî ve endüstriyel merkezi olma durumunu korumuştur.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında Anadolu'da sanayii geliştirme politikası ilk bakışta İstanbul'u dışlar görünümünde olsa da İstanbul'un ekonomisindeki bu duraklama kısa sürmüştür. Günümüzde Türkiye'deki sanayi kuruluşlarının hemen hemen yarısı İstanbul'da toplanmıştır. İstanbul'da yakın yıllara kadar sanayi kuruluşları arasında besin endüstrisi birinci sırayı alıyordu. Son çeyrek yüzyıl içinde İstanbul sanayi etkinliklerinde görülen hızlı gelişme sonucunda hem sanayi kuruluşlarının sayısı artmış hem de sanayi kollarının ağırlık sırası değişmiştir. Günümüzde İstanbul imalât sanayiinde elektrikli aletler, madenî eşyalar ve bazı taşıt araçları birinci sıradadır. Kimya sanayii (boya, ilâç, kozmetik) ikinci sırayı alır. Dokuma sanayii (pamuklu, yünlü dokuma ve hazır giyim) onu izler. Deri ve ayakkabı sanayii de önemli bir yere sahiptir. Eskiden birinci sırayı alan besin endüstrisi şimdi beşinci sıradadır. İstanbul'da sanayi kollarının ağırlık sırası değişirken sanayiin yoğunlaştığı alanlarda da değişiklikler olmuştur.

İstanbul’daki başlıca sanayi kuruluşları açısından Haliç’in iki kıyısı, Bakırköy-Kazlıçeşme çevresi Kadıköy-İzmit arasındaki kesim başta gelirken günümüzde bunlar her iki yakada da şehrin dışına çıkan ana eksenler çevresine taşınmıştır.

Ticaret etkinliği açısından da İstanbul’un ayrı bir yeri vardır. 1990’lı yıllardan itibaren Türkiye ticaret sektöründe elde edilen gelirin yaklaşık % 40’ını İstanbul sağlamaktadır. Ülke çapında her türlü ticaret malının toplanıp dağıtıldığı ve bu mallar için yurt dışı bağlantılarının kurulduğu yer İstanbul’dur. Bunun sonucu olarak ülkemizdeki toptancı kuruluşlarının yaklaşık yarısı İstanbul’dadır. Ayrıca İstanbul Türkiye’deki bankacılık ve finans sektörü bakımından da çok önemli bir yere sahiptir. Turistik ticaretin de en çok geliştiği yer İstanbul’dur. 1995 yılında Türkiye’ye hava yoluyla gelen yabancıların üçte birinden fazlası (% 34,3) İstanbul’dan giriş yapmıştır.

Ulaşım sektörü açısından İstanbul çok önemli bir düğüm noktası oluşturur. Gerek Avrupa’dan (Sirkeci Garı) gerekse Anadolu’dan (Haydarpaşa Garı) gelen demiryollarının bitim noktaları bu şehirdedir. Aynı şey karayolları için de söz konusudur. İstanbul Limanı (Galata-Salıpazarı ve Haydarpaşa limanları) Türkiye’nin en işlek limanıdır. İniş ve kalkışların en yoğun olduğu uluslararası ve ulusal havalimanı olan Atatürk Havalimanı buradadır. 1998 Şubatında temeli atılan ve 2001 Ocak ayında hizmete giren Sabiha Gökçen Havalimanı da şehrin ulaşım sektörüne katılmıştır.

Bir kültür merkezi olarak çeşitli sanatsal ve kültürel etkinliklere sahne olan İstanbul aynı zamanda çok önemli bir eğitim öğretim merkezidir. Burada altısı devlet üniversitesi (İstanbul, İstanbul Teknik, Boğaziçi, Marmara, Mimar Sinan, Yıldız) ve on dördü vakıf üniversitesi (Bahçeşehir, Beykent, Doğuş, Fatih, Galatasaray, Haliç, Işık, İstanbul Bilgi, Kadir Has, Koç, Kültür, Maltepe, Sabancı, Yeditepe) olmak üzere yirmi üniversite eğitim yapmaktadır.

İstanbul şehrinin merkez olduğu İstanbul ili hem Avrupa hem de Asya toprakları üzerinde yayılır. Sadece iki ille komşu olan (doğuda Kocaeli, batıda Tekirdağ) İstanbul ilinin Marmara denizi ve Karadeniz’e kıyısı vardır.

Merkez ilçesi bulunmayan illerimizden biri olan İstanbul Adalar, Avcılar, Bağcılar, Bahçelievler, Bakırköy, Bayrampaşa, Beşiktaş, Beykoz, Beyoğlu, Eminönü, Esenler, Eyüp, Fatih, Gaziosmanpaşa, Güngören, Kadıköy, Kâğıthane, Kartal, Küçükçekmece, Maltepe, Pendik, Sarıyer, Şişli, Tuzla, Ümraniye, Üsküdar, Zeytinburnu, Büyükçekmece, Çatalca, Silivri, Sultanbeyli ve Şile olmak üzere otuz iki ilçeye ayrılmıştır (bu ilçelerden son beş tanesinin tamamı İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nin sınırları dışındadır). 5196 km² genişliğindeki İstanbul ilinin 2000 sayımının geçici sonuçlarına göre nüfusu 10.037.989, nüfus yoğunluğu ise km²'ye 1932 kişi idi.

Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2000 yılı istatistiklerine göre İstanbul'un il ve ilçe merkezlerinde 2260, kasaba ve köylerde 431 olmak üzere toplam 2691 cami bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmet Hamdi, İstanbul Limanı, İstanbul 1929; Besim Darkot, İstanbul'un Coğrafyası, İstanbul 1938; a.mlf. - Metin Tuncel, Marmara Bölgesi Coğrafyası, İstanbul 1981, s. 119-122; Metin Tuncel, "Tarih Boyunca Türkiye'de Kent Kuruluşları", Doğumunun 100. Yılında Atatürk'e Armağan, İstanbul 1981, s. 334-335; a.mlf., "Türkiye'de Kent Yerleşmelerinin Tarihçesine Toplu Bir Bakış", İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, sy. 23, İstanbul 1980, s. 145, 146; Şeref Kayaboğazı, İstanbul ve Dolayı Coğrafyası: Tabii, Beşeri, İktisadi, İstanbul 1942; R. Stewig, İstanbul'da Çıkmaz Sokaklar (trc. Ruhi Turfan - M. Şevki Yazman), İstanbul 1966; Nephan Saran, İstanbul'da Gecekondu Problemi, İstanbul 1971; Erol Tümertekin, İstanbul Sanayiinde Kuruluş Yeri, İstanbul 1972; a.mlf., İstanbul'da Nüfus Dağılışı, İstanbul 1979; a.mlf., İstanbul İnsan ve Mekan, İstanbul 1997; a.mlf., "İstanbul'da Sanayi Faaliyetlerinin Bünyesi ve Türkiye Sanayiindeki Yeri", İÜ Sosyoloji Dergisi, sy. 16, İstanbul 1961, s. 105-125; a.mlf., "İstanbul'un Merkezi İş Sahaları", İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, sy. 16 (1967), s. 18-37; a.mlf., "İstanbul: Şehir ve

Çevresinde Sanayi: Özellikler ve Dağılış", a.e., sy. 17 (1970), s. 33-68; Kemal Karpat, The Gecekondu: Rural Migration and Urbanization, London 1976, s. 67; Semavi Eyice, "Tarih İçinde İstanbul ve Şehrin Gelişmesi", Atatürk Konferansları VII: 1975, Ankara 1980, s. 89-182; Suna Doğaner, "İstanbul Limanı: Kuruluş, Gelişim ve İşlevleri", İÜ Deniz Bilimleri Dergisi, sy. 8, İstanbul 1991, s. 115-145; a.mlf., "İstanbul'da Gemi İnşa Sanayii", Türk Coğrafya Dergisi, sy. 28, İstanbul 1993, s. 65-116; a.mlf., "Türkiye Ulaşım Sistemleri Turizm ve Çevre İlişkileri", İÜ Coğrafya Dergisi, sy. 6, İstanbul 1998, s. 9; Oktay Ekinci, İstanbul'u Sarsan 10 Yıl (1983-1993), İstanbul 1994; G. Schlumberger, Prens Adaları (trc. Haluk Çağlayaner), İstanbul 1996, s. 25; Hatice Kılıç, İstanbul'da Mahalle Bazında Nüfus ve Dağılışı (yüksek lisans tezi, 1996), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Yaşar Hacısalihoğlu, Küreselleşme Mekansal Etkileri ve İstanbul, İstanbul 2000; İ. Hakkı Akyol, "Coğrafî Hareketler", DEFM, VII/4 (1930), s. 303-319; M. Dulgarian - E. Tümertekin, "The Population of Istanbul: Patterns and Changes", Review of the Geographical Institute of the University of Istanbul, sy. 8, İstanbul 1962, s. 51-75; Besalet Pamay, "2000 Yılında İstanbul ve Rekreasyon", İÜ Orman Fakültesi Dergisi, seri B, sy. 1, İstanbul 1975, s. 36; İsmail Yalçınlar, "İstanbul Halicinin Temizlenmesi ve Şehrin Gelişmesi Üzerine Notlar", İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, sy. 20-21 (1974-77), s. 25-40; Sırrı Erinç, "İstanbul Boğazı ve Çevresi", a.e., sy. 20-21 (1974-77), s. 1-23; a.mlf., "Jeoekoloji Açısından İstanbul Yöresi", a.e., nr. 23 (1980), s. 279-290; Alaettin Tandoğan, "Türkiye Nüfus Hareketlerinde İstanbul'un Yeri", Coğrafya Araştırmaları, I/1, Ankara 1989, s. 135-142.

Metin Tuncel

II. SANAT

Eski Eserler. İstanbul tarih boyunca değişik medeniyetlerin bıraktığı eserlerle süslenmiştir. Fakat zaman içinde topografyasında oluşan değişiklikler yüzünden kıyı şeritlerinin biçimleri ilk çizgilerinden çok farklı bir görünüm aldığı gibi yangınlar ve depremler de toprak tabakasının çok

kalınlaşmasına yol açmıştır. Dolayısıyla eski devirlerin kalıntıları yerine göre 8-10 metrelik bir toprak örtüsünün altında kalmıştır. Ayrıca 1950'li yıllardan itibaren şehrin tarihî özellikleri hesaba katılmaksızın yapılan çalışmalar İstanbul'un pek çok eserinin tahribine yol açtığı gibi şehrin görünümünü de çok değiştirmiştir (İstanbul'daki tarihî yapıların birçoğu ve bazı önemli semtler ansiklopedide ayrı madde olarak alındığından burada özellikle sur içindeki yapılar ana hatlarıyla ele alınacaktır).

İstanbul'un İlkçağ'daki durumu ve surlarla ilgili bilgilerden ilk şehrin bugünkü Sirkeci, Alemdar Yokuşu'nun üst başı ve Ahırkapı çizgisinin doğusuna inhisar ettiği, şimdiki Sultanahmet Meydanı ve Divanyolu'nun sur dışında kaldığı anlaşılmaktadır. Kutsal merkezi teşkil eden ve meskûn bölgeyle bir duvarla ayrılan Akropolis'in de Ayasofya civarında olduğu sanılmaktadır. Roma İmparatoru Septimius Severus şehri batıya doğru biraz daha genişletmiş olup kara tarafı surları Sirkeci'deki Neorion'dan Çemberlitaş'a çıktıktan sonra biraz doğuya dönerek Marmara'ya kadar iniyordu. Hipodrom'un (Atmeydanı) yapımını da 203'te Severus başlatmıştır. Bu dönemlere ait adları bilinen birçok mâbed, hamam vb. yapılardan bugüne ulaşan olmamıştır. Roma dönemine ait günümüzde hâlâ ayakta duran eserlerden biri Sarayburnu'nda Sarây-ı Hümâyun'un dördüncü avlusu önündeki Gotlar sütunudur. Haliç'ten Marmara'ya doğru yeni bir sur yaptıran I. Konstantinos imparator sarayının (Büyük Saray) ilk bölümlerinin de inşasını başlatmıştır. Çeşitli yerlerden getirtip Hipodrom'u süslediği anıtlardan biri de bugün Sultanahmet Meydanı'nın ortasında görülen "burmalı direk" adlı tunç anıttır. Konstantinos, yeni kurduğu şehrin ortasında

Konstantinos Forumu (Phoros) denilen oval bir meydan yaptırmış ve ortasına da başka bir yerden getirttiği kırmızı porfir taşından yontulmuş parçalardan oluşan bir anıt dikmiştir. Aslında üstünde kendi heykeli de bulunan bu anıt, yangınlardan çok yıpranmış ve demir çemberlerle desteklenmek suretiyle Çemberlitaş adıyla günümüze kadar gelmiştir. Şehri kara tarafından kuşatan surlardan ise hiçbir iz kalmamıştır. Bu imparatorun oğlu Konstantinos zamanında Ayasofya'nın ilk yapısı tamamlatılmış, senatörlerden Philoxenus'un sarayının su sarnıcı günümüze Binbirdirek Sarnıcı olarak ulaşmıştır. İlkçağ boyunca İstanbul'da çeşitli imar faaliyetleri devam etmiş, I. Theodosios zamanında şehir batı istikametinde gelişme

göstermiştir. Şimdiki Aksaray bölgesinde İstanbul'un en büyük meydanı olan Tauri Forumu inşa edilmiş, daha önce Hipodrom'u süslemek için Mısır'dan getirtilen III. Thutmosis'in dikili taşı da Atmeydanı'ndaki mevcut yerine dikilmiştir.

Ortaçağ'daki İstanbul'un görünüşünü ve anıtlarını tesbite yönelik olarak XVI. yüzyılda Pierre Gylli'den (Gyllius) beri günümüze kadar birçok araştırma yapılmışsa da şehrin bu dönemdeki topografyasında hâlâ aydınlanmamış birçok nokta kalmıştır. II. Theodosios'un batıdaki kara surlarını daha ileri almasıyla genişleyen şehir uzun zaman için hemen hemen nihaî çerçevesini almış oldu. Bu sırada 13 km^2'lik bir alanı kaplayan İstanbul'un içindeki iskân edilmeyen boş alanlar fethe kadar hep öyle kalmıştır. IV. Haçlı ordusu İstanbul'u alırken (1203-1204) çıkan yangınlarda şehrin yarısına yakını tahrip olmuş, şehrin tekrar imarı ve bilhassa iskânı mümkün olmamıştır. Son yüzyıllarda şehrin iç kısımlarındaki mahallelerin çoğu boşalmış, bunların yerini etrafları bağ ve bahçelerle çevrili büyük manastırlar almıştır. Fethe yakın son dönemde yalnız kıyılarla şehrin orta ve doğu kesimleri meskûndu.

İlk ve Ortaçağ'lardan bugüne kadar gelen eski eserlerin başında surlar gelir. II. Theodosios zamanında 412-439 yılları arasında yaptırılarak sahil surlarına bağlanan kara tarafı surları, Tekfur Sarayı yakınındaki Blakhernai surlarına kadar Marmara'daki mermer kuleden itibaren 5630 m. uzunluğundadır. 447 yılı depremi başta olmak üzere birçok âfet ve muhasaradan zarar gören surlar defalarca tamir görmüştür. Theodosios devri suru kuzey ucuna dik olarak Haliç'e inerken 627'de Herakleios, daha sonra V. Leon (813-820) ve I. Manuel Komnenos'un (1143-1180) yaptırdığı ilâve ve değişikliklerle şimdiki halini almış ve Marmara'dan Haliç'e uzunluğu 6671 metreyi bulmuştur. Bu ölçü istimlâklerden önceki duruma göre verilen rakamdır. Yedikule, Topkapı ve Edirnekapı'da açılan büyük caddeler sebebiyle surun bazı bölümleri yıkılarak ortadan kaldırılmıştır. 1955'lerdeki istimlâkler sırasında belediye, surlarla bir bütün teşkil eden hendeklerin içlerine moloz ve toprak doldurmak suretiyle surların bütünlüğünü yok etmiştir. XIX. yüzyıla kadar sağlam halde gelen Haliç tarafı surları süratle yok olmuş, Sarayburnu'ndan Bahçekapı'ya kadar olan kısmı 1871'de demiryolu inşa edilirken ortadan kaldırılmıştır. Haliç tarafı gibi Marmara tarafındaki surlar da 439'da kara tarafı surlarıyla

birleştirilmişti. Arap donanması İstanbul’u kuşattığında en fazla tehdidi gören, VIII. yüzyılda da buzların tahrip ettiği bu surlar çeşitli zamanlarda tamir görmüş, son tamiri ise Sadrazam Nevşehirli İbrâhim Paşa tarafından 1723’te yaptırılmıştır. Bu surun uzunluğu 8460 metredir.

İstanbul’un su ihtiyacı, şehir dışındaki kaynaklardan toplanan suların kemerler ve yeraltı kanallarıyla surların içine getirilip yüksek noktalarda inşa edilen büyük havuzlarda biriktirildikten sonra yine kanallarla muhtelif yerlere dağıtılmasıyla karşılanıyordu. Şehir dışındaki birçok kemerden Mâzul Kemer ve Fatih ile Süleymaniye arasında yer alan Bozdoğan Kemeri bugüne ulaşmıştır. Zamanla düşmanlar tarafından tahrip edilen dış kanallar tamir edilemediğinden bu tesislerin yerini şehir içindeki kapalı sarnıçlar almıştır. Çok sayıdaki bu sarnıçlardan 224 sütunlu Binbirdirek Sarnıcı ile 336 sütunlu Yerebatan Sarnıcı günümüze ulaşmıştır.

XI. yüzyıla kadar imparatorların oturduğu, bugünkü Sultanahmet Meydanı’ndan Marmara’ya doğru uzanan Büyük Saray ile bu yüzyıldan sonra Bizans imparatorlarının oturmayı tercih ettiği şehrin kuzeybatısında Haliç’e hâkim bir noktada bulunan Blakhernai saray kompleksinden günümüze bazı izler kalmıştır. Bunun gibi surlara bitişik ve Türk devrinde Tekfur Sarayı olarak adlandırılan üç katlı yapı günümüze kadar ayakta kalabilmiş tek Bizans saray yapısıdır. Şehrin diğer bazı semtlerinde yapılan araştırmalarda da bazı saray kalıntılarına rastlanmıştır.

Kaynaklarda, Ortaçağ’da İstanbul’daki kilise ve manastırlara ait 500 kadar isim tesbit edilmişse de, bunların bir kısmının

aynı binanın ikinci yapısına ait olduğu ve bir kilisenin içindeki hücrelerin veya bitişiğindeki eklerin de ayrı ad aldığı düşünülecek olursa bu sayının gerçekte bu kadar çok olmadığı anlaşılır. İmparatorluğun son devirlerindeki yangınlar ve bakımsızlık yüzünden fetih arefesinde ancak elli kadar manastır ve kilisenin ayakta olduğu tesbit edilmektedir. 1453’ten sonra peyderpey bu manastırların kiliseleri cami, kâgir aksamları ve şapelleri mescid haline getirilmiş, muhtemelen ahşap olan manastır hücreleri ise zamanla ortadan kalkmıştır.

Cami haline getirilmiş kiliselerin en önemlisi Ayasofya’dır. Yedikule

yakınında Samatya'da bulunan İmrahor İlyas Bey Camii 461'de yapılan Studios Manastırı'nın Hagios Ioannes Prodromos'a ithaf edilmiş kilisesidir. Sultanahmet'in alt tarafında sahilde olan Küçük Ayasofya ise Iustinianos'un yaptırdığı Hagios Sergios ve Hagios Bakkhos Kilisesi'dir. Yenibahçe'de Fenârî Îsâ Camii, Lips Manastırı'nın kilisesi olarak kuzeydeki X. yüzyıl, güneydeki XIII. yüzyıla ait bitişik iki kiliseden meydana gelmiştir. Lâleli'de Bodrum (Mesih Paşa) Camii'nin İmparator Romanos Lekapenos'un yaptırdığı Myrelaion Manastırı'nın kilisesi olduğu zannedilmektedir. Koca Mustafa Paşa Camii, eski temeller üzerine XIII. yüzyılın sonlarında yeniden yapılan Hosios Andreas Manastırı'nın kilisesidir. Ayvansaray'da Atik Mustafa Paşa (Câbir) Camii'nin ise eski adı bilinmemekle beraber IX. yüzyılda yapılan Hagia Thekla Kilisesi olduğu tahmin edilmektedir. Şehzadebaşı'ndaki Kalenderhâne Camii'nin de yapıldığı tarih kesin olarak bilinmeyen, fakat XI. yüzyılda adı geçen Akataleptos Manastırı'nın kilisesi olduğu yolunda bir faraziye ortaya atılmıştır. Ana imparatoriçe Anna Dalassena'nın XII. yüzyıl başlarında yaptırdığı Pentepoptes Manastırı'nın kilisesi Fatih civarındaki Eski İmaret Camii, XII. yüzyılda Komnenos sülâlesi tarafından muazzam bir manastıra ait olarak birbirine bitişik üç kilise halinde kurulan Pantokrator Manastırı'nın kilisesi de bugün Zeyrek Kilise Camii'dir. Edirnekapı yakınındaki Kariye Camii, eski bir tarihi olan Khora (Hora) Manastırı'nın XII. yüzyılda inşa edilen ve XIV. yüzyılda genişletilerek mozaiklerle süslenen kilisesidir. Çarşamba semtindeki Fethiye Camii, daha eski bir manastırın yerinde XIII. yüzyılda kurulan ve XIV. yüzyılda genişletilen Pammakaristos Manastırı'nın kilisesidir. Bugün Cibali'de Gül Camii olarak tanınan bina VII. yüzyıla ait Hagia Euphemia, Vefa'da Kilise Camii (Molla Gürani Camii) olarak tanınan bina ise eski adı meçhul, fakat esası XII. yüzyıla, dış holü XIV. yüzyıl başlarına ait bir kilisedir.

Küçük ölçüdeki eski kilise ve manastır kalıntıları da bulundukları semtler Türkler tarafından iskân edildikçe mescid haline getirilmiştir. Ancak bunların eski adları bilinmemektedir. Bu küçük binalardan bazıları 1894 depreminde veya son büyük yangınlarda harap olmuş, birkaçı da yeni imar faaliyetleri sırasında ortadan kaldırılmıştır. Çarşamba'da Ahmed Paşa Mescidi, Topkapı'da Manastır Mescidi, Cerrahpaşa'da İbrâhim Paşa (Esekapısı) Mescidi, Samatya'da Sancaktar Mescidi, Zeyrek'te Şeyh Süleyman Mescidi, Atatürk Bulvarı yanında Sekbanbaşı İbrâhim Ağa

Mescidi (1943’te yıktırıldı), Şehzadebaşı’nda Balaban Ağa Mescidi (1932’de yıktırıldı), Ayakapı’da Şeyh Murad Mescidi (yıktırıldı) ve Sinan Paşa Mescidi, Karagümrük’te Odalar Mescidi ve Kefeli Mescidi, Ayvansaray’da Toklu İbrâhim Dede Mescidi (yıktırıldı), Alemdar’da Acem Ağa Mescidi, şehirdeki eski küçük kiliselerin veya manastır kalıntılarının mescide çevrilen ve bir kısmı yıktırılmış veya harap halde zamanımıza kadar gelmiş olanlarıdır. Adları bilinen, fakat yerleri belli olmayan Sekbanbaşı Ferhad Ağa (Zeyrek’te), Silivrikapı taraflarında Arabacı Bayezid, Baruthâne Mescidi, Karagümrük’te Şühedâ Mescidi, Haydarhâne (Saraçhanebaşı-Aksaray arasında) gibi Ayvansarâyî’nin kiliseden çevrildiğini söylediği diğer bazı mescidler varsa da bunlar zamanımıza kadar gelmemiştir.

Bizans devrinden beri Ortodokslar’ın elinde yalnız Fener’de XIII. yüzyıla ait Panagia Mukhliotissa Manastırı’nın kilisesi kalmıştır. Kilise olarak kalan binalardan Peribleptos Manastırı’nın kilisesi fethin ardından Ermeniler’e bağışlanmış, birkaç defa zarar gördükten sonra XIX. yüzyılda bir daha yandığında yerine yeni bir kilise inşa edilmiştir. Sulu Manastır denilen bu kilisenin yerinde bugün Surp Kevork Kilisesi bulunmaktadır. Drağman (Draman) civarındaki Hagios Nikolaos kilisesi de uzun zaman Boğdan voyvodalarının özel kilisesi olarak kullanılmıştır. Bugün mevcut Ortodoks kiliselerinin hepsi fetihten sonra yapılmış binalar olmakla beraber içlerinde birkaçı eski kiliselerin yeri üstündedir.

Ayasofya’dan sonra şehrin ikinci büyük kilisesi olan Hagia Eirene (Aya İrini) Kilisesi uzun zaman iç cebehâne olarak kullanılmış, XIX. yüzyılda müze haline getirilmişti. 1940 yılına kadar askerî müze olarak kullanılmış, günümüzde ise konser salonu olmuştur. Sultanahmet yakınındaki Hagia Euphemia Martyrionu ise ambar ve baruthâne olarak kullanıldıktan sonra harap olmuş, kalıntıları 1941’de bir kazı sonunda Adliye Sarayı’nın duvar dibinde ortaya çıkmıştır. Şehrin üçüncü büyük kilisesi olan ve VI. yüzyılda yeniden yapılan Hagioi Apostoloi (On İki Havârî) Kilisesi, fetihten az sonra çok harap bir halde olduğundan yıktırılarak yerine Fâtih Camii yapılmış, Sarayburnu ile Gülhane arasında bulunan Philanthropos, Georgios, Hodegetreia, Panakhrantos kiliseleri zamanla yok olarak yalnız temelleri ve mahzenleri kalmıştır. Soteros Philanthropos Kilisesi’nin surlardaki bodrum kısmının cephesi sahil yolunda İncili Köşk kalıntısının hemen yanında

görülebilir.

Türk Dönemi. Fâtih Sultan Mehmed tarafından harap, bakımsız ve oldukça boşalmış halde fethedilen şehrin yeniden iskânına ve imarına başlanılmıştı. Aynı zamanda İstanbul'un bir Türk-İslâm beldesi olduğunu belirtecek vakıf binalarının da hızla kurulduğu ve çoğaldığı dikkati çeker. Askerî Tesisler. Şehrin fethinden sonra surların tamir ettirildiği ve bu arada kara tarafında Bizans'ın Yaldızlıkapı dediği büyük tören kapısının iç tarafına kuleli bir duvarla Yedikule Hisarı adıyla bir iç kale meydana getirildiği görülür. Surlarda ise bazı kapıların, meselâ küçük Yedikulekapısı ve Edirnekapısı gibi Osmanlı devri içinde yenilendiği kemer biçimlerinden açıkça belli olmaktadır. Bazı Türk tamirlerine işaret eden birkaç kitâbe de mevcuttur.

Şehrin içinde iki yerde büyük yeniçeri kışlasının olduğu bilinmektedir. Bunlardan Fâtih Sultan Mehmed'in tesis ettirdiği Eski Odalar denilen Şehzadebaşı semtinde, Kanûnî Sultan Süleyman tarafından kurulan ve Yeni Odalar adıyla tanınanı ise Yenibahçe'de Etmeydanı'nda idi. Yeniçerilerden başka Ayasofya'nın güney cihetinde denize doğru uzanan sahada Cebeciler Kışlası'nın da bulunduğu bilinmektedir. Bahriye Kışlası ise Kasımpaşa'da bulunuyordu. Kaptanpaşalık makamı olan bina asırlar boyunca çeşitli değişikliklere uğradıktan sonra Bahriye Nezâreti olarak yeniden yapılmış olup günümüzde hâlâ deniz kuvvetleri hizmetinde kullanılmaktadır. Divanhâne denilen bu binanın az ilerisinde, ortasında kubbeli büyük bir de camisi olan kare biçimli büyük kışla, Cezayirli Hasan Paşa'nın kaptan-ı deryâlığı sırasında 1197'de (1783) yaptırdığı Kalyoncu Kışlası'dır. Bu en eski kışla son yıllarda aynı planda, fakat yeni ihtiyaçlara uyacak şekilde yeniden yapılmıştır. Topçuların Galata cihetinde Tophane'de kışlaları olmasına karşılık top arabacılarının büyük bir ihtimalle Şehremini, Ahırkapı ve Tophane'de kışlaları vardı. Yeniçeri teşkilâtının kaldırılması üzerine Avrupa'daki benzerleri gibi bir ordunun kurulması teşebbüsüyle birlikte, devri için çok yeni ve ileri sayılabilecek mükemmellikte tarihî şehrin dışında büyük kışlalar inşa edilmiştir. Haliç sahilinde Hasköy'ün ilerisinde III. Selim tarafından inşa ettirilen Humbaracılar Kışlası bunlardan biridir. Bunların en muazzamı Selimiye Kışlası olup esası III. Selim devrine ait olmakla beraber II. Mahmud zamanında bir cephesi kâgire çevrilmiş, diğer üç cephesi Abdülmecid devrinde kâgir yapılmak suretiyle tamamlanmıştır. Türk ordusunun toplanma ve sefere çıkması sırasında padişahın ordunun

geçit resmini seyrettiği büyük bir kışla da şehrin surları dışında yer alan Dâvud Paşa Kışlası'dır. Burada âbidevî vasıfta kâgir bir de köşk bulunmaktadır. Son devirlere ait kışlalardan Sultan Abdülaziz'in yaptırdığı Taksim'deki Topçu Numune Alayı Kışlası, Taksim gezisini açmak üzere 1940 yıllarında yıktırılmıştır. Maçka'daki, Abdülaziz'in bizzat çizdiği bir plana göre inşa ettirdiği ve on altı ayda biten silâhhâne İstanbul Teknik Üniversitesi tarafından son yıllarda değiştirilerek kullanılmaktadır. Abdülaziz'in 1278'de (1861-62) yaptırdığı kitâbeli Gümüşsuyu Kışlası şimdi İstanbul Teknik Üniversitesi'ne (Makine ve Elektrik Fakültesi) aittir. Bu bina, Başbakanlık Arşivi'ndeki bir inşaat masraf belgesine göre Taksim'in arkasında 1270 (1853-54) yılında Abdülaziz tarafından yaptırılarak Mecidiye Kışlası diye adlandırılmıştır. Taşkışla ise bütün haşmet ve mimari güzelliğini belli edecek surette tamir edilerek İstanbul Teknik Üniversitesi'ne tahsis edilmiştir. Ayrıca II. Abdülhamid devrinde Yıldız Sarayı etrafında yapılmış kışlalar da vardır. 1306'da (1888-89) yapılan Orhaniye ve Ertuğrul kışlaları başlıca örneklerdir. Râmi Kışlası, Abdülhak Molla'nın yazdığına göre II. Mahmud tarafından Eyüp sırtlarındaki Râmi Çiftliği'nde yeniden inşa edilmiştir (1244/1828).

İstanbul içinde muhtelif askerî mühimmat ve teçhizat imalâthaneleri mevcut olduğu bilinmektedir. Fakat bu çeşit tesisler hakkında şimdiki halde yeter derecede bilgi toplanmamıştır. Sultanahmet'te, Kâğıthane'de, ŞehreminiTopkapı arasında, Kazlıçeşme-Bakırköy arasında ve Küçükçekmece gölü kuzeyindeki Âzatlı köyünde baruthânelerin kurulduğu bilinmektedir.

Fetihten hemen sonra ilk Türk tersanesi Marmara kıyısında eski Sofya Limanı'nda bulunuyordu. Fâtih Sultan Mehmed döneminin sonlarına ait bir İstanbul gravüründe burada bir kadırga yapıldığı açıkça işaret edilmiştir. Nitekim günümüzde hâlâ yaşayan Kadırga Limanı semt adı da bu ilk tersanenin bir hâtırasıdır. Fakat XVI. yüzyılın başlarından itibaren Kanûnî Sultan Süleyman döneminde tersane Haliç'in içine alınmış ve bütün Osmanlı tarihi boyunca burada gelişmiştir.

Şehrin içindeki tarihî askerî tesislerin en değerlisi, hiç şüphesiz Tophane semtine adını veren büyük top dökümhanesidir. Tamamen sınaî bir tesis olmasına rağmen âhenkli ve haşmetli bir mimari eser hüviyetinde olan bu

yapının esası XVI. asırda kurulmuş ve şimdi üzerinde görülen kitâbeden anlaşıldığına göre III. Selim tarafından 1205'te (1790) tamir ettirilmiştir. Evvelce etrafında bir de Tophane Ocağı Kışlası bulunduğu bilinen bu dökümhanenin önüne cadde üzerine, XIX. yüzyıl içlerinde bâriz bir yeni Rönesans üslûbunda büyük bir tophane müşirliği binası inşa ettirilmişti. Sonraları Sanat Enstitüsü olarak kullanılan bu bina 1957'de yıktırılmıştır. Top dökümü son devirde Zeytinburnu'ndaki tesislerde yapılıyordu.

Saraylar. Şehir fethedildiğinde Fâtih Sultan Mehmed, ilk saray yeri olarak bugünkü Beyazıt ile Süleymaniye arasındaki araziyi (Tauri Forumu'nun bir kısmı) seçmiş ve şehrin ortalarındaki bu yerin etrafı duvarla çevrilerek tarihlere Sarây-ı Atîk-i Âmire (Eski Saray) adıyla geçen manzume inşa edilmiştir. Hayli geniş bir sahaya yayılan çeşitli köşklerden, müştemilât yapılarından ve hamam, mutfak gibi hizmet binalarından meydana geldiği anlaşılan bu manzumeden hiçbir iz kalmadığı gibi tertibi ve içindeki binalar hakkında da açık bilgi yoktur. XVI. yüzyılın ortasında

bu saraya ait arazinin bir kısmı üzerinde Süleymaniye Külliyesi inşa edilmiştir. Seraskerlik Dairesi olarak bu sarayın yerinde 1866'da yaptırılan bugünkü İstanbul Üniversitesi merkez binasının etrafını çeviren duvarların hemen hemen eski sarayın bahçe duvarlarının yerinde olduğuna ihtimal verilebilir.

Sarayburnu adı verilen şehrin birinci tepesinde kurulmuş olan bu sarayın (Sarây-ı Cedîd) arazisi yaklaşık 1400 m. uzunluğundaki bir sur ile çevrilmiştir. Sûr-ı Sultânî denilen bu duvarın 883'te (1478) yaptırıldığı bilinmektedir. İçindeki sahada 1472-1478 yıllarında başlayan ilk inşaat her devirde ilâvelerle genişleyerek, XIX. yüzyılın ortalarına kadar devam etmiştir. Edirne Sarayı'nın bir benzeri olan, onun tertibini, hatta kasır ve köşk adlarını tekrarlayan Yeni Saray 699.000 m^2'lik bir alana yayılan kasır, köşk, devlet daireleriyle çeşitli saray halkına mahsus koğuş ve binalardan, birçok cami, kütüphane ve muazzam bir mutfaktan meydana gelmişti (bk. TOPKAPI SARAYI).

Osmanlı döneminin çeşitli biniş kasırları, yazlık sahilsarayları, güzel mesire saray ve köşkleriyle XIX. yüzyılda yapılan Avrupa saray taklidi sarayların hepsi surlar dışındaki bölgelerde inşa edilmiştir (bunlardan başlıcaları

ansiklopediye madde olarak alınmıştır). Yine şehir dışında yalnız surların çok yakınlarında ufak çapta bir saray durumunda olan Dâvud Paşa Köşkü Osmanlı devrinin geç döneminde Dâvud Paşa Kışlası'nın içinde kalmıştır.

Büyük Külliyeler ve Selâtin Camileri. Fethi takip eden ilk günlerde şehrin en büyük kilisesi olan Ayasofya cami haline getirilmiş ve Fâtih Sultan Mehmed Vakfı olarak yeni icaplara intibak ettirilmiştir. Fâtih Sultan Mehmed, şehrin Türkleşmesi ve yeniden iskânı için çalışmalar yapılırken ilk ihtiyaçları karşılamak üzere mevcut bazı Bizans kilise ve manastırlarından da istifade ederek bunları geçici bir süre için kullanmıştır. Ayasofya'nın bir külliye teşkil etmesi ancak zamanla ve muhtelif devirlerde çeşitli binaların eklenmesiyle olmuştur. Bu arada şehirdeki bazı Bizans yapıları cami, mescid, imaret-zâviye, medrese gibi yeni fonksiyonlar kazandırılarak kullanılmaya başlanmıştır. Fâtih Sultan Mehmed, bu dağınık tesisleri bir yerde toplamak üzere şehrin ortasında büyük bir külliye inşa tasavvurunu 867'de (1463) fiiliyata çıkarmıştır. Şehrin ilk büyük Türklük damgası olan bu muhteşem manzume, hemen hemen şehrin ortalarında tepelerden birinin üstünde ve Bizans'ın Ayasofya ile mukaddes kiliselerinden biri ve hayli harap olan On İki Havâri Kilisesi'nin yerinde kurulmuştur. İnşaatı 875'e (1470) kadar süren külliye yeni bir şehircilik anlayışının âbidevî bir belirtisi olmuştu.

Şehrin yeniden imarında büyük bir merkez teşkil eden ikinci büyük külliye ise II. Bayezid tarafından şehrin içerilerinde ve Eski Saray'ın önlerinde inşa ettirilen Beyazıt Camii ve etrafındaki müştemilâtıdır. İnşasına 906'da (1501) başlanarak 911'de (1505) tamamlanan caminin mimarı olarak Kemâleddin ve Hayreddin adları üzerinde durulmuş, son yıllarda yeni bir kaynağın yardımı ile mimarın adı Ya'kūb Şah b. Sultân Şah olarak tesbit edilmiştir.

Şehrin üçüncü büyük selâtin camii ve külliyesi, Haliç'e hâkim bir tepe üzerinde Kanûnî Sultan Süleyman tarafından babası I. Selim için kurulan Sultan Selim Camii ve müştemilâtıdır. Arapça kitâbesinden anlaşıldığına göre caminin inşasını I. Selim emretmiş, fakat inşaat onun ölümünden sonra 929'da (1522) tamamlanmıştır. Kanûnî Sultan Süleyman tarafından, 950'de (1543) ölen oğlu Şehzade Mehmed için Mimar Sinan'a yaptırılan Şehzade Külliyesi 951 (1544) ile 955 (1548) yılları arasında inşa edilmiştir.

Kitâbelerine göre önce türbe, 954’te de (1547) medrese yapılmıştır.

Kanûnî Sultan Süleyman’ın kendi adına Mimar Sinan’a yaptırdığı Süleymaniye Külliyesi, şehrin büyük tesisleri arasında düzenlenişi bakımından belki en fazla dikkat çekici olanıdır. 957’de (1550) başlamış olan inşaat 964’te (1557) bitirilmiştir. Şehrin Haliç’e hâkim tepelerinden biri üzerinde kurulan Süleymaniye Külliyesi, böyle bir tesisin bütün güzelliğini çok uzaklardan belirtebilecek bir surette en uygun yerin seçilmesi ve bu yere külliyenin bütün binalarıyla âhenkli bir şekilde yerleşmesi sayesinde meydana gelmiştir.

İstanbul XVII. yüzyıl başlarında yeni bir âbidevî külliye ile daha süslenmiştir ki bu da Sultan I. Ahmed’in mimar Sedefkâr Mehmed Ağa’ya yaptırdığı Sultan Ahmed Camii manzumesidir. İstanbul yarımadasının Haliç’e uzanan tepeler silsilesinde yüksekliklerin her biri daha önce inşa edilen selâtin külliyeleriyle taçlanmış olduğundan bu yeni tesis diğerlerinde olduğu gibi âbidenin haşmetine uygun bir yer seçilmesine dikkat edilerek Ayasofya ile aynı hizada ve Marmara’ya hâkim bir arazide kurulmuştur. Külliyenin inşası 1018’de (1609) başlamış ve 1026’da (1617) tamamlanmıştır.

Şehrin klasik üslûptaki son büyük külliyesi, Haliç kıyısında en büyük iskelelerden birinin başında inşa edilmiş olan Vâlide Camii veya halk arasındaki adıyla Yenicami’dir. Hemen surların iç tarafında ve buradaki yahudi mahallesinin istimlâkiyle açılan sahada yapılan bu büyük külliye inşasına, III. Mehmed’in annesi Safiye Sultan tarafından Mimar Dâvud Ağa memur edilmişti. İnşaata 1006 veya 1007 (1597-1598) yıllarında başlanmış, fakat az sonra Mimar Dâvud Ağa ölmüş, Dalgıç Ahmed Çavuş tarafından devam ettirilen inşaat 1012’de (1603) III. Mehmed’in ölümü ve Safiye Sultan’ın Sarây-ı Atîk’e sürülmesi üzerine tamamen durmuştur. 1071 (1660) yangınında harap olan Bahçekapı semtini gezen Vâlide Turhan Sultan burada bitmemiş camiyi görünce burasını tamamlatmayı uygun görmüş ve inşaat Mimar Mustafa Ağa’ya havale edilerek 1071-1074 (1661-1664) arasında tamamlanmıştır.

İstanbul’un içindeki son büyük külliyelerden biri 1161’de (1748) I. Mahmud tarafından inşasına başlanan, bu padişahın ölümü üzerine 1169’da

(1756) halefi III. Osman tarafından tamamlanan Nuruosmaniye Camii'dir. XVIII. yüzyıl ortalarından itibaren sanata tamamen hâkim olan Avrupa sanat üslûpları burada kendini açıkça gösterir. Bir ucu yarım yuvarlak olan avlusunun şekli ve bilhassa, bütün tezyinatı ile Avrupa'da hâkim barok üslûbunun Türk mimarisine intibak ettirilmesi suretiyle meydana getirilen cami İstanbul'un yeni bir sanat zevkine işaret eden ilk büyük eserdir.

III. Mustafa tarafından 1173'te (1760) başlanarak 1177'de (1764) tamamlanan Lâleli Camii'nde Avrupa üslûbu yine hâkim olmakla beraber Nuruosmaniye'deki derecesinde değildir. Adını Lâleli Baba denilen bir velî türbesinden veya bazı belgelerde görüldüğü gibi lâleli çeşmeden alan bu külliye Mimar Mehmed Tâhir Ağa tarafından yapılmıştır. Caminin cadde üzerinde bir sebilinden başka yanında bir türbesi, Şehzadebaşı cihetine doğru uzanan sahada da medreseleri ve hanı vardır.

Şehir içinde inşa edilen selâtin külliyelerinin sonuncusu Lâleli Camii manzumesidir. Ondan sonra yapılan camiler Boğaz kıyılarında, yeni teşekkül eden mahallelerde veya yeni büyük tesislerin yanında yaptırılmıştır. I. Abdülhamid şehrin içinde

hayli geniş bir külliye kurmuştur. Bahçekapı'da Vâlide Camii'nin az ilerisinde bulunan bu külliye çok büyük ve güzel bir medrese, kütüphane, bânisinin türbesi, çeşme, cadde üzerinde bir sıra dükkân ve karşı tarafta büyük bir imaretle muhteşem bir sebilden meydana gelmişti. I. Abdülhamid esas büyük camisini şehrin dışında Boğaziçi'nin Anadolu kıyısında Beylerbeyi'nde 1192'de (1778) yaptırmıştır. Cami, vâlidesi Râbia Sultan adına Beylerbeyi Sarayı'nın Hırka-i Şerif Odası yerinde inşa edilerek 15 Ağustos 1778'de ibadete açılmıştır. Sultan Abdülmecid'in 1851 tarihinde yaptırmış olduğu Hırka-i Şerif Camii de tamamen Türk mimarisine hâkim olan Batı üslûbunda inşa edilmiş şehrin iç kısmında yer alan selâtin camisidir. Şehrin içinde yapılan son selâtin camisi 1871'de Pertevniyal Vâlide Sultan adına, her eski sanattan bir şeyler almak suretiyle karma üslûpta Montani adında bir İtalyan tarafından yapılan Aksaray Vâlide Camii'dir.

Küçük Külliyeler ve Vezir Camileri. Şehrin hâkim noktalarında kurulan büyük selâtin külliyelerinden başka Osmanlı hânedanı mensupları ve

bilhassa devlet ileri gelenleri tarafından daha küçük ölçüde külliyeler de yaptırılmıştı. İstanbul'un içinde mevcut eski Bizans devrinin kilise ve manastır kalıntıları, Fâtih Sultan Mehmed devrinde ancak ilk ihtiyaçları karşılamak amacıyla, cami, mescid veya zâviye haline getirilmişti. Halbuki II. Bayezid zamanında devlet ricâli, şehrin çeşitli yerlerinde mâmur veya harabe halinde duran Bizans dinî yapılarını İslâmî ibadet yeri haline getirmekte âdeta yarışmışlardır. İmrahor İlyas Bey, Studios Manastırı Kilisesi'ni (İmrahor Camii), Fenârîzâde Ali Efendi, Lips Manastırı Kilisesi'ni (Fenârî Îsâ Camii), Sadrazam Koca Mustafa Paşa, Andreas'ın Krisei Manastırı Kilisesi'ni (Koca Mustafa Paşa veya Sünbül Sinan Dergâhı) ve belki Thekla Kilisesi olan diğer bir binayı (Atik Mustafa Paşa Camii), Kapıağası Hüseyin Ağa eski Sergios ve Bakkhos Kilisesi'ni (Küçük Ayasofya Camii), Mesih Paşa eski Myrelaion Manastırı Kilisesi'ni (Bodrum Camii), Atik Ali Paşa, Khora Manastırı Kilisesi'ni (Kariye Camii) az veya çok değişikliğe tâbi tutmak, etraflarına bazı ilâveler yapmak suretiyle cami, mescid veya zâviye haline getirmişlerdir. Cami olarak kullanıldıkları sırada bu kiliselerden Zeyrek, Fenârî Îsâ ve Fethiye camilerinde Türk sanat tarihi bakımından bir değer ifade eden bazı değişiklikler yapıldığına da işaret etmek gerekir. XVI. yüzyılda mahalle aralarında kalmış önemsiz bazı kilise kalıntıları da mescid haline getirildikten sonra II. Selim zamanında, Euphemia-Theodosia Kilisesi Gül Camii, fetihten beri Patrikhâne Kilisesi olarak kullanılan Pammakaristos Manastırı Kilisesi de III. Murad devrinde Fethiye Camii adıyla cami haline getirilmiştir.

Şehrin fethinin arkasından devlet ricâlinin tamamen yeni temeller üzerine kurdurdukları ve Anadolu'da hâkim Türk mimari geleneğinin devamına işaret eden küçük külliyeler ve bunların merkezi olan camiler de az değildir. Şehirde vezirlerin tesis ettikleri ilk dinî yapıların başında yanlarında eski zâviye, hankahlar geleneğinden ilham alınarak inşasına devam edilen, gezgin dervişlere ve sûfîlere mahsus misafirhane odaları bulunan türdeki binalar gelir. Zâviyeli veya tabhâneli cami olarak adlandırılan bu şekil dinî binaların en eskisi Mahmud Paşa Camii'dir. Sadrazam Mahmud Paşa tarafından 867 (1462) yılında bir hamam, bir medrese, büyük bir han ve bânisinin türbesinden ibaret küçük bir manzume halinde inşa edilmiştir. Aynı örneğin daha sade bir tekrarı olan Aksaray'daki Murad Paşa Camii 874'te (1469-70) Sadrazam Has Murad Paşa tarafından yaptırılmış, yanına bir medrese ile bir de hamam tesis edilmişse de bunlardan medrese

1938'de, hamam da 1956'da yıktırılmıştır. Aynı yapıların İstanbul'daki üçüncü örneği, II. Bayezid devri sadrazamlarından Dâvud Paşa'nın 890'da (1485) yaptırdığı küçük külliyedir. Yanında bânisinin türbesinden başka bir medrese, bir mektep ve bir de mahkeme bulunan bu eserin cami olarak kullanılan esas binası tabhâneli cami örneğinin değişik bir tertibe göre uygulanışını gösterir. Aynı örneğin İstanbul'da dördüncü temsilcisi Rûmî Mehmed Paşa Camii'dir.

Kuvvetli bir ihtimalle, bu tertibe göre yapılmış bir başka zâviye-cami Şeyh Ebü'l-Vefâ için Fâtih Sultan Mehmed tarafından vakfedilen Vefâ Camii idi. Yanında bir halvethâne, Şeyh Vefâ'nın türbesi ve çok geniş bir hazîre de bulunan cami 1910 yılına doğru tamir edilmek üzere yıktırılmış ve son yıllarda yeniden inşa edilmiştir. Çemberlitaş'ta Atik Ali Paşa Camii, 917'de (1511) Şahkulu olayında şehid olan Ali Paşa tarafından 902'de (1496-97) en büyük ana cadde üzerinde bir cami, bir medrese ve içinde bânisinin kabri bulunan bir türbeden ibaret küçük bir manzume halinde inşa edilmiştir. Aynı Ali Paşa tarafından Edirnekapı yolu üzerinde, evvelce Zincirlikuyu denilen semtte yaptırılan diğer cami ise dikdörtgen biçimindeki bir harimin iki pâyenin yardımıyla altı eşit bölüme ayrılması ve bunların her birinin aynı büyüklükte birer kubbe ile örtülmesi suretiyle meydana getirilmiştir. 981'de (1573) kurulan Piyâle Paşa Camii'nde de aynı plan uygulanmıştır. Önünde ufak bir son cemaat yerini takip eden tek kubbe ile örtülü dört köşeli bir mekândan ibaret küçük camilerin de İstanbul'da daha geliştirilerek inşasına devam edildiği görülür. Nitekim Sultanahmet'te, II. Bayezid devri ricâlinden Fîruz Ağa'nın 896'da (1491) yaptırdığı cami bu hususta güzel bir örnek teşkil eder. Fîruz Ağa Camii'ni andıran diğer bir eser, Yenibahçe ile Fatih arasındaki alanda 1935 yılından sonra büyük ölçüde tamir gören Bâlî Paşa Camii'dir.

Mimar Sinan'ın İstanbul'da meydana getirdiği ilk küçük ölçüdeki külliye olan Haseki Hürrem Sultan manzumesinin camisi de esasında tek kubbeli mütevazi bir ibadet yeriydi. Kitâbesinden öğrenildiğine göre 945'te (1538-39) yapılan cami, I. Ahmed zamanında 1021 (1612) yılında mütevellisi Hasan Bey tarafından cemaatin kalabalık olmasından dolayı, sol yan duvarının kaldırılıp, buraya aynı büyüklükte yine kubbeli ikinci bir harimin inşası suretiyle genişletilmiştir. Nitekim az sonra çok yakınında Sadrazam Bayram Paşa tarafından bir medrese, bir cami ve sebille bâninin türbesinden

ibaret küçük bir manzume daha inşa edilmiştir. Mimar Sinan'ın vezir camileri arasında sanat tarihi bakımından üzerinde durulmaya değer önemli bir eseri Silivrikapı'daki Hadım İbrâhim Paşa Camii'dir. Avlu kapılarında ve cümle kapısındaki manzum tarihlere göre 958'de (1551) yapılmış olan cami büyük zelzeleden sonra da tamir görmüştür. Mimar Sinan'ın eserlerinden Topkapı'da Sadrazam Ahmed Paşa Külliyesi 962'de (1555) bânisinin idamı üzerine yarım kalmış ve pek inandırıcı olmayan bir rivayete göre bânisinin halefi ve düşmanı olan Rüstem Paşa tarafından tamamlatılmıştır. Herhalde yakınları tarafından inşaatı bitirilen bu caminin avlusunun bir tarafı dershaneli bir medrese ile sınırlanmış, böylece avlu cami ile medresenin birleşmesi suretiyle tertiplenmiştir. Edirnekapı'da sur içinde Mimar Sinan tarafından, Kanûnî Sultan Süleyman'ın kızı ve Sadrazam Rüstem Paşa'nın zevcesi iken 1557'de ölen Mihrimah Sultan adına cami inşa edilmiştir. XVI. yüzyılın ikinci yarısındaki bu çeşit camilerin

çoğunda görüldüğü gibi burada da avlu bir medrese ile birleştirilmiştir. Külliyenin evvelce altmıştan fazla dükkânlı bir arastası olduğu bazı kemerli dükkân izlerinden anlaşılmakta, hemen yakınında hamamı bulunmaktadır. Edirnekapı Mihrimah Sultan Camii'nin hangi tarihte yaptırıldığını gösteren bir tarih kitâbesi yoktur.

Mimar Sinan'ın selâtin külliyeleri dışında en muhteşem eserlerinden biri Tahtakale semtinde, cemaati kalabalık fakat karışık bir ticaret muhiti içinde Sadrazam Rüstem Paşa için yaptığı Rüstem Paşa Camii'dir. Burada da bir inşa kitâbesi bulunmadığından eserin kesin tarihini tesbit etmek mümkün değildir. Ancak bir vakfiyeden anlaşıldığına göre eser 968'e (1561) doğru yapılmış olmalıdır. Caminin çok yakınında yine Rüstem Paşa tarafından han (Çukurhan) ve Süleymaniye'ye doğru yükselen yamaçta bir medrese yapılmıştır.

Vezir camisi ve külliyeleri arasında Mimar Sinan'ın şaheserlerinden bir diğeri de Sultanahmet semtinin Marmara cihetinde Kadırgalimanı denilen yerde, Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa'nın zevcesi Esmâhan Sultan için yaptırılan Sokullu manzumesidir. Yokuş bir arazide çok ustalıkla yerleştirilen bu manzumenin avlusunu on altı hücreli ve dershaneli bir medrese çevreler ki burada bir defa daha medrese-cami tertibinin aynı avlu

etrafında toplandığı görülür. Arka tarafta otuz hücreli bir de zâviye yaptırılmıştır. Üzerinde bulunduğu arazinin meyilli oluşundan dolayı kemerli ve merdivenli geçitler vasıtasıyla dışarısı ile bağlantısı sağlanan medresenin pencereli dış cephesinin altında dükkânlar bulunmaktadır. Esas şehirde Sinan'ın henüz hayatta olduğu bir sırada yapılan büyük bir cami de Eğrikapı ile Ayvansaray arasında duvarları üstünde denilecek kadar sura yakın bir yerde, Bizans devrine ait mahzen kalıntıları üstüne inşa edilen Kazasker İvaz Efendi Camii'dir. 993'e (1585) doğru yapıldığı tahmin edilen bu caminin başlıca özelliği üç taraftan etrafını saran, şimdi yalnız temelleri duran garip bir son cemaat yeri ile kıble duvarı köşesine bitişik minaresinin varlığı ve bilhassa giriş cephesinde büyük bir cümle kapısının olmayışıdır.

Mimar Sinan'ı takip eden ve klasik Türk mimarisini devam ettiren sanatkârlar İstanbul'u aynı üslûpta eserlerle süslemeye devam etmişlerdir. Mimar Dâvud Ağa tarafından Dârüssaâde Ağası Mehmed Ağa için Fatih'in batısında inşa edilen Mehmed Ağa Camii, 993'te (1585) yapılmıştır. Dâvud Ağa'nın eseri olduğu kesinlikle bilinmemekle beraber onun mimarbaşılığı devrinde yapılan Cedîd Nişancı Camii'nin inşası da Cedîd (Boyalı Mehmed Paşa) tarafından 992'de (1584) başlatılmış, tamamlanması dört yıl kadar sürmüştür. Sinan'dan sonraki Türk sanatının muhteşem ve âhenkli eserlerinden biri olan bu caminin hazîresinde bânisinin türbesi vardı. Mimarı bilinmeyen büyük bir âbide de yine Fatih ile Edirnekapı arasında bulunan Mesih Mehmed Paşa Camii'dir. Cephesinde mihraplar üstündeki kitâbesine göre 994'te (1586) inşa edilmiştir.

Adları verilen bu eserler, Mimar Sinan'ın arkasından gelen mimarların İstanbul'un imarında Mimar Sinan derecesinde başarılı olduklarını açıkça gösterir. Böylece Türk sanatının klasik dönemi Osmanlı Devleti'nin bu büyük şehrinde en mükemmel eserleriyle temsil edilmiştir. Kitâbesine nazaran 1002'de (1593-94) Cerrah Mehmed Paşa tarafından yaptırılan Cerrah Paşa Camii'nin de mimarı meçhuldür. Yanında bânisinin türbesinden başka bir çeşmesi, Gevher Sultan adına bir medrese ve bir de hamam bulunduğuna göre Cerrah Paşa Camii de şehrin bu köşesinde ufak çapta bir manzume teşkil ediyordu. Hamam son yıllarda yıkılarak ortadan kaldırılmıştır.

Bundan sonra şehrin içinde büyük ölçüde vezir camisi pek nâdir olarak inşa

edilmiştir. XVII. yüzyılda daha çok büyük bir medrese ve sıbyan mektebiyle birleşen, nisbeten ufak ölçüde, ekseriyetle minaresiz mütevazi camiler inşasına doğru gidilmiştir. Böyle büyük bir medrese ile bir caminin birleşmesi suretiyle meydana getirilen cami-medrese tertibinin daha eski örneği olarak Mimar Sinan'a Yenibahçe'de, Kanûnî Sultan Süleyman'ın babası I. Selim için yaptırdığı Sultan Selim Medresesi ve Camii zikredilebilir. Fatih'te Hâfız Ahmed Paşa Külliyesi de bu bakımdan zikredilmeye değer. Umumiyetle şehrin ana caddesi üzerinde sıralanan Köprülü, Çorlulu Ali Paşa, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, Seyyid Hasan Paşa, Damad Nevşehirli İbrâhim Paşa, Amcazâde Hüseyin Paşa medreselerinde bu tertibin uygulanışı ile karşılaşılır. 1158'de (1745) Dârüssaâde Ağası Hacı Beşir Ağa için Bâbıâli yakınında yaptırılan külliyede de medrese-cami tertibi görülür. Birçok hayrat bırakan Beşir Ağa burada mütevazi minareli, kubbeli ve istisnaî olarak derin son cemaat yerine sahip bir cami, sebil ve çeşme, zengin bir kütüphaneden başka bir medrese ile bir tekkeden ibaret oldukça geniş bir külliye meydana getirmiştir. Kaptanıderyâ İbrâhim Paşa için şimdiki İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nin yanında 1120'de (1708) yapılan cami yine küçük bir manzumenin merkezi olmakla beraber basit mimarili, sakıflı bir mescid vasfını taşır.

XVIII. yüzyılda Türk sanatının Avrupa barok üslûbunun tesiri altına girişini gösteren mahdut sayıda bazı müstakil camiler de mevcuttur. Bunların başında Şeyhülislâm İsmâil Efendi'nin 1724'te yaptırdığı Çarşamba semtindeki cami gelir. Yapı, altında mağazalar bulunan çok yüksek bir bodrum üzerine fevkanî olarak inşa edilmiştir. Vezir külliyeleri arasında bir selâtin külliyesi ölçüsünde olan önemli bir eser, Sadrazam Hekimoğlu Ali Paşa'nın 1146-1147 (1733-1734) yılları arasında inşa ettirdiği büyük cami ve müştemilâtıdır. Sultan III. Ahmed'in kızı Zeynep Sultan tarafından 1183'te (1769) Ayasofya semtinde yaptırılan tek kubbeli cami ise Türk mimarisine iyice yerleşen barok üslûbunun kuvvetle kendisini hissettirdiği bir eserdir. Şehrin son orta büyüklükteki camisi şimdi Manifaturacılar Çarşısı içinde kalan Şebsafâ Kadın Camii'dir; I. Abdülhamid'in zevcesi Fatma Şebsafâ tarafından 1787'de yaptırılmıştır. Aslında kısmen fevkanî iken önündeki cadde

kotunun yükseltilmesi sonunda altındaki dükkânlar gömülmüş, yanları çeşmeli barok üslûplu mermerden müzeyyen avlu kapısı sökülerek yükseltilmiştir. Bundan sonra artık şehrin içinde kayda değer büyük cami yapıldığı görülmemektedir. Yalnız tek istisna bir selâtin camisi olan ve 1851'de yapılan Hırka-i Şerif Camii'dir. Şehrin içinde, aslında daha eski camilerin yenilenmesi suretiyle tekrar yapılan Mercan Yokuşu başında Âlî Paşa, Sultanahmet'te Fuad Paşa, Eminönü'nde Hidâyet camileri de bu devirde hâkim olan garip üslûbun son örnekleri olarak gösterilebilir.

Küçük Camiler ve Mahalle Mescidleri. Fethin hemen arkasından kurulan yeni mahallelerde küçük mescidler inşasına da başlanmıştır. Bunların arasında bazı eski Bizans kiliseleri veya kilise kalıntıları da vardır. XV-XVII. yüzyıllar içinde birçok kilise yıkıntısı veya manastırdan kalmış kısımlar mescid haline getirilmiştir. Bunlardan Ayasofya yakınında yalnız Acem Ağa (Lala Hayreddin) Mescidi'nin Bizans devrinin mühim yapılarından eski Khalkoprateia Kilisesi olduğu bilinir. Topkapı'da Manastır (Mustafa Çavuş), Samatya'da Sancakdar Hayreddin, Zeyrek civarında Şeyh Süleyman, Ayvansaray'da Toklu İbrâhim Dede, Fener'de Kaptan Sinan Paşa, Cerrahpaşa'da Esekapısı (İbrâhim Paşa), Çarşamba'da Hırâmi Ahmed Paşa, Karagümrük'te Kefeli ile Kasım Ağa mescidlerinden başka birkaç kiliseden çevrilme mescid daha vardır ki eski şekilleri bilinmediği gibi bugün izleri de kalmamıştır. Buna karşılık 1930'da kaldırılan Lâleli'de Balaban Ağa ve 1943'te yıktırılarak son enkazı 1955'te yok olan Atatürk Bulvarı'nda Sekbanbaşı İbrâhim Ağa ve Karagümrük'te 1919'da yanan Odalar (Kemankeş Mustafa Paşa) mescidleri bir dereceye kadar tesbit edilebilmiştir.

Küçük mescidler başlıca iki örnek halinde inşa edilmiştir. Bazıları küçük bir mekânı örten temelden Türk eseri olan tek kubbeden ibarettir; bazıları ise daha mütevazi bir şekilde sadece ahşap çatı ve kiremitle örtülmüştür. Bunların arasında sanat değerleri yüksek, âdeta mescid mimarisi bakımından şaheser sayılabilecek bazı misaller mevcuttur. Unkapanı'nda Yavuz Er Sinan, Uzunçarşı başında Yavaşça Şahin, Fatih'in Haliç tarafında Yarhisari küçük ölçüde olmakla beraber kubbeli mescidlerdir. Son yıllarda ihya edilen bu eserlerden sonuncusunun iki kemerli son cemaat yeri bilhassa zikre değer. Hazîrelerinde gömülü olan şahıslar bakımından dikkati çeken birkaç mescid de vardır. Fatih civarında Manisalı Mehmed Paşa

Mescidi bir örnek teşkil eder. Yine bunlardan Fatih'te Kumrulu Mescid hazîresinde Fâtih Camii mimarı Sinân-ı Atîk'in mezar taşı vardır. 1956-1960 istimlâkleri sırasında ortadan kaldırılan diğer küçük camilerden biri Şehzadebaşı'nda Mimar Ayas Mescidi, diğeri de Manifaturacılar Çarşısı yerinde bulunan ve hazîresinde ilk İstanbul kadısı Hızır Bey'in mezarı olan Voynuk Şücâüddin Mescidi idi. Langa'da Abdullah Ağa Camii Fîruz Ağa Camii'nin benzeri tek kubbeli, klasik üslûpta bir yapı iken gereksiz olarak 1937 yılına doğru yıktırılmıştır.

XV. yüzyılda yapılan mescidlerden ilk şeklini günümüze kadar koruyabilenler son derece azdır. Tahtakale'de fevkanî Timurtaş Ağa Mescidi, bir köşesinde çıkmalı bir baca şeklindeki minaresiyle bilhassa değerli bir eserdir. Fâtih Sultan Mehmed devrine ait, Saman Emini Sinan Ağa'nın yaptırdığı Süleymaniye'de Samanveren Mescidi, çatılı bir bina olmakla beraber duvarlarının zarif taş ve tuğla işçiliğiyle minaresindeki tuğla süsler bakımından güzel ve istisnaî bir eserdir. Fâtih devrinde Topçubaşı İlyas Ağa'nın hayratı olan Balat'ta Yatağan Mescidi bu adı mezarı orada bulunan bir yatırdan almıştır. Bu mescidin üzeri kiremitli oluşuna karşılık içinde itinalı bir işçilikle tezyin edilmiş ve işlenmiş ağaç bir mahfel bulunmaktadır ki şimdiki halde bu devre ait bilinen tek örnektir.

XVI. yüzyılda mescid mimarisi de Türk sanatının diğer sahalarına uygun olarak gelişmiştir. Haliç sırtlarında Hacı Hasan Mescidi, bilhassa çok eski Türk minarelerini hatırlatan gövdesi baklavalı bir süslemeye sahip minaresiyle dikkate değer. Şehzadebaşı'nda Mısır Kadısı Emin Nûreddin tarafından yaptırılan ve son yıllarda ihya edilen Burmalı Mescid de çok mütevazi mimarisinde tesirli bir güzelliğe sahiptir; minaresinin gövdesi helezonî bir şekilde kıvrılan kavisli çubuklar halindedir. Böyle bir minare inşası için hususi sûrette tuğla yapılması icap ettiğini düşünmek küçük camilerde yeknesaklıktan kurtulmak için ne derece gayret sarfedildiğini açıkça belli eder. Aynı derecede alâka çekici bir mescid de 1956'ya kadar Vatan caddesinin surlara yakın ucunda bulunuyordu. Hiçbir iz bırakılmaksızın kaldırılan Yenibahçe (Hoca Attar Halil Ağa) Mescidi'nin inşası kadar mimarisi de istisnaî idi. Esasında Fâtih devrinde Tahtakale'de inşa edilen bu küçük ahşap mescidin arsasını beğenen Rüstem Paşa

mescidi söktürerek yerine Mimar Sinan'a meşhur camisini inşa ettirmiş ve mescidin enkazını da İstanbul'un her devrinde ücra bir semti sayılan Yenibahçe'nin nihayetinde bir yere kurdurmuştur. Bir avlu içinde olan küçük ahşap mescidin minaresi binadan uzakta, avlunun iki cadde arasında bir köşe teşkil eden çok güzel bir çifte çeşmenin üzerine oturtulmuş bir şerefe ve külâhtan ibaretti. Çeşmelerden birinin arkasından çıkan düz bir merdiven bu minareye irtibatı sağlıyordu. Minberminare denilen bu minare çeşme ve mescidle ortadan kaldırılmıştır. Mimar Sinan'ın kendi adını yaşatmak amacıyla Yenibahçe'de inşa ettiği mescid de plan tertibi ve minaresi bakımından benzeri olmayan bir eserdi. Mimar Sinan daha büyük ölçüde üzeri kiremitli mescidler de yapmıştır. Bunlardan dış mimarisi itibariyle en güzellerinden biri, henüz ihya edilmişken 1957'de tamamen yıktırılan Çapa'da Kazasker Abdurrahman Efendi Mescidi'dir. Aynı devrin böyle kiremitli ve enine uzanan bir mekândan ibaret bir mescidi de Şehremini'nde yine Sinan'ın eseri olan Odabaşı Mescidi'dir. Önceki misalde olduğu gibi bunda da duvarlar muntazam taş ve tuğla şeritleri halinde örülmüş geniş bir saçaklı ahşap çatı caminin üstünü örtmüştür. Aynı mimari hususiyetlere sahip başka bir mescid ise Mimar Sinan tarafından 970'te (1562) Balat'ta inşa edilen Ferruh Kethüdâ Mescidi'dir. Aynı mimarın İstanbul'da ufak ölçüde cami ve mescidlerde çok sayıda tatbik ettiği anlaşılan bu plan tertibinin bir tekrarı ile Yedikule'de Hacı Evhad Camii'nde karşılaşılır. Kitâbesinden anlaşıldığına göre 993'te (1585) yapılmıştır. Âhenkli nisbetleri olan mescid, çok uzun yıllar harabe halinde durduğundan duvarlarını süsleyen çiniler tamamen sökülerek çalınmış, malakârî tezyinattan da az parçalar kalmıştır ve ancak 1945'te ihya edilebilmiştir. Kalan izlerden içerisinin itinalı bir şekilde süslenmiş olduğu tahmin edilebilen bu mescidin evvelce tavanının da içeriden ahşap kubbeli olduğuna ihtimal verilebilir. Nitekim aynı devirden, iç tezyinatını tamam bir halde bütün ihtişamıyla muhafaza edebilmiş iki mescid günümüze kadar gelebilmiştir. Bunlardan biri Hekimoğlu Camii'nin ilerisinde bulunan Ramazan Efendi Mescidi'dir. Mimar Sinan tarafından 994'te (1586) Hacı Hüsrev Ağa için yapılan ve aslında Bezirgânbaşı Camii olarak tanınırken bitişiğindeki tekkenin şeyhinin adını alan bu mescid her bakımdan Türk sanatının şaheserlerindendir. Tarih kitâbesi şair Sâî Mustafa Çelebi'nindir. Bina da Mimar Sinan'ın ölümünden pek az önce yapıldığına göre onun son eserlerindendir. Avlusunda çok küçük fakat sanatkârane bir şadırvan bulunmakta, basit harimi ahşap bir çatı örtmektedir. Ancak bu mescidin en

hârikulâde tezyinatını iç duvarlarını kaplayan çiniler teşkil eder. Burada ayrıca kalem işi nakışlar da tesbit edilmiştir. Aynı derecede muhteşem bir iç mimariyle Topkapı dışında 1000 (1592) yılında Takyeci (Arakiyeci) İbrâhim Ağa tarafından yaptırılan mescidde de karşılaşılır. Burada bütün duvarlar, bir sürahiden fışkıran çiçek ve yapraklar veya büyük tezyinî başka bitkilerle süslü çinilerle kaplıdır. Mermer minber de aynı derecede itinalı işlenmiştir. Kiremitli çatı boşluğunda gizlenmiş ahşap bir kubbe harimin tavanını teşkil eder. Ayrıca içerideki ahşap aksam üzerinde çinilerin resim ve renklerine uygun renkli nakışlar mevcuttur.

Sonraki yüzyılların mescidleri arasında cazip özellikleriyle dikkati çeken örnekler mevcuttur. Zarif baca şeklinde bir minareye sahip Karagümrük'te Derviş Ali Mescidi barok üslûbun uygulandığını gösterir. Cümle kapısı üstünde yükselen ve benzeri olmayan minaresiyle mimari bakımdan bir yenilik ortaya koyan Altımermer civarında Tulumcu Hüsam Mescidi 1945'te yıktırılmıştır. İstanbul'un XIX. yüzyılda yapılan ve devrinin üslûbunun çok güzel bir örneği olan nâdir mescidlerinden biri de Tekfur Sarayı karşısında Âdilşah Kadın Mescidi idi. 1805'te yaptırılan ve mescid mimarisinde "empire" üslûbunun uygulanmasını gösteren bu çok zarif eser, lüzumsuz olarak temele kadar yıktırıldıktan sonra her ne kadar ihya edilmişse de eski zarifliğine kavuşamamıştır. Unkapanı'nda esası Mimar Sinan'ın iken ampir üslûbunda XIX. yüzyılda yapılan Süleyman Subaşı Mescidi de yıktırılmıştır. XIX. yüzyılın ikinci yarısı içinde bazı eski mescidler, o sıralarda hâkim sanat zevklerine göre ya tamamen tahrif edilerek çirkin bir şekilde yenilenmiş (Lâleli'de Yâkub Ağa, Beyazıt'ta Kaliçeci Hasan vb.), yahut da garip üslûplarda yeniden inşa edilmiştir. Bu hususta, vilâyet yanındaki Nallı Mescid ile garip bir neogotik üslûpta yenilenen Sultanhamamı'nda Hacı Köçek Mescidi ve Büyük Postahane arkasında 1911'de yenilenirken eski Türk sanatı uygulanmak suretiyle yapılmak istenen Hubyar Mescidi ve Mercan Yokuşu başında Âlî Paşa Mescidi birer örnek olarak anılabilir. 1956-1960 istimlâkleri sırasında yıktırılan Aksaray'daki Şîrmerd Çavuş Camii'nin hâtırasını yaşatma gayesiyle karşı sırada yapılan yeni binanın ise Türk mimari üslûbunda klasik üslûbu taklit eden kubbeli bir küçük cami olduğu görülür.

Eski ahşap mahalle mescidlerinden hemen hemen şehir içinde hiçbir örnek kalmamış gibidir. Eminönü'nde Arpacılar Mescidi oldukça belirli bir

empire üslûbu gösteren nâdir bir eser sayılabilir. Son yıllarda bazıları sebepsiz (Sarayburnu'nda Yedekçiler, Atatürk Bulvarı yakınında Voynuk Şücâüddin, Aksaray'da Oruç Gazi ve İsmâil Ağa, Unkapanı'nda köprü başında Süleyman Subaşı, Tekfur Sarayı'nda Âdilşah Kadın, Lâleli'de Mimar Hayreddin, Beyazıt-Lâleli arasında Çoban Çavuş, Langa'da Abdullah Ağa [Langa] Camii gibi), bir kısmı ise cadde açmak veya arsasından istifade etmek amacıyla yıktırılan birçok mescid vardır: Bâbıâli karşısında Fatma Sultan, Eminönü meydanında Arap Mehmed Paşa, Atatürk Bulvarı'nda Revâni Çelebi, Papazoğlu, Yahyâgüzel (Hoca Teberrük), Karagöz (Baba Hasan), Alemî, Fîruz Ağa, istasyon karşısında Sirkeci mescidleri gibi. Ayrıca cami ve mescidlerin tasnifi hakkındaki tâlimatnâmeden cesaret alınarak kadro dışı bırakılan birçok mescid bu tarihten itibaren zaman zaman satışa çıkarılmış veya kiraya verilmiş, bunların bir kısmı yeni sahiplerince yıktırılmıştır (Haraççı, Kabasakal, Hoca Ali, Tüfekhâne, Servili, Pirinççi Sinan, Öküz Mehmed Paşa, Yolgeçen, Hacı Ferhad, Sinan Ağa, Dibek, İlyas Çelebi mescidleri gibi). Çoğu kaybolan bu mescidlerin satış ilânlarını 1930-1950 yılları arasındaki İstanbul gazetelerinde bulmak mümkündür. Deprem, yangınlar ve bakımsızlıktan harap olan mescidler arasında son yıllarda ihya edilenler de vardır. Bu suretle tekrar ibadete açılan mescidlere misal olarak Bayezid Ağa, Altay, Seyyid Ömer mescidleri gösterilebilir. Pek yanlış şekilde ihya edilenler de vardır ki Fatih'te Emîr Buhârî Tekke ve Camii, Cağaloğlu'nda Cezerî Kasım Paşa Camii bunlar arasındadır.

Namazgâhlar. Basit bir alçak duvarla sınırlanmış çimenli toprak bir sahadan ibaret olan namazgâhlar bugün son derece azalmıştır. Bunların mihrap yerini tutan sade bir kıble taşı ve sahayı gölgeleyen bir veya birkaç ağacı olduğu gibi yanlarında bir de çeşme bulunur. Umumiyetle namazgâhlar şehrin çevresindeki mesire yerlerinde ve şehirden çıkan yolların

üzerinde kurulmuştur. Şehrin içinde tarihe geçmiş bir namazgâh Sultanahmet Meydanı'nın kenarında İbrâhim Paşa Sarayı'nın sırasında bulunuyordu. XVI. yüzyılda burada idam edilen ve Oğlan Şeyh olarak anılan Melâmî tarikatından İsmâil Maʻşûkī ile ilişkili olan bu namazgâh Üçler Namazgâhı olarak biliniyordu. Matrakçı Nasuh'un İstanbul minyatüründe bu namazgâh gayet açık olarak işaretlenmiştir. Daha sonra aynı yere bir cami inşa edilmişse de bu da XIX. yüzyıl içinde bir yangının

ardından ortadan kaldırılmıştır. Şehrin içinde çok istisnaî bir tertibe sahip bir namazgâh ise Kadırgalimanı'nda Cinci Meydanı (Cündî Meydanı) denilen yerde, III. Ahmed'in kızı ve Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın zevcesi Esmâ Sultan için 1779'da yaptırılan meydan çeşmesinin üstünde bulunmaktadır. İki taraflı olan bu çeşmenin haznesinin üstüne bir merdivenle çıkılmakta ve burası böylece bir namazgâh vazifesi görmekte idi.

Zâviye, Hankah ve Tekkeler. İstanbul'un dinî yapıları arasında tanınması gereken ve bir grup oluşturan dergâh ve tekkeler XX. yüzyılda faaliyetleri durdurulunca istisnasız olarak yıkılmaya bırakılmıştır. Bunlardan ancak sınırlı sayıda bir kısmı mahalle camisi veya mescidi olarak vazife görmeye devam edebilmiştir. Son şeyhlerinin tasarrufunda kalan tekke binalarının büyük ekseriyeti yavaş yavaş özel mülkiyete geçerek satılmış, yıkılmış ve ortadan kalkmıştır. Günümüzde şehrin muhtelif yerlerinde mahalle aralarında görülen metrûk küçük hazîrelerin bir kısmı evvelce burada mevcut olan yıkılmış tekkelerin son hâtıralarıdır. Bazı tekkelerin de şeyh meşrutaları olan büyük ahşap konaklar bugün görülebilmektedir.

İstanbul'un büyük tekkelerinin en önemlisi Yenikapı Mevlevîhânesi sayılabilir. Bu tekke iki yangın geçirerek mahvolmuştur. Mevlevî tarikatına ait bir tesis de Çarşamba ile Fener arasındaki yamaçta kurulmuş bir mesnevihâne idi. XIX. yüzyılın başlarında inşa edilmiş olmakla beraber Avrupa barok mimari üslûbunun Türk sanatına yerleşmesinin güzel bir örneği olan Yedikule'de Fevziye Camii yanındaki Küçük Efendi Dergâhı da 1957'de yanmış, cami beden duvarlarıyla ihya edilmiştir. Yine XIX. yüzyılın bir eseri olmakla beraber cadde üzerindeki sebilli mermer cephesi güzel bir empire üslûbu gösteren Aksaray'da Oğlanlar Tekkesi 1957 istimlâkleri sırasında ortadan kaldırılmış, fakat sebil cephesinin taşları toplanarak o civardaki Murad Paşa Camii avlu duvarı dibinde 1964'te yeniden kurulmuştur. Son yıllarda mevcut kalıntılarından bir kısmı kurtarılan çok eski ve tarihî değeri büyük tekkelerden biri de Salkımsöğüt'te (Sirkeci) Aydınoğlu Dergâhı'dır. Esası II. Bayezid devrine kadar inen bu dergâhın asıl binası 1960'ta yıkılmış, fakat en eski kısmı olan türbesi, dış duvarları, avlusundaki mezarlar ve ağaçları muhafaza edilmiştir. Silivrikapı iç tarafında esası Fâtih Sultan Mehmed devrinde Topçubaşı Bâlâ Süleyman Ağa tarafından kurulan Bâlâ Tekkesi de şimdiki haliyle XIX. yüzyıla ait bir

manzumedir. Kitâbesine göre saraylı Sazkâr Kalfa tarafından 1862'de ve 1894 depreminden sonra Âdile Sultan tarafından bu şekliyle ihya edilmiştir. II. Abdülhamid devrinde 1892 ve 1895 yıllarında bilhassa Pereste Kadın tarafından bu manzumeye hususi bir güzellik veren çeşme ve sebiller yaptırılmıştır. Türk sanatına barok üslûbunun ilk sızması sıralarında yapılan Bâbıâli karşısındaki Hacı Beşir Ağa manzumesinin bir parçası olan büyük tekke birkaç yıl önce yanmış, sadece harabesi kalmıştır. Daha sonra bu harabe restore edilmiştir. Yine aynı yerde defterdarlığın modern binasının yerinde Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'nın zevcesi Fatma Sultan'ın camisi vardı. Bunun da bitişiğinde Gümüşhaneli Dergâhı olarak bilinen bir tekke mevcuttu. İstanbul'da Bayramî, Bedevî, Celvetî, Cerrâhî, Gülşenî, Halvetî, Kādirî, Mevlevî, Nakşî, Rufâî, Sâdî, Sinânî, Sünbülî, Şâbânî, Şâzelî, Uşşâkī tekkeleri bulunmaktaydı.

Türbeler. İstanbul'da halk tarafından ziyaret edilen ve menşeleri muhtelif olan bazı evliya türbeleri vardır. Bunların bir kısmı, Bizans devrinde İstanbul'u muhasara eden İslâm ordusu ile gelerek şehid düşen sahâbelerle ilgilidir. Bir kısmı da makam veya meşhed olmak üzere fethi müteakip inşa edilmiş veya daha geç dönemlerde meydana getirilmiştir. İstanbul'un, Bizans devrinde şehid düştüğü kabul edilen müslümanlar içinde hâtırası en fazla kutsiyete sahip olan sahâbe türbesi, yerleşmiş bir kanaate göre VII. yüzyıldaki bir kuşatma sırasında İstanbul'a gelen ve mezarı Akşemseddin tarafından keşfedilen Ebû Eyyûb el-Ensârî'dir. Sahâbe türbelerinin çoğu Ayvansaray bölgesinde toplanmış olup sur kapılarına yakın böyle türbeler mevcuttur. Mimarilerinden anlaşıldığına göre XIX. yüzyıl başlarında Sultan II. Mahmud tarafından yaptırılmıştır. Binalar çok sade bir empire üslûbu gösterir. Genellikle taş söveli dikdörtgen pencerelerinde baklava şeklinde kafes teşkil eden demir parmaklıklar bulunmaktadır.

Ziyaret yerlerinin ikinci bir zümresi "ni'me'l-ceyş" denilen fetih şehidlerinin kabirleridir. İstanbul muhasarasına katıldıkları söylenen bu şahısların tarihî hüviyetleri pek bilinmemekte ve hayatları efsaneleşmiş bir şekilde anlatılmaktadır. Şehrin çeşitli mahalle ve semtlerinde rastlanan bu kabirlerin içinde en kalabalığı, Şehzadebaşı'nda ufak bir hazîre teşkil eden Onsekiz Sekbanlar hazîresidir. Bugün mevcut veya ortadan kalkmış bu çeşit kabirler ve ufak türbelerin çoğunun kitâbeleri sonradan yapılmıştır. Ayrıca şehrin Türkleşme'si ve İslâmlaşma'sında faal rolleri olan sûfîler ve erenler

için de türbeler veya kabirler yapılmış, bunlar ziyaret yerleri olmuştur. Nihayet üçüncü zümre olarak şehrin muhtelif yerlerinde tarihî şahsiyetleri karanlıklar içinde olan bazı evliya türbe ve kabirleri vardır.

İstanbul'da türbe mimarisinin şaheserleri sayılabilecek örneklerin başında hiç şüphesiz selâtin türbeleri gelmektedir. Fâtih Sultan Mehmed, II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim, Kanûnî Sultan Süleyman, I. Ahmed, I. Abdülhamid, kendi adlarına kurulan külliyelerin sınırları içinde bulunan müstakil türbelere gömülmüşler, yanlarına ayrı türbelerde bazan yakınları da defnedilmiştir. Ancak geç devirlerde müstakil türbesi olmayan bazı padişahların ve hânedan mensuplarının aynı türbelerin içine gömülmeleri sonunda aslında türbenin kubbesi altında tek olarak bulunması gereken bâninin sandukasının etrafı irili ufaklı sandukalarla kaplanmış, böylece türbenin gerçek etkisi bozulmuştur. XVI. yüzyılda Mimar Sinan tarafından yapılan Şehzade Camii'nin şehrin ana caddesine komşu olan hazîresinde, Şehzade Mehmed'in türbesinden başka daha birçok türbe yapılmak suretiyle burası bir türbeler topluluğu halini almıştır. Fakat hiç şüphesiz bu hususta en zengin hazîre Ayasofya Camii'ninkidir. Burada Türk sanatının türbe mimarisinde en muhteşem eserlerinden sayılabilecek II. Selim, III. Murad ve III. Mehmed'in ayrı ayrı türbeleri inşa edilmiştir.

Fâtih Türbesi şimdiki şekliyle yeniden 1766'da yaptırılmıştır. Aynı hazîrede ayrı bir türbede Fâtih Sultan Mehmed'in zevcesi Gülbahar Hatun yatmakta ise de bu da 1765 depreminden sonra yeniden inşa

edilmiştir. Mütevazi ölçüde olmakla beraber muntazam kesme taş kaplamalarıyla klasik devir Türk mimarisinin sert, fakat âhenkli ifadesini aksettiren II. Bayezid ve 929'da (1523) biten I. Selim türbelerinden ikincisi bilhassa çini süslemesi bakımından değerlidir. 955'te (1548) yapılan Şehzade Türbesi'nde dış mimariye renkli taşlarla daha cazip bir görünüş kazandırıldığı gibi içerisi de çinilerle bezenmiştir. Mimar Sinan'ın Kanûnî Sultan Süleyman ve zevcesi Hürrem Sultan için Süleymaniye hazîresinde ayrı ayrı olarak inşa ettiği iki türbe de XVI. yüzyılın güzel eserlerindendir. Ayasofya hazîresinde XVI. yüzyılın ikinci yarısında yapılan II. Selim, III. Murad, III. Mehmed türbelerinin de her biri, mimari ve tezyinat bakımından kendi türlerinin en güzel örneklerindendir. Ayasofya türbeleri arasında bir tane de eski vaftiz binası vardır. Kilisenin muazzam vaftiz teknesini ihtiva

eden bu müstakil bina, fetihten sonra yağhane olarak kullanılırken acele bir değişiklik ve tamirden sonra I. Mustafa'ya türbe yapılmış, buraya Sultan İbrâhim de defnedilmiştir. Sultan Ahmed Külliyesi'nin yanında inşa edilen büyük türbede bânisinden başka II. Osman, IV. Murad ve Kösem Mahpeyker Sultan gömülüdür. XVII. yüzyılın diğer önemli bir türbesi, 1093'te (1682) ölen Vâlide Turhan Sultan için yaptırılan Yenicami Türbesi'dir. Burada IV. Mehmed, II. Mustafa, III. Ahmed, I. Mahmud ve III. Osman yatmaktadır. Çok dolu olan türbenin yanına ek bir türbe de inşa edilmiş ve V. Murad buraya gömülmüştür. XVIII. yüzyılda barok üslûpta Nuruosmaniye ve Lâleli camileri yanına birer türbe yaptırılmıştır; sonuncuda III. Mustafa ve III. Selim yatmaktadır. I. Abdülhamid, türbesini Bahçekapı'da kurdurduğu ve birçok aksamı kaybolan külliyenin bir köşesine inşa ettirmiştir. Fâtih Camii önünde II. Mahmud devrinde Nakşidil Vâlide Sultan için barok türbe yaptırılmıştır. II. Mahmud, müstakil türbesini Divanyolu'nda mermer kaplı olarak empire üslûbunda yaptırmıştır. Bahçe kısmı zamanla mezarlarla dolan bu türbenin hizmetkâr odalarından biri de türbe haline getirilmiştir. II. Mahmud, Abdülaziz ve II. Abdülhamid burada yatmaktadır. Son devir padişahlarından Abdülmecid'in türbesi Sultan Selim Camii hazîresinde, V. Mehmed'inki, Mimar Kemâleddin tarafından yapılmış neoklasik Türk üslûbunda, kubbeli küçük bir bina olarak Eyüp'tedir. Aksaray'da Vâlide Sultan Camii karşısında olan Vâlide Pertevniyal Sultan Türbesi 1956'da geri çekilmek üzere yıkılmış, fakat bir daha yapılmamıştır.

Osmanlı devri ricâlinin türbeleri ise hayli çok sayıdadır. Bunların bir kısmı cami, medrese gibi kendi hayır eserleriyle birlikte ele alınmıştır. Ayrıca Eyüp Sultan'ın öneminden dolayı bu semt de tercih sebebi olmuştur. XV. yüzyılda yapılanlar içinde Mahmud Paşa Türbesi, dış satıhlarını süsleyen mozaik çinilerle hem tek hem de çok eski bir Türk türbe geleneğinin son temsilcisi olarak özel bir değere sahiptir. Halbuki aynı devrin diğer iki türbesi Dâvud Paşa ve Rum Mehmed Paşa çok daha sadedir. Bunlardan Dâvud Paşa Türbesi, sekiz köşeli muntazam kesme taş cepheli mütevazi bir bina olmakla beraber çok âhenkli nisbetlere sahiptir. Çemberlitaş'ta Atik Ali Paşa hazîresinde görülen ve ilk bakışta yan cepheleri açık bir türbeyi andıran bina ise kime ait olduğu, hatta bitip bitmediği anlaşılamayan bir eserdir. Süleymaniye Külliyesi'nin bir köşesinde umumiyetle bir imzaya benzetilen Mimar Sinan Türbesi, bir iskân adasının iki sokak başlangıcı

arasındaki dar şerit üzerinde yer almıştır. En uçta küçük, kubbeli bir sebil bulunmakta, arkasındaki sahayı Sinan'ın açık türbesi ve bir hazîre işgal etmektedir. Dikdörtgen biçiminde çok küçük bir açık türbe olan bu kabrin Sâî Mehmed Çelebi tarafından nazmedilen kitâbesi cadde üzerindeki pencerenin üstündedir. Mimar Sinan tarafından muhtelif ricâl için türbeler yapıldığı bilinir. Bunlar genellikle sekiz köşeli, muntazam kesme taş kaplamalı, üstleri kubbe ile örtülü, bazıları içinde zengin çini bezemeye sahip güzel ve zarif eserlerdir. 1545'te intihar eden Hüsrev Paşa'nın türbesinde duvarların üst kenarları kubbe eteği mukarnas, kabartma tezyinat ve tomurcuk dizileriyle süslenmiştir. İstanbul'daki ricâl türbeleri içinde Mahmud Paşa'nınkinden sonra en muhteşem görünüşlü olanı budur. Sinan'ın arkasından inşa edilenler arasında Mimar Dâvud Ağa'ya izâfe edilen Çarşıkapı'da Sinan Paşa Türbesi ile Atatürk Bulvarı'nda Gazanfer Ağa Türbesi anılabilir. Sinan Paşa Türbesi'nde dış cephelerde renkli tezyinat, Hüsrev Paşa Türbesi'nde olduğu gibi köşe sütuncukları ve duvarların üst kenarlarında çeşitli süsler vardır. Diğeri ise daha sade bir mimaridedir. Haseki'deki Bayram Paşa Türbesi kemer, pandantif ve kubbesini süsleyen renkli kalem işi nakışlar bakımından özel bir değere sahip bulunmaktadır. Şehrin içinde XVIII. yüzyılda yapılmış kayda değer ehemmiyette ricâl türbesine rastlanmamaktadır. Fakat XIX. yüzyılda yeniden böyle müstakil türbeler yapıldığı görülmektedir. Muayyen bir üslûbu olmayan ve Türk sanatına yabancı unsurlardan meydana gelen böyle bir türbe Beyazıt Camii hazîresinin meydana bakan köşesinde bulunan Reşid Paşa Türbesi'dir. Cağaloğlu'nda cadde üzerinde Mahmud Nedim Paşa Türbesi de yabancı üslûplu olmakla beraber malzeme ve işçiliği itibariyle iyi evsafta bir eserdir. Sultanahmet'te Fuad Paşa Türbesi ise o sıralarda İstanbul'da moda olan Mağrib üslûbunun garip bir örneğidir. Sekiz köşeli bir bina olan türbenin dış satıhları, sıvayı işlemek suretiyle tamamen kabartma süslemeyle kaplanmıştır. Fakat her şeye rağmen Türk sanatının türbe mimarisindeki gelişmesini ve son devirde hâkim olan sanat zevkini göstermesi bakımından bunlar önemli sayılabilecek eserlerdir. Fatih'te Emîr Buhârî Türbesi karşısında Mimar Kemaleddin Bey'in yaptığı Sadrazam Ahmed Cevad Paşa Türbesi de eski Türk

sanatına dönmeye çabalayan zevkin başarılı sayılamayacak tek örneğidir.

Hazîre ve Mezarlıklar. Fetihten sonra şehrin dışında geniş arazide büyük

mezarlıkların teşekkül etmesine rağmen yoğun yerleşim yerlerinde, mahalle aralarında veya bazı hayratın etrafında küçük mezarlıklar meydana gelmesi önlenememiştir. Böylece Türk mezarlığı hazîre ve büyük mezarlık olmak üzere iki şekilde oluşmuştur. Bilhassa mahalle sakinleri evlerinin hemen yakınındaki bir hazîreye gömülmeyi tercih etmişlerdir. Bu yüzden mahallelerin arasında, birkaç ağacın gölgelediği küçük mezarlıklar ortaya çıkmıştır ki bu da İstanbul'un tarihî görünümünün başlıca özelliklerinden biri olmuştur. 1868 Şubatında yayımlanan bir nizamnâme ile Eyüp müstesna olmak üzere bütün şehir içi ve Boğaz'da cami ve kilise etrafına ölü gömülmesi yasaklanmıştır. Aynı yasak 10 Teşrînisânî 1284'te (22 Kasım 1868) tekrar ilân edilmiştir. Bu hususta bazı istisnalar da tanınmıştır. Nitekim eskiden kalan kapalı aile türbelerine o aile mensupları gömülebileceği gibi din büyükleri, tarikat reisleri, şeyhler ve bunların zevceleriyle çocukları, ibadet yeri bânileri ve evlâtları bu istisnalar arasında gösterilir. Şehir içindeki hazîreler ve küçük mezarlıkların gerek taşlarının sanat değeri gerek tarihî önemleri bakımından korunmaları zaruri iken vaktiyle hepsi belediyelere devredilen bu hazîre ve mezarlıklar boş arsa muamelesi görmektedir. Bu suretle üzerlerindeki tezyinî özellikleri bakımından sanat eseri hüviyetine sahip birçok mezar yok olduğu gibi tarihî şahsiyetlerin de son hâtıraları kaybolmaktadır. Mahalle aralarındaki hazîrelerde önemli şahsiyetler gömülmüştür. Nitekim İstanbul'un ilk kadısı Hızır Bey'in mezarı Atatürk Bulvarı kenarında Voynuk Şücâüddin Camii hazîresinde idi. Aynı yerde bulunan diğer bir hazîrede ise Kâtib Çelebi'ye ait olduğu tahmin edilen bir mezar belirlenerek ihya edilmiştir. Son yıllarda tamir edilen bazı hayır binalarının etrafındaki hazîreler ya tamamen kaldırılmış veya ait olduğu bina ile birlikte ortadan silinmiş yahut da hayli hasar görmüştür. Birçok durumda da ya hazîreler çok uzak yerlere götürülmüştür, ya da nereye taşındıkları bilinmemektedir. Nihayet bir kısmı da belediye tarafından yığınlar halinde muhtelif tarihlerde taşçılara satılmıştır. Tanzim edilen birkaç hazîreye örnek olarak Sirkeci'de Aydınoğlu Tekkesi, Divanyolu'nda Atik Ali Paşa Camii, Sinan Paşa Medresesi, Aksaray'da Has Murad Paşa Camii hazîreleri zikredilebilir. Mahalle aralarında Vefa'da Molla Gürânî Camii karşısındaki büyük ve ulu ağaçlarla kaplı hazîre başta olmak üzere birkaç önemli mezarlık vardır.

Şehrin evvelce dış çevresinde şehri kuşak gibi saran büyük mezarlıklardan da bugün pek az şey kalmıştır. Tarihî mezarlar önceden ayrılıp bunların

sahaları tahdit edilmediğinden eski ve tarihî taşlar kolaylıkla ortadan kaldırılmıştır. İstanbul’un böyle mezarları tarihî şehrin sınırları dışındadır. Kara tarafı surlarının dışında, Marmara kıyısından Haliç’e kadar boydan boya ayrı ayrı adlar alan bir mezarlık silsilesi vardır (Yedikule, Mevlânâkapı, Topkapı, Edirnekapı, Silivrikapı vb.). Burada birçok ünlü kişinin mezarı bulunuyor idiyse de bugün yeni gömüler yüzünden kaybolmaktadır. Bir kısmı da açılan yollar sebebiyle yok olmuştur. Evvelce tam Yedikule’nin dışında olan ve içinde çok eski mezar taşları görülen küçük bir mezarlık parçası 1950’lere doğru tamamen ortadan kaldırılmış, yerine benzin istasyonu ile birlikte yıkama yağlama istasyonu inşa edilmiştir. Aynı durum surlar karşısındaki Edirnekapı-Mevlânâkapı Mezarlığı için de söylenebilir.

Hıristiyan mezarlıklarına gelince, tam Edirnekapı ile Tekfur Sarayı arasında surun dışındaki bir Rum mezarlığı 1960’ta ortadan kaldırılarak ve hendek de doldurularak top sahası haline getirilmiştir. Çok ilgi çekici bir hıristiyan mezarlığı ise sur dışında Balıklı Manastırı’nda bulunmaktadır. Burada avluda yere döşenmiş mermer mezar taşları arasında Rum harfleriyle çok sayıda Türkçe kitâbe okunmaktadır. Bunlar, genellikle eski adı Samatya olan Kocamustafapaşa semtine yerleşen Karamanlı denilen, asıllarının Türk olduğu sanılan Ortodokslar’ın mezarlarıdır.

Su Tesisleri. Roma İmparatorluğu zamanında muntazam ve büyük bir su şebekesine sahip bulunan İstanbul Bizans devrinde bu tesisleri yaşatamamıştır. Bakımsızlıktan, depremlerden ve bilhassa Trakya’dan inen akınlardan çok zarar gören su şebekesi, su yolları ve yapıları kullanılmaz hale gelmiştir. Eski Roma ve Bizans su tesisleri, fetihten sonra acele bir tamirden geçirilerek şehrin ilk su ihtiyacının karşılandığını devrin bir kaynağından tahmin etmek mümkün olmaktadır. Tursun Bey’in yazdığına göre, İstanbul’un mâmur olduğu devirlerde altı yedi günlük yerlerden getirilmiş olan suyun yolları bulunmuş, kemerler tamir edilmiş, böylece şehre akıtılan su çeşmeler vasıtasıyla dağıtılmıştır. Türk devrinde İstanbul’un esas su şebekesi, bilhassa Kanûnî Sultan Süleyman’dan itibaren şehrin kuzeyindeki sahada Belgrad ormanları denilen bölgede toplanmıştır. Sonraları Belgrad ormanları bölgesindeki Türk su tesisleri, devamlı olarak gelişerek günden güne artan su ihtiyacını cevaplandırmıştır. İstanbul’un içindeki yüzlerce çeşme, sayıları yüzleri bulan cami şadırvanları, her gün

tonlarca su sarfiyatına sebep olan özel ve genel hamamlar, nihayet evlerdeki havuz,

çeşme ve selsebiller bu ihtiyacın artmasının başlıca sebepleridir.

Osmanlı devrinde şehrin su ihtiyacını sağlayan tesislerin hepsi sur dışındadır. Yalnız Roma devrine ait ve şehrin içinde iki yüksek noktasında su yolunu taşıyan Valens Su Kemeri bazı kısımları tamir edilerek Türk su yolunun hizmetine sunulmuştur. Bizans devrinin kapalı su sarnıçlarından ancak birkaçında su toplanıyordu. Bunlardan Yerebatan denilen büyük sarnıcın suyu tonozların tepeleri delinerek üstteki evlerin, konakların ihtiyaçları cevaplandırılmıştır. Zeyrek'teki Pantokrator Manastırı Sarnıcı'nda Evliya Çelebi'nin yazdığına göre XVII. yüzyılda hâlâ su bulunuyordu ve bu su üstündeki evler tarafından kullanılıyordu. Hatta üstündeki Pîrî Paşa Mescidi de bu sebepten Soğukkuyu Mescidi olarak adlandırılmıştır. İstanbul'da Osmanlı devrinde yapılan su yolları büyük bir ihtimamla düzenlenmiş, "su yolculuk" diye bir görev kurulmuştu. İstanbul'un altında her bir tarafa uzanan bu su kanallarının bakımı da su yolcular tarafından yapılırdı. Vakıf suları kesildikten sonra bu kanallar da kurutulmuş ve büyük inşaatların temel kazılarında bunlar tahrip edilmiştir. Su yollarının çeşitli devirlerde yapılmış haritaları günümüze kadar gelmiştir. Bunlarda su yollarının geçtiği güzergâhlar, besledikleri çeşmeler, şadırvanlar, konaklar ve hamamlar, bunlara verdikleri lüle hesabı üzerinden su miktarı işaretlenerek belirtilmiştir. Bu haritalardan biri Süheyl Ünver tarafından yayımlanmıştır. Daha yakın tarihlerde Kâzım Çeçen, şehrin başlıca su yollarına dair büyük eserler meydana getirerek gerek su yollarını gerek bunlardan faydalanan yerleri mükemmel bir şekilde tanıtmıştır.

Çeşmeler. Şehrin her köşesinde, hemen hemen her sokağında, hatta aynı sokakta birkaç tane olmak üzere yüzlerce çeşme yapılmıştır. Her devrin sanat üslûbunun izlerini aksettiren, bazıları çok mütevazi, bazıları muhteşem ve iddialı olan bu sanat eserleri kitâbesiz, manzum kitâbeli ve mensur kitâbeli olmak üzere bir ayırma ile sınıflandırılabilir. Bunların aralarında kitâbesi hat sanatı bakımından değerli olanlar da vardır. Çeşmeler, herkesin kullanabileceği musluklu açık çeşmeler olduğu gibi bir de gediklere bağlı saka çeşmeleri vardır. İstanbul tarafında kitâbeli 400'den fazla çeşme tesbit edilmiştir. Galata, Beyoğlu, Haliç'in yukarı yakası,

Boğaz sahilleri, Üsküdar ve Kadıköy cihetiyle birlikte bu sayı 800'ü bulmaktadır. Vakıf su şebekelerinin kurutulması başta olmak üzere bilhassa cadde ve sokak genişletmek, arsalarından istifade etmek gibi sebeplerle bu çeşmelerden birçoğu ortadan kaldırılmıştır. Birkaçının kitâbesi müzeye nakledilmiş, diğer birkaçı da taşlarının nakli suretiyle tekrar yapılmıştır. Bu arada bazı çeşmeler de esas yerlerinden kaldırılarak çok uzak bölgelerde yeniden kurulmuştur. Çeşmelerin büyük bir kısmı, bir duvara bitişik olarak inşa edilmiş tek bir yüzden ibaret küçük eserlerdir. Bunlara "cephe çeşmeleri" adını vermek mümkündür. Bazı hallerde bu çeşmeler bir sokağın köşesinde inşa edilerek köşe çeşmesi şeklinde yapılmıştır. Geniş veya ufak bir meydanın ortasında inşa edilen müstakil çeşmeler ise eskiden beri "meydan çeşmesi" olarak ayırt edilmiştir.

Sebiller. Hayır binaları içinde başlı başına bir çeşit teşkil eden sebil, gelen geçene su ve belirli günlerde şerbet dağıtmak üzere yapılmış bir tesis olmakla beraber İstanbul'dan başka şehirlerde pek temsil edilmemiştir. Evliya Çelebi İstanbul'daki birçok sebilden bahsetmektedir. Fakat bugün bunların çoğunu bulmak mümkün değildir. Hadîkatü'l-cevâmi'deki kayıtlardan bazı kayıp sebillerin adları ve yerleri tesbit edilmekte, birtakım vakıf kayıtlarından da bazı sebillerin adları öğrenilmektedir. Diğer taraftan sebillerin genellikle bir sıbyan mektebiyle birlikte olduğu da görülür. İstanbul sebillerini başlıca dört gruba ayırarak incelemek mümkündür: Köşe sebilleri, cephe sebilleri, âbidevî sebiller, yalnız bir pencereden ibaret olan pencere sebilleri.

Kaynakbaşı İşaretleri, Kuyular. Suya verilen değer şehrin her köşesindeki kaynakların, hatta bazı durumlarda alelâde kuyu sularının hassa bakımından değerlendirilmesine yol açtığı gibi bunların başlarına su mimarisi bakımından ilgi çekici küçük bazı alâmetler de konulmuştur. Şehrin batı cihetinde açık arazide rastlanan, üzerlerinde kitâbeleri olan ve bir mezar taşını andıran birtakım menba taşları da vardır ki İstanbul su şebekesinin genişliğini ve bu husustaki hassasiyeti göstermesi bakımından ilgi çekicidir. Bunlar büyük su yollarına, şehrin içindeki hayrat çeşmelerine su vermek üzere "katma"lar vakfeden hayır sahiplerinin ana su yollarına bağlattıkları suların çıktığı yerlerdir. Bu çeşit su nişan taşlarının en eskilerinden biri Sağmalcılar'da Yemen fâtihi Sinan Paşa menba taşıdır. Şehrin içinde ve yakın çevresindeki mahallelerle boş arazide evvelce vakıf kuyular da

açıldığı bilinmektedir. Üzeri kitâbeli zarif mermer bir kuyu bileziğiyle yanında yine mermerden oyulmuş bir yalaktan ibaret olan bu basit su tesisleri hiç dikkati çekmediğinden ortadan kaybolmuştur. İstanbul'da -bilindiği kadar-kalmış tek vakıf kuyu Yedikule meydanında bulunmaktadır.

Hamamlar. İstanbul'da Osmanlı idaresi devamınca çok sayıda hamam inşasının başlıca iki sebebi vardır. İyi gelir getiren bu tesislerin bilhassa hayır binalarının evkafı olarak düşünüldüğü dikkati çeker. Diğer taraftan hamamlar, ait oldukları külliyenin merkezi olan camiye cemaat çekme bakımından da faydalı olmuştur. Birçok büyük külliyenin kendilerine ait birer hamamı olduğu gibi daha küçük manzumelerin de bazan hamamları vardı. Kolayca özel mülkiyete geçen bu tesisler gelir getirdikleri müddetçe kullanılmışlar ve bu imkânlar zayıfladıkça ortadan kaldırılmışlardır. Türk mimarisinin en zengin sahalarından biri olan hamam türünün bu yüzden İstanbul'daki örneklerinin çok büyük kayıplar verdiği bilinir.

Dünya hamam mimarisi içinde başlı başına bir yere sahip bulunan Türk hamamının iç teşkilâtı ayrıca incelenmiştir. İstanbul hamamları bu esaslara göre inşa edilmiş ve genellikle çifte hamam olarak yapılmıştır. Yarısı erkeklere, yarısı kadınlara tahsis edilen çifte hamamların bir özelliği hiçbir zaman iki ayrı kısmının kapılarının aynı cadde veya sokağa açılmamasıdır. Tek hamamlar pek nâdirdir. Bazı özel hamamlar da zamanla ait oldukları müessese veya özel mülkün ortadan kalkmasıyla genel hamam haline gelmiştir. Bu hususta en iyi örnek, Şehzadebaşı'nda bugün Acemoğlu Hamamı denilen Acemi Oğlanlar Hamamı'dır. Aslında

buradaki Eski Odalar yeniçeri kışlasının bir parçası olan Acemi Oğlanlar Kışlası'nın özel hamamı iken bu küçük bina kışlalar kaldırıldıktan sonra korunarak günümüze kadar faal bir halde kalmıştır. Vezneciler Hamamı'nın da aslında bir konak hamamı iken sonraları genel hamam şekline sokulduğuna ihtimal verilebilir. Çifte hamamların iki parçasının birbirine bağlanış tarzı çok değişik şekiller göstermektedir. Bu hususta mimarlar çeşitli denemeler yapmışlar ve bazan arsanın durumundan ileri gelen zorlamalar altında kalarak hârikulâde denilebilecek tertip tarzları uygulamışlardır. Hamamların birçoğunun camekân denilen soyunma yerinin büyük kubbeli mekânının kâgir olarak yapıldığı görülür, fakat birçok durumda bu kısım ahşaptan da yapılmakta ve tabiatıyla çok defa tamir ve

tâdilât görmektedir. Zaman zaman eski hamamlar muhtelif bahanelerle yıkılmak istenildiğinde camekân kısmının böyle değiştirilmiş olması bir sebep olarak gösterilmektedir ki yanlıştır. Esasen Türk hamamlarının mimari özellikleri ve değişik örnekleri bu camekân kısmında değil iki kısmın bağlanmasında ve sıcaklık denilen esas yıkanma mekânında görülebilmektedir. Bu mekân ortada göbek taşı ve etrafında halvet hücreleriyle güzel mimari tertiplere sahip bulunmakta ve değişik şekiller arzetmektedir. Bu tertiplerin biri, doğrudan doğruya çok eski Türk mimarisinden ilham alınan "dört eyvan" tertibidir ki başta medreseler olmak üzere ev mimarisinde de kullanılmıştır; diğeri de yuvarlak mekânın çepeçevre duvarlarında hücreler açılmasıdır. Bu şekil daha fazla kaplıcalarda kullanılmış ve esası Anadolu'daki Roma devri kaplıca ve hamamlarından ilham alınmak suretiyle Türk sanatına girmiştir. Bazı hamamlarda bu iki esas tertibin dışında daha farklı şekillerin de kullanıldığı görülür. İstanbul hamamlarının değerlendirilmesinde bu esas ve özelliklerin göz önünde tutulması yerinde olur.

Türk sanat tarihi bakımından değerli başlıca hamamlar olarak şu örnekleri vermek mümkündür: Bugün mevcut hamamlar içinde tarihli kitâbesine göre en eski olan Mahmud Paşa Hamamı aslında çifte hamamken yarısını kaybettiği sanılmaktadır. Âbidevî bir hüviyete sahip ikinci örnek Beyazıt Hamamı'dır. Çemberlitaş'ta Vâlide Sultan'ın Çifte Hamamı, Edirnekapı'da Kanûnî Sultan Süleyman'ın kızı Mihrimah Sultan Camii yanındaki hamam, Ayasofya Hamamı olarak tanınan Haseki Hürrem Sultan Hamamı, Barbaros Hayreddin Paşa evkafı olarak Zeyrek'te inşa ettiği Çinili Hamam Mimar Sinan'ın önemli eserlerindendir. Ayasofya Hamamı'nın bir benzeri de Koska'da Lâleli Camii karşısında Kızlar Ağası Hamamı idi. Kitâbesine göre 1080 (1669) yılında kızlar ağası Abbas Ağa tarafından yaptırılan bu çifte hamam 1920'den sonra yıkılmıştır. İstanbul'un özelliği olan hamamlarından biri de Balat Hamamı'dır. Eski Çavuş Hamamı ile aynı olduğu tahmin edilen bu hamamda soğukluğun yanında dar bir koridorla geçilen, başka hiçbir hamamda görülmeyen küçük bir kısım vardır ki beş basamaklı bir merdivenle çıkılan bu yer "yahudi batağı" olarak adlandırılmış ve yalnız Mûsevîler tarafından kullanılmıştır. İstanbul'un mimari bir hüviyeti olan son büyük hamamı, I. Mahmud tarafından Ayasofya bitişiğinde ihdas edilen kütüphanenin evkafı olarak Yerebatan civarında 1153 (1740) yılında yaptırılan Cağaloğlu Hamamı'dır. XVIII.

yüzyılda inşa edilen son hamam ise Hacı Kadın Hamamı'dır.

Şehrin içindeki konak ve sarayların hamamları zamanla bu binalarla birlikte kaybolup gitmiştir. Tam Yerebatan Sarnıcı'nın üstünde bulunan bir konağa ait küçük fakat değerli bir konak hamamının planı evvelce Glück tarafından tesbit edilmişse de bugün bundan hiçbir iz kalmamıştır. Küçük özel hamamlardan bazı örnekler ancak Boğaziçi'ndeki yalıların müştemilâtı arasında kalabilmiştir. Saray hamamları da yıllar boyunca çeşitli değişiklikler görmüştür. Topkapı Sarayı'nda Mimar Sinan tarafından inşa edilen Hünkâr Hamamı'nın son yıllarda indirilen sıvası altından tıraş edilmiş zengin tezyinatın izleri bulunmuş, fakat bu arada geç devirlere ait renkli ve birkaç kat kalem işi nakışlar da kaybolmuştur. Fakat sarayın en muhteşem hamamı kitâbesinden, Evliya Çelebi tarafından yapılan tasvirinden ve mevcut olan kalıntısından anlaşıldığına göre şimdiki Hazine Dairesi yerinde olandır.

Kültür Müesseseleri. Osmanlı Devleti'nin devamınca bütün İslâm âleminin en büyük kültür merkezi olan İstanbul'da çok sayıda medrese inşa edilmiş ve zengin vakıf kütüphaneleri kurulmuştur. XVI. yüzyıl sonlarında İslâm âleminin oldukça uzak bir köşesinden Fas'tan bir el-çilik heyetiyle 1589-1591 yılları arasında İstanbul'a gelen Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed et-Temgrûtî şehrin bu kültür merkezi oluş vasfına işaret eder. XIX. yüzyılın içinde medrese tedrisatının medeniyet ilerleyişine uymadığı düşünülerek başta bir dârülfünun olmak üzere çeşitli okullar kurulmasına girişilmiştir. Burada bu çeşit tesislerin sadece binalarından şehri süsleyen birer eski eser olarak bahsedilecektir. Medreseler. İstanbul medreseleri, mimarileri bakımından eski Türk medrese geleneğinin Osmanlı devrinde aldığı son şeklinin örnekleridir. Cumhuriyet'in ilânından sonra 3 Mart 1340 (1924) tarihli Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'na göre bütün medreseler Maarif Vekâleti'ne devredilmiş, fakat bazıları çeşitli sebeplerle yıkılıp kaldırılmıştır. Bunların mülkiyeti özel idareye verildiğinden hiçbir suretle bakımları yapılmamış ve çoğu yıkılıp arsa haline getirilerek satılmıştır. Evliya Çelebi İstanbul'daki medreselerin oldukça etraflı bir cetvelini verir. Burada bazı büyük medreseler hakkında açıklama verildikten başka diğerlerinin adları ve bânileri bildirilmektedir. Eski bir cetvelden öğrenildiğine göre İstanbul'da 183 medrese mevcut olup o sıralarda bunlardan pek azı harap durumda idi. Diğer taraftan Joseph von Hammer de

Hadîkatü'l-cevâmi' ile muhtelif şuarâ tezkirelerindeki (Şeyhî ve Uşşâkī) kayıtları derlemek suretiyle İstanbul medreselerinin bir cetvelini meydana getirmiş olup burada İstanbul ve yakın çevresinde inşa edilmiş 275 medresenin adına rastlanır. XVIII ve XIX. yüzyıllara ait bu üç cetvelin ve daha bulunabilecek başkalarının yeniden incelenmesiyle İstanbul medreselerinin tam olarak tesbiti ve bugünkü durumlarının araştırılması çok yerinde olur. Mübahat Kütükoğlu tarafından 23 Temmuz 1869 tarihli yazma cetvelde İstanbul'da mevcut 166 medresenin vaziyeti ayrıntılı bir şekilde verildikten başka bunlardaki hücre durumu, barınma şartları ve o yıllarda buralarda yaşayan öğrencilerin sayısıyla bunlara kayıtlı müderrislerin adları bildirilir.

Selâtin Külliyelerinin Medreseleri. İstanbul'un ilk ve büyük selâtin külliyesi olan Fâtih Külliyesi'nin medresesi Fâtih Camii'nin iki yanında tamamen simetrik bir düzene göre sıralanmış ve Semâniye diye adlandırılmıştır. Bunların dışında ve arazi icabı daha aşağıda çok daha küçük birer sıra medresenin olduğu bilinir. Tetimme medreseleri denilen bu sonunculardan Haliç tarafındakiler yıkılmış, yerlerine bir ilkokul yapılmış, Marmara tarafındakiler de yıkılarak yerlerinden şimdiki Fatih-Edirnekapı arasındaki Fevzipaşa caddesi genişletilmiştir. Şehrin ikinci

büyük manzumesi olan Beyazıt Külliyesi'nin sadece bir tek medresesi vardır. Caminin hayli uzağında tek başına bir bina halinde olan bu eser (bir ara İstanbul Belediye Kütüphanesi, şimdi Vakıf Müzesi) revaklı bir avlu etrafında sıralanan on dokuz hücreden meydana gelmiştir. Tam ortada ise büyük kubbeli dershane-mescid bulunmaktadır. Mimar Sinan, Şehzade Camii'nin medresesini cadde üzerine değil daha sakin olan Haliç tarafına yerleştirmiştir. Semâniye medreseleri gibi büyük bir topluluk teşkil eden Süleymaniye medreseleri ise daha farklı bir düzene göre caminin etrafına yerleştirilmiştir. Haliç tarafında iki, karşısında da iki olmak üzere dört medrese kubbe dizileriyle Süleymaniye'nin dış güzelliğini tamamlar. Bu medreselerle üniversite duvarı arasındaki alanda istinat duvarı boyunca uzanan yirmi iki hücreli, revaksız bir dârülhadis bulunmaktadır. Karşı taraftaki medreselerle dârüşşifâ arasında ise bir sıra hücreden ibaret olarak inşa edilmiş Mülâzimler Medresesi vardır. Sultan Ahmed Camii manzumesi içinde bulunan medrese Beyazıt Camii'nde de olduğu gibi tek ve ayrı bir binadan ibarettir. 1748-1755 yılları arasında inşa edilen Nuruosmaniye

Camii yanındaki medrese dış avlunun bir kenarında uzanmakta ve pencere şekilleri barok üslûbunu aksettirmektedir. Şehrin en büyük selâtin külliyesi olan Bahçekapı’da I. Abdülhamid tesislerinin en önemli binasını cadde üzerindeki türbe ile fevkanî kütüphane arasındaki sahada bulunan büyük medrese teşkil eder. XIX. yüzyılın büyük selâtin camilerinin ise yanlarında medrese yapılmamıştır.

Müştemilât Halindeki Medreseler. İstanbul medreselerinin bir kısmı orta büyüklükteki bir caminin eki müştemilâtı olarak kurulmuştur. Bu başlıca iki şekilde uygulanmıştır. İlk şekilde medrese caminin bir parçasıdır, yani şadırvan avlusunu çevreleyen revakların arkalarına medrese hücreleri sıralanmış, böylece bir avlu etrafında hem cami hem medrese toplanmıştır. Dersler esasında camide yapıldığına göre bu tertip tarzı herhangi bir aksaklık yaratmamıştır. Mimar Sinan tarafından ekseri eserlerinde uygulanan bu tarz Topkapı’da Kara Ahmed Paşa, Edirnekapı’da Mihrimah Sultan, Kadırgalimanı’nda Sokullu Mehmed Paşa, Yenibahçe’de Sultan Selim camilerinde görülmektedir. Mimar Sinan’dan sonra bu tarz Mimar Dâvud tarafından yapıldığı zannedilen Mesih Paşa Camii ile kiliseden çevrilen Fethiye Camii’nde de uygulanmıştır. İkinci tarzda ise medrese ait olduğu caminin dışında, fakat komşusu olarak ayrı bir bina halinde yapılmıştır. Bu tarzın uygulandığı örnekler çok sayıdadır: Mahmud Paşa, Aksaray’da Murad Paşa, Dâvud Paşa, Çemberlitaş’ta Atik Ali Paşa, kiliseden çevrilme Koca Mustafa Paşa, Haseki Hürrem Sultan, Fatih’te Hâfız Ahmed Paşa, vilâyet civarında Hacı Beşir Ağa vb.

Müstakil Medreseler. İstanbul’daki medreselerin ekseriyetini bir caminin müştemilâtı olmaksızın müstakil medrese olanlar teşkil eder. Bunlar büyük camilerin civarında inşa edilmiş, bazılarının umumi tertibi içine sıbyan mektebi, çeşme, sebil, mescid gibi hayır binalarıyla kütüphane ve türbe gibi binalar dahil edilmiştir. Büyük cadde üzerindeki bazı medreselerin dış cepheleri boyunca ayrıca dükkânlar da mevcuttur. En zengin mimari şekiller gösteren bu tarz medreselerin başında küçük bir manzume teşkil edenler gelmektedir. Cerrahpaşa-Kocamustafapaşa yolu üzerinde eski bir kilise harabesi yanına Mimar Sinan tarafından eklenen ve arazi icapları yüzünden eğri olarak yapılan Esekapısı (İbrâhim Paşa) Medresesi bu hususta bir örnek teşkil eder. Divanyolu’nda Mimar Dâvud’un yaptığı Koca Sinan Paşa Medresesi bu tarzın ilk âbidevî ve güzel örneğidir. Bir iskân

adasının ucunu işgal eden manzume, dilimli kemerlere sahip güzel bir medreseden, bunun yanında müstakil bir türbeden ve nihayet adanın ucunu işgal eden bir sebilden ibarettir. Bozdoğan Kemeri dibinde bulunan Gazanfer Ağa Medresesi aynı tarzın daha zengin bir örneği sayılabilir. Burada da taştan yapılmış on dört hücreli zarif medreseden başka bir sebil ve bânisinin türbesi mevcuttur. Küçük medreselerden biri de üçgen bir yapı adasının ucuna inşa edilen XVI. yüzyıl sonlarına ait Hadım Hasan Paşa Medresesi'dir. Ucunda sebili ve kurucusunun türbesi vardı. Medresenin esas binası dükkânların üzerinde fevkanî olarak yapılmıştır. Sebil ve türbe bugün ortada yoktur.

XVII. yüzyıl içinde şehrin ana caddesi olan Divanyolu caddesi bu tarzda muhteşem medreselerle süslenmiştir ki bunlar Türk sanatının müstakil medreseler sahasında meydana getirdiği en çok dikkate değer eserlerdir. Vezneciler'de Kuyucu Murad Paşa hayratı olarak inşa edilen medrese de bir iskân adasının ucunda sebil, türbe, mescid-dershane, sıbyan mektebi ve dükkânlardan meydana gelmiştir. Az ileride aynı cadde üzerinde iken Belediye Sarayı'nın inşası sırasında 1953'te kaldırılan Ebülfazl Mahmud Efendi Medresesi daha muntazam bir plana sahipti. Bu medresede dershane kısmında zengin tezyinatın varlığı, bilhassa kubbenin ve intikal unsurlarının satıhlarının renkli malakârî (kabartma) süslerle kaplı bulunduğu görülmüştür. Çemberlitaş'ta küçük bir manzume teşkil eden Köprülüler Medresesi caddenin genişletilmesi sırasında kesilmiş ve esas düzenini kaybetmiştir. Aynı sırada az ileride bulunan Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Medresesi etrafında sekiz köşeli bir dershane-mescid, bir sebil, geniş bir hazîre, bir sıbyan mektebi ve dükkânlar bulunmaktadır. Caddenin genişletilmesi için dükkânlar son yıllarda yıkılmış ve hazîre cadde üzerinde iken sebilin sağ tarafına alınmış, bu arada şimdi görülen pencereli taş duvar da inşa edilmiştir. Tam karşısında bulunan Çorlulu Ali Paşa Medresesi avlulu, revaklı ve camili iki büyük medreseden meydana gelmiştir. Çarşıkapı'da XVII. yüzyılda yapılmış olan Kemankeş Kara Mustafa Paşa Medresesi 1955 istimlâklerinde ortadan kaldırılmıştır. Küçük bir manzume teşkil eden medreselerin belki şaheseri sayılabilecek bir eser Saraçhanebaşı'nda Amcazâde Hüseyin Paşa Medresesi'dir. Burada da medrese etrafını kütüphane, sebil, hazîre, türbe, sıbyan mektebi, çeşme, dükkânlar, şadırvan ve dershane-mescid sarmaktadır. Fatih'te Şeyhülislâm Feyzullah Efendi tarafından yaptırılan medrese de âbidevî vasıfta bir

binadır. Şehzadebaşı'nda Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa Dârülhadisi ve Beyazıt'ta Seyyid Hasan Paşa da kayda değer medreselerdendir. Bunlardan ikincisi Türk barok üslûbunun başladığı safhanın eseri olarak tezyinatında bu zevkin akislerini açıkça gösterir. Fatih ile Çapa arasındaki çukur arazide evvelce Halıcılar Köşkü denilen yerde, Mimar Sinan tarafından Kanûnî Sultan Süleyman'ın emriyle 1562'ye doğru babası I. Selim için yaptırılan Sultan Selim Medresesi, müstakil bir medrese olmakla beraber bir avlu etrafında sıralanan revaklı hücrelerden ve büyük bir dershane-mescidden ibarettir.

Yalnız bir medrese binasından ibaret örneklere gelince, bunlardan sanat tarihi bakımından en değerlisi şüphesiz Mimar Sinan'ın Cağaloğlu civarında Rüstem Paşa için 1550'de yaptığı, dış duvarları sekiz köşeli bir düzene göre inşa edilen medresedir.

Sekiz köşeli avlunun etrafında yirmi iki hücre ile bir dershane-mescid sıralanmaktadır. Bu esasın plan bakımından öncüsü ve benzeri Amasya'da Kapıağası Hüseyin Ağa Medresesi'dir. XVIII. yüzyıla ait olmakla beraber yalnız medreseden ibaret bir bina da Belediye Sarayı yanındaki 1958-1960 yıllarında tamir edilen Abdülhalim (Ankaravî) Medresesi'dir. Çok dar bir avlu etrafında on üç hücre, bir fevkanî oda ve ayrıca dershaneden ibaret olan bu küçük medresenin başlıca mimari özelliği, merdivenle çıkılan dershanenin önündeki büyük kemerin çok eski medreselerin eyvanlarını hatırlatacak şekilde büyük bir kemerle avluya açılmasıdır. XIX. yüzyılın içinde yapılmış belirli bir mimari hüviyeti olan bir medrese bilinmemektedir. Ancak Sirkeci'deki Hoca Paşa Medresesi, büyük bir ihtimalle XIX. yüzyılın sonlarında bu yöreyi harap eden yangından sonra yeniden inşa edilmişti ve dış mimarisiyle II. Abdülhamid devri üslûbunu aksettiriyordu. Bu medrese 1940 yılına doğru yıktırılarak yerine maliye binası inşa edilmiştir. Son yıllarda yıkılıp kaybolan medreseler arasında Ayasofya, Şehzadebaşı'nda Kalenderhâne (Beşir Ağa), aynı semtte Ebülfazl, Kocamustafapaşa'da Nuh Efendi de anılabilir. Bazı medreseler ise etraflarını saran binaların arasında kaybolmuş veya tanınmaz hale gelmiştir. Bu hususta örnek olarak Sultanahmet'te Kabasakal, Ankara caddesinde Nevşehirli İbrâhim Paşa medreseleri gösterilebilir. Bazı medreseler de ahşaptan olduğu için yok olup gitmiştir.

Mektepler, Sıbyan Mektepleri. Türk mimari âbideleri arasında en küçük ölçüdeki binaları teşkil eden sıbyan mektepleri tarihî gelişmeleri içinde tesbit edilmiş değildir. Evliya Çelebi, şehrin başlıca sıbyan mekteplerinin selâtin ve vüzerâ camilerinin müştemilâtı arasında bulunduğunu belirtir. 1925 yılında sur içi ve sur dışı İstanbul'unda mevcut 314 sıbyan mektebinin bulunduğu tesbit edilmiştir.

Fâtih manzumesi içinde bulunan sıbyan mektebi ortada yoktur. Avlunun batı tarafında Boyacıkapısı'nın yanında olduğu ve tek kubbeli küçük bir binadan ibaret bulunduğu tahmin edilir. Fâtih Sultan Mehmed devrinde yapıldığı bilinen Dâvud Paşa, Mahmud Paşa ve Üç Mihraplı Cami'deki Hoca Hayreddin mekteplerinden de hiçbir iz kalmamıştır. XV. yüzyıl camilerinden Çemberlitaş'ta Atik Ali Paşa Camii'nin cadde üzerindeki avlu kapısı yanında bir sıbyan mektebi mevcutsa da bunun camiyle birlikte yapılıp yapılmadığı tedkike muhtaçtır.

Bu türün belki en değerli örneği II. Bayezid manzumesinin sıbyan mektebidir ki hazîrenin Kapalıçarşı tarafındaki ucunda bulunmaktadır. Süleymaniye Camii manzumesindeki sıbyan mektebi "evvel medresesi"nin yanından geçen Süleymaniye caddesinin köşesindedir. Sultan Ahmed Camii'nin sıbyan mektebi eski Atmeydanı'na bakan dış avlu duvarı üzerinde yükselir. Evliya Çelebi, Yenibahçe'de Hüsrev Paşa Mektebi'ni zikrederek bunun 947 tarihli manzum kitâbesini kaydeder. Mimar Sinan yapısı olan Hüsrev Paşa Türbesi bugün mevcutsa da mektep yok olmuştur. Vüzerâ külliyelerinin yanında yapılan sıbyan mekteplerine misal olarak Çarşıkapı'da Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Medresesi'nin yanındaki ile Kuyucu Murad Paşa ve Amcazâde Hüseyin Paşa Medresesi'nin köşesindekiler zikredilebilir.

Şehrin içinde tek başına küçük bir hayır binası teşkil eden münferit sıbyan mektepleri de yapılmıştı. Bunların bazıları bir çeşme veya sebille birleşmiş, birçoğunun da yanlarında bânisinin mezarı ile birlikte bir hazîre teşekkül etmişti. Türk klasik devir mimarisinin güzel bir sıbyan mektebi, Kumkapı Nişancası'nda Mâbeyinci Yokuşu'nda Kâtib Sinan Mektebi'dir. Horhor Yokuşu'nda Subhi Paşa Konağı karşısında 1141 (1729) tarihli Elhac Süleyman Efendi için yapılan çeşmenin üstünde yine klasik üslûpta bir mektep bulunmaktadır. Kesme taştan ve etrafında geniş hazîresi olan bir

sıbyan mektebi, Bozdoğan Kemeri'nin dibinde Kalenderhâne Camii'nin müştemilâtı durumunda olan Arpa Emini Mustafa Efendi Sıbyan Mektebi'dir. Vilâyet karşısında Tersane Emini Hacı Yûsuf Efendi Mektebi yalnız mektep ve hazîreden ibaret başlı başına küçük bir âbide idi. Fevkanî salonu taş çıkmalar üzerinde dışarı taşmakta ve dış duvarları çok zarif derzlemelerle süslü bulunmaktaydı. 1189'da (1775) vefat eden bânisiyle ailesi mensuplarının mezarları yandaki küçük hazîrede bulunuyordu. 1956'da bir gece mezarlar buradan kaldırılmış ve bir resmî mimarın elinde bütün derz süslemeleri kazınmak suretiyle çok kötü şekilde tamir edilmiştir. Yine XVIII. yüzyıl yapısı olan zarif bir sıbyan mektebi Beyazıt'ta Sîmkeşhâne köşesinde Gülnûş Sultan Sebili'nin üstünde bulunuyordu. Aksaray'daki Ebû Bekir Efendi Mektebi ise 1959-1960 yıllarında tamir edilmiştir. Bu yüzyıl içinde barok üslûbunun hâkim duruma geçmesiyle sıbyan mektepleri de bu üslûbun özelliklerini almıştır. Önceleri mimarilerinde bir fark olmamış, sadece iç tezyinî unsurları değişmiştir. XVIII. yüzyıl sıbyan mektebi nevi içinde şaheser sayılabilecek birkaç örnekten

biri Vefa'da Recâi Mehmed Efendi tarafından 1181'de (1767) yapılan sebille üstündeki mekteptir. Ayasofya avlusunda I. Mahmud tarafından, 1153'te (1740) başlı başına bir bina halinde yapılan mektep ise yine fevkanî olmakla beraber kubbeli bir yapı olarak daha iddialı bir mimariye sahip bulunmaktadır. Ayvansaray'da sur duvarına bitişik XVIII. yüzyıl yapısı düz bir cepheye sahip bir sıbyan mektebi vardır ki bunun da altında Hatice Sultan'ın çeşmesiyle bir sebili yer alıyordu. Yakın tarihlerde çeşme ihya edilmekle beraber sebil ortadan kaldırılmıştır. Dikdörtgen biçiminde tonozlu bir salondan ibaret ve kavisli köşeleriyle barok üslûbunu aksettiren küçük bir sıbyan mektebi de Atatürk Bulvarı üzerindeki Şebsafâ Kadın Camii avlu duvarı köşesinde bulunmaktadır. Altında dükkânlar olduğundan evvelce fevkanî olan bu küçük âbide 1941 ve 1956'da cadde iki defa yükseldiğinden şimdi yaya kaldırımı ile aynı seviyede kalmıştır. Türk empire üslûbunun güzel bir örneği ise Sultanahmet Meydanı'na bakan bir köşede II. Mahmud tarafından kendisini kurtaran Cevrî Kalfa hâtırasına inşa ettirilen mermer cepheli mektepte görülür. Altında çeşme ve sebiliyle çok eski bir geleneğin devamı olmakla beraber geniş pencereli, Avrupaî görünüşüyle mektep mimarisinde XIX. yüzyılda başlayan yeni anlayışın bir örneğidir.

Tarihî Kuruluşa Sahip Mektepler. Kuruluş itibariyle eski sayılabilecek bir müessese, önce Beyazıt'ta Sîmkeşhâne içinde Emetullah Sultan Mektebi'nde açılarak 30.700 altın sarfı ile Sultanselim civarında Cem'iyyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye tarafından 1868-1872'de kâgir olarak yaptırılan şimdiki binasına geçen Dârüşşafaka'dır. İstanbul Üniversitesi'nin yakınında olan ve Mimar Kemâleddin Bey tarafından yapılan Kaptan İbrâhim Paşa Külliyesi'nin hamamı yerine Türk neoklasik üslûbunda yapılan Medresetü'l-kudât daha sonra üniversite merkez kütüphanesine dönüştürülmüştür. Osmanlı tarihinin son döneminde şehir içinde İstanbul Kız Lisesi, Vefa Lisesi yapılmıştır. İstanbul Erkek Lisesi olarak kullanılan Cağaloğlu'ndaki heybetli ve mimari bakımdan değerli bina ise esasında okul olarak değil Düyûn-ı Umûmiyye İdaresi'nin merkezi olarak inşa edilmiştir. Yedikule Hisarı'nın iç avlusunda XIX. yüzyılda ahşap bir konak biçiminde bir kız okulunun bulunduğu da bilinir, fakat bu binadan hiçbir iz yoktur. Haliç'e hâkim Fener'in Çarşamba'ya çıkan yamacında yükselen kubbeli kırmızı tuğladan büyük bina, 1880'lere doğru yapılan çok iddialı bir mimariye sahip Rum Lisesi'dir.

Dârülfünun-Üniversite. Avrupa'da ilk kurulan üniversiteler birer ilâhiyat mektebinden başka bir şey değildi. Bu bakımdan Doğu'nun medreseleri onlardan daha üstün bir seviyede bulunuyordu. Avrupa üniversiteleri, bilhassa XVIII. yüzyıldan itibaren yeni usullere göre geliştiği sırada bir maarif meclisi, öğretim tarzının yetersizliği karşısında 1845'te sıbyan ve rüşdiye mekteplerini ıslah ettikten sonra bir de dârülfünun kurulmasını tavsiye etmişti. 22 Temmuz 1846 tarihli bu rapor üzerine Sultan Abdülmecid dârülfünun binası inşaatını, Ayasofya'nın tamiriyle de meşgul olan İsviçreli mimar Gaspare Fossati'ye havale etmiştir. Ayasofya'nın deniz yönündeki eski cebehâne arsası üzerinde inşasına başlanan dârülfünun yeni Rönesans üslûbunda üç katlı, Avrupa şehirlerindeki emsali ayarında haşmetli bir bina olmuş ve içinde ilk ders 1862'de verilmiştir. Dârülfünun olarak yapılan ilk bina, çeşitli amaçlarla kullanıldıktan sonra İstanbul Adliyesi iken 3-4 Aralık 1933 gecesi yanmış, az sonra da kâgir duvarları ortadan kaldırılmıştır. Çemberlitaş'ta dış mimarisi bakımından öncekine biraz benzeyen, fakat çok daha küçük ölçüde yeni bir bina inşa edilmiştir. İçinde güzel tertibi ve süslemesi kısmen bozulmuş olmakla beraber yer yer ilim ve fenni temsil eden tavan nakışları görülür. 20 Şubat 1870'te açılan bu

yeni dârülfünun da ancak iki yıl yaşayabilmiştir. Bir süre kaymakamlık olarak kullanılan bina daha sonra Eminönü Belediyesi, son olarak da Basın Müzesi olmuştur. Saffet Paşa, 1874'te Galatasaray Mektebi Sultânîsi içinde tekrar bir dârülfünun tesis etmişse de bu daha ziyade Galatasaray Mektebi Sultânîsi'nin yüksek kısmı mahiyetindeydi ve önce bir kısmı, sonra da tamamı kapanmıştır. II. Abdülhamid tarafından 1 Eylül 1900'de şimdiki İstanbul Kız Lisesi'nde açılan Dârülfünûn-ı Şahâne İstanbul Üniversitesi'nin nüvesi olmuş, 1908'de bu müessese yeniden teşkilâtlandırılarak beş şube esası üzerine kadrosu ve nizamnâmesi hazırlanmıştır. Eski seraskerlik binasına geçen dârülfünun, 18 Kasım 1933'ten itibaren İstanbul Üniversitesi adı ile çalışmalarına devam etmiştir.

Askerî Okullar. Önce Eyüp'te, ardından Haliç'in kuzeyinde kurulup gelişmiş, Bahriye Mektebi ise adada kurulmuştur. Ancak şehrin içinde iki yerde askerî okul yapılmıştır ki biri sûr-ı sultânînin Soğukçeşme Kapısı karşısında Soğukçeşme Askerî Rüşdiyesi'dir. Uzun süre adlî tıp ve morg olarak kullanılan bu yapı daha sonra Devlet Güvenlik Mahkemesi'ne verilmiştir. Cadde üzerinde Tanzimat üslûbunda bir cephesi ve bunu süsleyen kitâbesi bulunmaktadır. İkinci bir askerî rüşdiye, Cerrahpaşa'da Kocamustafapaşa'ya giden cadde üzerindeki Dâvud Paşa Askerî Rüşdiyesi'dir. Şimdi ilkokul olarak kullanılmaktadır.

Kütüphaneler. Fetihten sonra kurulan cami ve medreselerin çoğunda bir veya birkaç kitap dolabında küçük kütüphaneler tesis edilmişti. Böyle müstakil binası olmaksızın bir cami içinde kurulan kütüphanelerin en güzeli, 1165'te (1752) Süleymaniye Camii'nin sağ tarafında barok üslûplu dökme tunç bir parmaklıkla ayrılmak suretiyle meydana getirilen kütüphanedir. Ancak XVII. yüzyıldan itibaren bir külliyenin parçası şeklinde veya tamamen müstakil küçük kütüphane binaları inşa edilip vakıf olarak tesis edilmeye başlanmıştır. Türk kütüphane mimarisi türünün bu örnekleri başlı başına bir grup teşkil etmektedir. Divanyolu'nda Köprülüler manzumesi yakınında inşa edilen Köprülü Kütüphanesi bunların şimdiki halde bilinen en eski örneğidir. Saraçhanebaşı'nda Amcazâde Hüseyin Paşa manzumesi içinde de 1110'da (1698) yapılan fevkanî bir kütüphane vardır. Osmanlı devri Türk kütüphane mimarisinin en zengin örnekleri XVIII. yüzyılda meydana getirilmiştir. XVIII. yüzyılda kütüphane mimarisinde kendi çapında birtakım yenilikler ortaya çıkmasıyla birlikte daha süslü

olmasına da itina edildiği görülür. Fatih'te, başka hiçbir eserde görülmeyen bir tertipte derin bir istirahat revakına sahip olan Feyzullah Efendi, Vefa'da 1127'de (1715) tesis edilen Şehid Ali Paşa kütüphanelerinden sonra Hekimoğlu Ali Paşa Camii dış avlu kapısı kemeri üstünde yapılan müstakil kütüphane hârikulâde nisbetleri ve zarif hatlarıyla kayda değer. Kütüphanenin altında devamlı hava işleyen sivri kemerli bir giriş dehlizinin bulunması ve okuma salonu önünde havadar, ferah, geniş, üstü kapalı, fakat etrafı açık bir dinlenme verandasının yer alması bu zarif âbideye kendi türü içinde bir şaheser hüviyeti vermektedir. Kütüphane mimarisinin hiç şüphe yok ki en muhteşem anıtı Topkapı Sarayı'nın üçüncü avlusunun ortasında III. Ahmed tarafından inşa ettirilen müstakil

kütüphane binasıdır. I. Mahmud tarafından Ayasofya Camii'nin takviye payandaları arasında yapılan Ayasofya Kütüphanesi de aynı derecede şaheser sayılabilecek bir eserdir. Burada bina dışarıdan herhangi bir gösterişe sahip olmamakla beraber cami içerisindeki dökme tunç parmaklığı, sedirli okuma odası, duvarlarını kaplayan ve herhalde daha eski bir binadan getirilerek burada ikinci defa kullanılan çok yüksek evsafta XVI-XVII. yüzyıla ait çinileri, yaldızlı ve boya nakışlı kitap dolapları ile çok süslü bir eserdir. Aynı tarihlere ait Vefa'da Defterdar Âtıf Efendi Kütüphanesi daha gelişmiş bir tertip göstermektedir. Âtıf Efendi Kütüphanesi'nin taş vakfiyesi Almanca'ya çevrilerek neşredildiği gibi çok kıymetli bilgi ihtiva eden yazma vakfiyesine de sahaflar çarşısında rastlanmıştır. 1154'te (1741), Sultanhamam'da Reîsülküttâb Mustafa Efendi tarafından bir kütüphane daha kurulmuş, bu tesis oğlu Âşir Efendi ve torunu Mehmed Hâlid Efendi tarafından tamir edilmiş veya kitap bağışlanarak zenginleştirilmiştir. Yine aynı yıllarda Fâtih Camii kıble cihetinde ayrı kâgir bir bina halinde tek kubbeli bir kütüphane inşa edilmiştir. 1768'de II. Bayezid Camii'nin sağ tabhânesinin dış tarafına da tek kubbeli Şeyhülislâm Veliyyüddin Efendi vakfı olan kütüphane eklenmiştir. Büyük selâtin külliye kütüphanelerinin sonuncuları Nuruosmaniye ile Bahçekapı'da Hamidiye kütüphaneleridir. Bunlardan Nuruosmaniye Kütüphanesi hâlâ faaldir. Sadrazam Râgıb Paşa tarafından 1176'da (1762-63) Koska caddesi üzerinde kurulan kütüphane küçük bir avlu ortasında müstakil bir yapı halindedir. Râgıb Paşa Kütüphanesi'nin planı 1189'da (1775) Kazasker Damadzâde Murad Efendi tarafından kurulan Çarşamba'daki kütüphanede de aynen tekrarlanmıştır. Şehrin çeşitli semtlerine dağılmış küçük vakıf

kütüphanelerinin inşaatı XVIII. yüzyıl sonları ve XIX. yüzyıl içlerinde de sürdürülmüştür. Bunların bir kısmı sur dışında olmakla birlikte (Üsküdar, Galata, Eyüp) şehirde Yerebatan Sarnıcı üzerinde 1846'da Esad Efendi Kütüphanesi kurulmuştur. Binaları aslında kütüphane olmamakla beraber bugün şehrin en önemli üç kütüphanesinden ilki, Fatih'te Feyzullah Efendi Medresesi'nde Ali Emîrî Efendi'nin kitaplarının da bulunduğu Millet Kütüphanesi'dir. İkincisi, Beyazıt Külliyesi'nin imaret ve kervansarayının ahır kısmında büyük ölçüde bir değişiklikten sonra 1882'de kurulan umumi kütüphanedir ki sonraları buna imaret-aşhâne binası da eklenmiştir. Üçüncü büyük kütüphane Süleymaniye manzumesinin iki medresesini işgal etmekte ve Süleymaniye Kütüphanesi adıyla tanınmaktadır. İstanbul'un dağınık vakıf kütüphaneleri son elli yıl içinde yavaş yavaş burada toplanmıştır. Başka hiçbir şehirde rastlanmayacak surette çok sayıda olan vakıf kütüphaneleri, mimari ve sanat değerleri hiç göz önünde tutulmaksızın içlerindeki kitaplar taşındıktan sonra kendi hallerine bırakıldıklarından hızla değişikliğe uğramış ve böylece harap olmuşlardır. İstanbul Üniversitesi'nin merkez binasının yanında Mimar Kemâleddin Bey tarafından yapılan yeni Türk klasik üslûptaki bina İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ne dönüştürülen kütüphane, dârülfünun döneminden beri biriktirilen çok değerli kitapdergi koleksiyonlarının yanına Yıldız Sarayı Kütüphanesi'nin kitapları ve al-bümleri de katılmak suretiyle çok zenginleştirilmiştir.

Vakıf kütüphaneler dışında ait oldukları müesseselerin içinde iki büyük kütüphane daha vardır. Bunlardan birincisi İstanbul Eski Eserler Müzesi'nin bir kanadında başlı başına bir bölümü işgal eden büyük kütüphanedir. İç mimarisi bakımından XIX. yüzyıl kütüphane mimarisi geleneğine uygun biçimde vitrinli ve galerili olarak yapılmıştır. İkinci müessese kütüphanesi ise Fener Rum Ortodoks Patrikhanesi'ndeki kütüphanedir ki ayrı bir binada kurulmuş olan bu kütüphanede Grekçe çok sayıda kitap bulunmaktadır. Sahibi tarafından vakıf olarak bırakılan, bilhassa periyodik yayınlar bakımından son derece zengin olan Hakkı Tarık Us Kütüphanesi Beyazıt Külliyesi'nin bir parçası olan sıbyan mektebine konulmuştur.

Ticarî Tesisler. Tarihinin her safhasında önemli bir ticaret merkezi olan İstanbul'un ticarî tesislerinin başında bedestenler gelir. Diğer taraftan tüccar malları, esnaf toplulukları ve tüccar yolcular için han ve kervansaraylar kurulmuş, ayrıca hayır binalarının yanında dükkân ve çarşılar tesis

edilmiştir. Bunlar, bağlı oldukları vakıf tesislere gelir sağlamak amacıyla kuruldukları gibi aynı zamanda eğer vakıf bina bir ibadet yeriyse ona cemaat toplanmasına da yardımcı oluyordu. Bedestenler ve Büyük Çarşı. Türk çarşılarının esasını yangından korunmak için taştan inşa edilen bedestenler teşkil eder. Ahşap küçük dükkânlardan meydana gelen çarşılar bu nüvenin etrafında gelişir. Fethin ardından İstanbul'da Fâtih Sultan Mehmed, bugün iç bedesten (Bedesteni Atîk) denilen büyük kâgir binayı yaptırmıştır. Kalın pâyelere binen tuğla kemerler üzerinde on beş kubbenin oturduğu, içinden 45,5 × 30 m. ölçüsündeki bu sağlam binada evvelce "dolap" denilen dükkânlar bulunuyordu. Daha sonra Bedesteni Atîk'in (Cevâhir Bedesteni) doğu tarafında hemen hemen aynı büyüklükte ikinci bir bedesten yapılmıştır. Bedesteni Cedîd veya Sandal Bedesteni denilen bu ikinci binanın inşa tarihi şüphelidir. Bir ihtimale göre Fâtih Sultan Mehmed devrinde, diğer bir ihtimale göre ise Kanûnî Sultan Süleyman zamanında doğudan gelen değerli kumaşların satışı için yapılmıştır. Nitekim sandal adı da bir kumaş cinsinden gelmektedir. Son derece sağlam yapılı olan bu haşmetli bina on iki kütlevî pâye ile yirmi kubbenin örttüğü yirmi bölüme ayrılmış olup kubbe sayısı itibariyle Türk mimarisinde en büyük bedestendir. Büyük çarşılar da bu iki bedestenin etrafında yavaş yavaş teşekkül ederek Çarşû-yı Kebîr veya şimdiki adıyla Kapalı Çarşı şeklini almıştır. Tabii

bu arada çevrede bulunan birçok tüccar, esnaf ve zanaatkâr hanı da Kapalı Çarşı'nın sınırları içinde kalmıştır.

Hanlar ve Kervansaraylar. Şehrin bilhassa ticaret merkezi olan kısımlarında vakıf sahipleri tarafından vakıflarına gelir temin etmek üzere inşa edilmiş irili ufaklı hanlar bulunmaktadır. Genellikle ortaları avlulu, iki kat halinde olan bu binaların avluya bakan yüzleri iki sıra revak şeklinde inşa edilmiştir. İstanbul hanları içinde esası Bizans devrine kadar indiği kabul edilen tek örnek Eminönü'nde Balkapanı Hanı'dır. Üst katları Türk yapısı olmakla beraber altındaki bodur pâyelere dayanan tuğla tonozlu mahzenler daha eski bir devrin işaretidir. Hakkında hayli belgeye rastlanan bu önemli han 1952'de kısmen yanarak harap olmuştur. Fâtih vakfiyelerinde doksan sekiz hücreli Hân-ı Sultânî, otuz bir hücreli ve duvarı dibinde on dört dükkânlı Bodrum Kervansarayı, Eski Han, yirmi yedi hücreli, on altı dükkânlı Yemiş Kapanı gibi Fâtih Sultan Mehmed evkafına ait bazı hanlara

rastlanır. Bunlardan Bodrum Hanı'nın bez toptancılarına mahsus olduğu burada tüccarlara bez satılmasına dair bir kayıttan anlaşılır. İstanbul hanları başlıca üç merkezde toplanmıştır. Bunların birincisi Eminönü-Unkapanı bölgesi, ikincisi Beyazıt-Sultanhamam bölgesi, üçüncüsü de Beyazıt-Aksaray bölgesidir. Evliya Çelebi şehrin muhtelif yerlerine dağılmış birçok han, kervansaray ve ayrıca bekâr odaları denilen hanların adlarını ve evsaflarını bildirir. Büyük selâtin külliyelerinin de birer misafirhane-kervansarayları olduğu bilinir. Fâtih Camii'ninki tabhânenin altında bulunuyordu. Deve Hanı denilen bu binanın bazı kalıntıları yakın zamana kadar görülüyordu. Beyazıt Külliyesi'nin kervansarayının büyük kubbeli ahır kısmı, II. Abdülhamid devrinde Maarif Nâzırı Münif Mehmed Paşa tarafından genel kütüphaneye çevrilmiştir. Bitişiğindeki önü avlulu ahşap iki katlı binanın kervansarayın hücreler kısmı olması muhtemeldir. Daha sonra buraya aynı gayeye uygun olarak Misâfirhâne-i Askerî inşa edilmiştir ki sonraları burası Dişçilik Mektebi olmuş, bugün de Beyazıt Genel Kütüphanesi'ne bağlanmıştır. Süleymaniye manzumesinin kervansarayı dârüşşifâ, imaret ve tabhânenin alt kısmındadır. Sultan Ahmed Külliyesi'nin kervansarayı ise ticaret ve sanat okullarının bulunduğu yerde olmalıydı. Şehrin içindeki külliye hanlarının en yenisi Lâleli Camii yanındaki Çukur Çeşme Hanı'dır. Her ne kadar Perviçiç'in 1940 yılına doğru çizdiği sigorta planlarında hanların yerleri ve evsafı gösterilmişse de tarihleri ve sanat tarihi bakımından oldukça yetersizdir. Böyle bir çalışma İstanbul hanlarına dair mimari bakımdan yeterli olmamakla beraber Ceyhan Güran tarafından yayımlanmıştır. Eminönü-Unkapanı bölgesinde Balkapanı Hanı'ndan başka Rüstem Paşa Camii yanında Mimar Sinan yapısı Rüstem Paşa Hanı vardır. Aynı yerde şimdi meydanın köşesinde görülen han nisbeten geç bir döneme ait olmakla beraber ufak ölçüde, fakat kendisine has özellikleri olan bir yapıdır. Çok küçük zarif bir geç devir hanı da Yenicami'nin önünde Hidâyet Camii bitişiğinde mevcuttur. Baba Câfer Zindanı Kulesi ve Türbesi'ne bitişik olan Zindan Hanı tamamen Batı üslûbunda bir yapı olarak han mimarisinin XIX. yüzyıldaki şeklinin iyi bir örneğidir. Sultanhamam'da Leblebici Hanı ile Unkapanı caddesi üzerinde eski halin karşısında bulunan Ali Paşa Hanı kayda değer eserlerdendir. Beyazıt ile Eminönü arasındaki meyilli saha hanlar bakımından en zengin bölge ise de burada âdeta birbirine girift halde bulunan hanlar tam olarak tesbit edilmiş değildir. Bunların arasında en eskilerinden biri Mahmud Paşa Külliyesi'ne ait olan Kürkçü Hanı'dır. İstanbul'un en büyük hanı Çakmakçılar Yokuşu'nda,

Cerrah Mehmed Paşa Sarayı arsasında Vâlide Kösem Sultan tarafından yaptırılan Büyük Vâlide Hanı'dır. Vâlide Hanı'nı saran diğer binaların arasında Sünbüllü Han, Nasuh Hanı gibi eski hanlara rastlanır. Ayrıca Uzunçarşı caddesiyle Çakmakçılar Yokuşu köşesinde güzel bir XIX. yüzyıl hanı görülür. Aynı yokuşun sağ tarafında III. Mustafa tarafından 1177'de (1763-64), Lâleli Camii'ne gelir temini için yaptırılan Büyük Yeni Han üç katlı ve iki büyük avluludur. Yine heybetli ve mimari bakımdan değerli bir başka han da Nuruosmaniye Camii arkasında Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa tarafından inşa ettirilen Çuhacı Hanı'dır. Bu hanlar bölgesinin Divanyolu caddesi tarafındaki kenarında da iki önemli eser mevcuttu. Bunlardan ilki Çemberlitaş dibinde Vâlide Hamamı'na bitişik olan büyük Vezir Hanı'dır. Divanyolu'nun karşı sırasında ise Beyoğlu tarafında elçilikler kuruluncaya kadar XV-XVI. yüzyıllarda Avrupa elçilerinin indikleri Elçi Hanı bulunuyordu. Şehrin bu tarafında biraz daha güney istikametinde münferit olarak Sokullu Külliyesi yakınında bir han veya kervansaray bulunduğu anlaşılmaktadır.

Üçüncü han topluluğu ise Beyazıt ile Lâleli arasında bulunmaktadır. Bunlardan, esası Fâtih Sultan Mehmed devrine kadar çıkmakla beraber XVIII. yüzyıl başlarında Gülnûş Sultan tarafından yeniden yaptırılan Sırmakeş Hanı (Sîmkeşhâne) 1956-1957'de iki defada yarısından fazlasının yıktırılması yüzünden güdük bir halde kalmıştır. Evvelce muntazam taş ve tuğla örgüsüyle yapılmış iki katlı cephesi cadde boyunca uzanıyordu. Bu cephenin bir köşesinde bir sebille üstünde bir mektep vardı. Bunun aşağısında, XVIII. yüzyılda Sadrazam Seyyid Hasan Paşa tarafından karşı taraftaki medresesine ek olarak, 1153'e (1740) doğru yapılan Hasan Paşa Hanı çifte çeşmeli, bilhassa cephesi, yan sokakların arızalarına göre ayarlanmış arka duvarları ve kalın pâyeli yuvarlak kemerli revaklarıyla güzel bir mimari eserdi. 1894 depreminde zarar gören üst katı indirilmiş, 1956-1957'de çeşmeli cümle kapısı, cephesi ve revakları yıktırılmıştır. Çok kıymetli aksamını kaybetmesine rağmen bilhassa sağ yan ve arka cephesi, mimari bakımdan o derece değişik özelliklere sahiptir ki Hasan Paşa Hanı'nın tamir edilerek korunması temenni edilir. Lâleli Camii manzumesine ait Çukur Çeşme Hanı da muntazam bir dikdörtgen avlu etrafında sıralanan odalarıyla tabii bir şekil arzetmesine karşılık yanında sivri bir çıkıntı teşkil eden yan kanadı bakımından dikkate değer.

Arastalar. Büyük külliyelerin etrafına sıra halinde ahşap veya kâgir tonozlu dükkânlardan meydana gelen çarşılar yani arastalar da inşa edilmiştir. Ahşap olanlar yok olmuşsa da kâgirlerden bazıları hâlâ durmaktadır. Bunların bir kısmı karşılıklı iki sıra, bazıları tek sıra dükkândan meydana gelmişti. Büyük ölçüde bir çarşı topluluğu oluşturanlar da vardı. 1918 yangınından sonra şehrin yeniden tanziminde bütün izleri ortadan kaldırılan Fâtih Camii manzumesinin çarşısı Haffaflar Çarşısı veya Saraçlar Çarşısı olarak tanınmıştı. Cami ile birlikte yapılan ve Amcazâde manzumesinin tam karşısındaki sahada bulunan bu büyük çarşının ana hatlarıyla mimari tertibi eski su yolu haritalarından anlaşılmaktadır. XVI. yüzyılda Yenibahçe'de Mimar Sinan tarafından inşa edilen Hüsrev Paşa Çarşısı vardı ki bugün hiçbir izi kalmamıştır. İstanbul'un meşhur Esirpazarı'nın, Kapalı Çarşı'nın Kürkçüler Kapısı dışında Çemberlitaş ile çarşı arasında bulunduğu bilinmektedir. Bu pazardan da bugün hiçbir iz yoktur. Yanlış olarak Esirpazarı ile

karıştırılan Cerrahpaşa'daki Avratpazarı ise Türk şehirlerinin ekserisinde görülen alıcısı ve satıcısı kadın olan bir kadınlar pazarı idi. Beyazıt Camii'nin çarşıları Büyük Çarşı'nın içinde kalmıştır; Süleymaniye'nin medresesinin bitişiğinde sıralanan dükkânları durmaktadır. Bunlardan Süleymaniye caddesine yakın olanlar Tiryâkî, Haliç tarafındakiler Dökmeciler Çarşısı diye tanınır. Ayasofya'nın Marmara'ya bakan tarafında Türk devrinde eklenen dükkânlar 1948 yılına doğru gerçekleştirilen tamirleri sırasında Bizans üslûbunda yapılmıştır. Arastaların en iyi örneklerinden biri Sultan Ahmed Camii'ne ait olandır. Caminin Marmara yönünde uzanan bir yolun iki tarafındaki tonozlu dükkânlardan meydana gelen bu arasta Sipahi Çarşısı olarak tanınır ve zamanımıza harap ve metrûk bir halde intikal etmişken Vakıflar İdaresi tarafından 1980'lerde restore edilerek turistik eşya çarşısı durumuna sokulmuştur. Bugün için en iyi durumda bulunan arasta Yenicami Külliyesi'ne ait olan ve Mısır Çarşısı adıyla tanınan çarşıdır. Aslında caminin dış avlusunu bir taraftan "L" biçiminde saran bu güzel eser, 1941'de bu avludan ana caddenin geçirilmesi yüzünden ayrı kalmıştır. Nuruosmaniye'de dükkânlar avlunun altına ve dış tarafına manzumenin dış cephelerine yapıldığından tam mânasıyla bir arasta hüviyeti yoktur. Lâleli Camii'nin altındaki çarşı ancak 1957'de tamir edilerek açılmışsa da set duvarında inşa edilmiş olan sıra halindeki dükkânların hepsi de esasında yokken son tamirde toprağın oyulması

sebebiyle suni olarak meydana getirilmiştir. Fakat muhakkak ki Lâleli Camii'nin mahzençarşısı önemli bir eserdir. Vüzerâ külliyelerinde de imkânlar elverdiği kadar dükkân inşa edilmiştir. Bunların arasında belki en fazla kayda değer olanı, Şehzadebaşı'nda Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'nın dârülhadisinin cadde üzerindeki cephesi boyunca sıralanan dükkânlarıdır. Karşılıklı iki sıra halindeki bu kâgir dükkânların önlerinde mermer sütunların taşıdığı tonozlu birer revak uzanıyordu. İstanbul'un eski devirlerin en hareketli caddesine Direklerarası adını verdiren bu direkli dükkânlar, böylece İlkçağ'da Akdeniz havzası şehirlerinde rastlanan direkli cadde tarzının geç bir tekrarı oluyordu. Fatih istikametinde tramvay yolu yapılırken direkler kaldırılmış, ardından karşı sıra dükkânları yıkılmıştır. Kuyucu Murad, Bayram Paşa, Amcazâde ve Seyyid Hasan Paşa külliyelerinde olduğu gibi bazı küçük külliyelerin de uygun yerlerinde küçük dükkânlar yapılmıştır.

Resmî Binalar ve Şehir Hayatıyla İlgili Tesisler. Bâbıâli. Osmanlı Devleti'nde ilk idare yerini saray hudutları içinde Kubbealtı denilen mekân teşkil etmiş, sadrazamların bunun dışında muayyen bir makamları uzun müddet olmamıştır. Küçük divanların sadrazamların kendi yaptırdıkları, satın aldıkları veya kiraladıkları konaklarda toplandığı, idarî işlerin burada yapıldığı anlaşılmaktadır. Saraya yakın bir yerde sadrazamlara mahsus bir makamın ilk olarak ne vakit kurulduğu tam olarak bilinmez. Halk arasında Paşakapısı olarak bilinen bu makam ancak Tanzimat'tan sonra Bâbıâli olarak tanınmıştır. 1844 Nisanında inşaatı biten son Bâbıâli binasının merasimle açılışı yapılmıştır.

Osmanlı Devleti'nin son döneminde İstanbul pâyitaht olduğu müddetçe şehrin içinde bazı büyük binalar vekâlet makamı olarak kullanılmıştır. Günümüzde İstanbul Üniversitesi'nin merkez binası olan Seraskerlik Kapısı, Mercan Yokuşu başında bulunan muhteşem kâgir Ali Paşa Konağı Erkân-ı Harbiye Dairesi, şimdi İstanbul Millî Eğitim Müdürlüğü olan bina Nâfia Nezâreti, bugün İstanbul Üniversitesi'ne ait Eczacılık Fakültesi (Fuad Paşa Konağı) Maliye Nezâreti olmuştur. Âlî Paşa Konağı olan bina 23 Temmuz 1911 günü Uzunçarşı'dan başlayan büyük yangında harap olmuştur. Bir ara üniversite kütüphanesi yapılması düşünülen bu binanın harabesi uzun yıllar durduktan sonra yakın tarihlerde yıktırılmıştır. Süleymaniye'de yeniçeri ağasının makamı olan Ağakapısı birkaç defa

yangın geçirdikten sonra yeniçerilik kaldırıldığında önce meşihat dairesi (şeyhülislâmlık) olmuştur. Cumhuriyet devrinde ise burası İstanbul Müftülüğü'ne dönüştürülmüştür.

Şehir İnzibatı ve Emniyetiyle İlgili Yapılar. Karakollar. Evvelce şehrin içinde yeniçeri kollukları bulunduğu bilinir. Yeniçerilik kaldırıldıktan sonra II. Mahmud şehrin içinde ve civarında kendilerine mahsus bir mimariyle belli olan karakol binaları inşa ettirmiştir. Cephelerinde sütunlarla kaba bir empire üslûbunda olan bu küçük binaların cümle kapıları üstünde uzunca kitâbeleri, alınlıklarında yeni ihdas edilen Osmanlı arması da taşa işlenmiş olarak bulunuyordu. Böylece bu küçük binalar devlet otoritesinin temsilcisi oluyordu. Bunların içinde en önemlileri Unkapanı'nda köprü başındaki karakolla (1940'lı yıllarda yıktırıldı) Aksaray'da Murad Paşa Camii önlerine isabet eden diğer karakoldu (1955 istimlâklerinde ortadan kaldırılmıştır). Şehrin içinde bu eski karakollardan çok küçük ve mütevazi mimarili bir tanesi olan Çarşamba Karakolu hâlâ görevini sürdürmektedir. Burada iki sütunlu bir girişle bir alınlık devlet dairelerinde o sırada hâkim olan Tanzimat üslûbuna işaret eder. Daha büyük ve mimari bakımdan daha dikkat çekici bir karakol ise Vatan caddesinden Çapa semti yakınından yukarıya Topkapı caddesine çıkan bir sokak üzerinde bulunmaktadır. Bugün ev olarak kullanılan tarihî karakolların bir özelliği de bünyesi içinde bir yatır türbesinin bulunmasıdır. Mimari bir hüviyete sahip karakol binalarıyla şehrin bir köşesini süslemek fikri uzun zaman devam etmiş ve şehrin diğer kısımlarında da böyle binalar inşa edilmiştir. 1270 (1853-54) yılına ait kolluklara dair iki belge mevcuttur. Mimar Gaspare Fossati tarafından Eminönü'nde deniz kıyısında yapılan bir kolluk ise Eminönü meydanı açılırken 1957'de yıktırılmıştır. Siyasî mahpuslara ve "enterne" edilen yabancılara mahsus Yedikulehisarı'ndan başka Rumelihisarı da bu maksatla kullanılmıştı. Ayrıca Süleymaniye'de Ağakapısı'ndaki zindandan başka, Kasımpaşa'da, Tersane'nin Paşakapısı'nda

Tomruk denilen mahpes var idi ki bugünkü vilâyetin karşısındaki arsa yerinde bulunuyordu. 1247'de (1831-32) Sultanahmet Meydanı yanındaki mehterhâne hapishaneye dönüştürülmüştür. Bilinmeyen bir tarihten itibaren, Eminönü'nde Zindankapısı'nda bir hapishane tesis edilmişti. Halk arasında bir efsaneye dayanmak suretiyle Baba Câfer Zindanı olarak şöhret bulan bu yer borçtan hapse mahkûm olanlara mahsustu ve içinde zina suçundan

mahkûm kadınlara mahsus bir kısım da vardı. Sultanahmet Meydanı kenarındaki mehterhâne ve İbrâhim Paşa Sarayı zamanla hapishane haline getirilerek yakın tarihlere kadar kullanılmış, ayrıca Ayasofya’nın deniz tarafındaki sahada da bir hapishane binası Mimar Kemâleddin Bey tarafından neoklasik üslûpta inşa edilmiştir. Son zamanlarda boşaltılan ve bazı tartışmalardan sonra otel yapılması uygun görülen binanın, mimarisini bozan pek çok ilâveden ve bir hapishane için gerekli elemanlardan arındırıldıktan sonra aslî hüviyetini ortaya koyacak şekilde restorasyonu yapılmıştır.

Yangın Kulesi. Şehrin karşı yakasında uzun müddet zindan olarak kullanılan Galata Kulesi, nihayet yangın gözetleme kulesi haline getirildiği gibi şehrin içinde de böyle bir gözetleme yeri kurulması lüzumlu görülmüştür. Eskiden beri Süleymaniye’de yeniçeri ağasının makamı olan Ağakapısı’nda yüksek bir kule mevcuttu. Bunu İstanbul’un eski gravür ve resimlerinde farketmek mümkündür. Büyük yangınlarda tutuşan bu kulenin yerini tutmak ve şehir için bir âfet halini alan yangınlara karşı bir tedbir olmak üzere burada daha yüksek ve kâgir bir kule inşası düşünülmüş ve II. Mahmud önce Eski Saray arazisinde ahşap bir kule yaptırtmıştı. Fakat inşaatı henüz biten bu yangın kulesi daha kullanılmaya başlanmadan yeniçerilerin bir suikastına kurban gitmiş ve yanmıştır. II. Mahmud, tulumbacı teşkilâtını bir nizama sokarken eski kulenin yerine şimdi Beyazıt Kulesi denilen kâgir kuleyi inşa ettirmiştir.

Mesire ve Eğlence Alanları. Bizanslılar, Türkler’den aldıkları çevgân oyununu benimsediklerinden büyük sarayın doğu tarafında bir yerde bu atlı oyun için çevgân kelimesinden ürettikleri Tzyganesterion adında bir oyun sahası yapmışlardı. Fetihten sonra da Kadırga semti dolaylarında cirit oyunları Cündî meydanında oynanıyordu. Daha sonra buranın adı Cinci meydanına dönüştürülmüştür. Yakın tarihlere gelinceye kadar burası şehrin en büyük bayram yeri olarak kullanılmıştır. Osmanlı devri ortalarında Bayrampaşa deresi vadisi Yenibahçe adıyla bir mesire yeri mahiyetindeydi. Yavuz Sultan Selim bu yeşilliği sevdiği için oğlu Kanûnî Sultan Süleyman onun adına burada Mimar Sinan’a bir cami ile bir medrese yaptırmıştır. En ünlü mesire yeri ise bilhassa XVIII. yüzyılda en parlak devrini yaşayan Kâğıthane deresi sahilindeki ağaçlık çayırlardır. Diğer mesire yerlerinin hepsi sur içi İstanbul’unun dışındaki bölgelerdedir.

Tiyatrolar. Tanzimat'tan itibaren Avrupaî hayatın İstanbul'a girmesiyle Batı'daki benzerleri gibi içleri devrin zevkine göre süslü tiyatro binaları inşa edilmişti. Bunlardan bir tanesi 1859'da açılışı yapılan Dolmabahçe Sarayı'nın özel tiyatrosu idi; bu bakımdan Avrupa'nın saray tiyatrolarının bir benzerini teşkil ediyordu. Beyoğlu'nda ilk tiyatro binasının Giustiniani adında bir İtalyan tarafından 1826-1839 arasında yapıldığı söylenirse de bu husus tedkike muhtaçtır. 1840 yılında Bosko adlı bir cambaz Galata Sarayı karşısında ahşap büyük bir tiyatro binası inşa ettirmiştir. Nihayet bu bina, Halepli Katolik Tütüncüoğlu Mihail Naum tarafından alınarak tamir ettirilmiş ve 1844'te tekrar açılmıştır. 1846'da yanan bu ahşap tiyatro, devletin de yardımıyla kâgir olarak ve pek müzeyyen bir şekilde yeniden inşa edilmiş ve 4 Teşrînievvel 1264'te (16 Ekim 1848) açılmıştır. Sultan Abdülmecid, Abdülaziz ve Galler prensi, Fransız İmparatoriçesi Eugénie'nin oyun seyrettiği bu bina 1 Haziran 1870 tarihindeki Beyoğlu yangınında harap olmuş ve arsası üzerine 1873'te Hristaki Efendi tarafından bir pasaj inşasına başlanmıştır. Beyoğlu'nda o sıralarda daha ileride bir de Fransız Tiyatrosu denilen bir bina olduğu bilinir. Yakın zamanlarda sahne tarihimizde yer alan ikinci tiyatro ise Şehzadebaşı'nda Direklerarası'nda bulunan Ferah Tiyatrosu idi ki sonraları sinemaya dönüştürülen bu bina 1960'lardan sonra bozularak iş hanı haline getirilmiştir. Bu tür binalar şehrin karşı yakasında Beyoğlu tarafında XIX. yüzyıldan itibaren pek çok sayıda yapılmış, bunların bir kısmı sinema olarak inşa edilmiştir.

Kahvehaneler. İstanbul hayatında önemli bir yeri bulunan, bilhassa iç mimari ve süslemeleri bakımından çoğu bir sanat eseri durumunda olduğu bazı eski resim ve gravürlerden anlaşılan eski kahvehanelerden bugün hiçbir iz kalmamıştır. Böyle ünlü bir yeniçeri kahvehanesi, Zindankapısı'nın önündeki Haliç kıyısında Çardak İskelesi denilen iskelede

bulunuyordu. Türk mimarisinin bu önemli örneklerini tanıyabilmek için eski resimlere başvurmak lâzımdır.

Muvakkithâne. Zaman tayininde önemli bir yeri olan muvakkithânelerden bilhassa iki tanesi kayda değer. Şehrin en önemli muvakkithânesi olan birincisi Yenicami'nin Osmanlı Bankası tarafındaki avlu köşesinde bulunmaktadır. Bu küçük bina bilhassa tunç pencere şebekeleri bakımından

dikkate değer. Şebekelerin barok üslûpta oluşu muvakkithânenin geç bir devirde şimdiki şekliyle yapıldığını gösterir. Ayasofya avlu kapısının yanında İsviçreli mimar Fossati tarafından Sultan Abdülmecid zamanında inşa edilen muvakkithâne de planı itibariyle kayda değer bir eserdir. Kare planlı olan binanın içinde, ortada ince sütunlar bir halka şeklinde sıralanmakta ve ortadaki yuvarlak kısmın üstünü küçük bir kubbe örtmektedir.

Dârüşşifâ-Hastahane. Büyük selâtin külliyelerinin yanlarına birer dârüşşifâ yani hastahane inşa edildiği bilinmektedir. İstanbul’da bu türden ilk eser Fâtih Camii yanında tabhânenin simetriği olan dârüşşifâdır. Diğer bir dârüşşifâ ise Süleymaniye Külliyesi’ne aittir. Bir süre askerî basımevi olarak kullanılmıştır. Şehrin en büyük sağlık müesseselerinden biri olarak uzun zaman faaliyette bulunan bu tesisle ilgili birçok belge mevcuttur. 945’e (1539) doğru şehirde Haseki Hürrem Sultan Külliyesi’ne bağlı olarak Aksaray semtinde bir dârüşşifâ daha inşa edilmiştir. Sekiz köşeli bir avlunun bir tarafı düz bir duvarla sınırlanmıştır. Diğer taraflarda güzel bir tertibe göre sıralanan odalar ve büyük kubbeli iki eyvan yer almaktadır. XVI. yüzyılın ikinci yarısı içinde Atik Vâlide Külliyesi bünyesinde bir dârüşşifâ yapılmıştır. XVII. yüzyıl başlarında kurulan Sultan Ahmed Külliyesi’nin bir parçası olan dârüşşifâ bir avlu etrafında sıralanan aynı büyüklükte hücrelerden ibarettir. Avrupaî anlayışa göre hastahaneler XIX. yüzyıl içlerinde kurulmaya başlanmıştır. Sultan Abdülmecid’in annesi Bezmiâlem Vâlide Sultan tarafından Yenibahçe’de yaptırılarak vakfedilen Gureba Hastahanesi’nin esası 1845’te kurulmuştur. Çok yakın tarihlerde çok sayıda, çok büyük ölçüde hastahane inşa edilmiştir (Çapa, Cerrahpaşa, işçi sigortaları hastahaneleri). Bu hastahanelerin yapısı şehrin dokusuna zarar vermiş ve bulundukları yerlerde pek çok küçük tarihî eserin yok edilmesine sebep olmuştur.

XIX. yüzyıl sonlarında ve XX. yüzyıl başlarında şehrin içinde birtakım iddialı üslûplarda büyük binalar inşa edilmiştir. Tahlili pek kolay olmayan bir Arap-Şark üslûbu hâkimiyeti sezilen Sirkeci Garı mimar Jasmund tarafından yapılmıştır. Pek başarılı olmasa bile bazı ayrıntıları itibariyle zarif sayılabilecek tezyinî özelliklere sahiptir. 1898-1899’a doğru mimar A. Vallaury’nin inşa ettiği Düyûn-ı Umûmiyye İdaresi, İstanbul’un son devir binaları arasında en sağlam malzeme ve temiz işçilikle kurulan yapısıdır.

Burada eski Türk mimarisinden alınan bazı ilhamlarla yeni bir estetiğe sahip bir büyük eser meydana getirilmeye gayret edilmiştir. Açılışı 1891'de yapılan Âsâr-ı Atîka Müze-i Hümâyunu'nun ilk kısmı da aynı mimarın eseridir. Vallaury, burada tamamen İlkçağ mimari şekillerine ve tezyinatına bağlı kalmıştır. Müze 1899-1903 yılları arasında aynı üslûpta genişletilmiş, 1908'de bir daha büyütülerek şimdiki şeklini almıştır. Yenicami hünkâr mahfeli rampası bitişiğinde inşa edilen Osmanlı Bankası, 1900 yılı büyük Paris sergisindeki Türk pavyonu ile benzerlikler arzetmekte ve Türk tezyinî unsurlarının ölçüsüz ve nisbetsiz bir şekilde kullanıldığını göstermektedir. Aynı devirde mimar Vedat Bey kısmen Türk, kısmen rönesans mimarilerinden ilham alarak Büyük Postahane'yi, Sultanahmet Meydanı'na bakan defterhâne binalarını inşa etmiştir. Bu ikinci bina daha fazla Türk mimari unsurlarına sahiptir. Yeni Türk mimarisi cereyanının diğer önemli bir mimarı da Kemâleddin Bey'dir. Şehrin içinde en mühim eseri IV. Vakıf Hanı'dır ki Türk mimari ve tezyinî unsurunun en bol kullanıldığı binadır. Beyazıt'ta Medresetü'l-kudât da aynı özelliklere sahiptir. Halbuki büyük yangından sonra Lâleli'de felâketzedeler için yaptığı Harikzedegân apartmanları, ortalarındaki avluları itibariyle eski Türk kervansaray mimarisini andırmakla beraber cephe süslemesinde hafif barok tesirleri görülür ki bu da Lâleli Camii üslûbuna uymak isteğinden doğmuş olmalıdır. Bu lojmanlar 1980'lerde restore edilerek otele dönüştürülmüştür. I. Dünya Harbi içinde, II. Mahmud Türbesi karşısındaki arsada, Türk-Alman dostluk yurdu adıyla ileride kurulacak bir Alman üniversitesinin çekirdeği olmak üzere bir bina yapımına girişilmiş, büyük bir yarışma sonunda kararlaştırılan projenin uygulanmasına geçilmişken savaşın yenilgiyle sona ermesi yüzünden bütün projeleri bir kitap halinde yayımlanan bu bina tamamlanmadan kalmıştır. Cumhuriyet devrinde yapılan büyük binalar henüz tarihin malı olmadığından burada anılmamıştır. Şehrin içinde yapılmış tek anıt, Fatih Belediye Başkanlığı'nın önündeki parkta Türk havacılık tarihinin ilk şehidlerinin hâtıralarına 1912 yılında dikilmiş olan mütevazi sütundan ibaret olan anıttır.

Sokaklar, Yollar ve Köprüler. İstanbul, şehrin ârızalı olmasından dolayı tarihinin hiçbir devrinde muntazam caddelere ve sokaklara sahip olamamıştır. Şehrin kaldırımlarının bakımı ve şekli hakkında çeşitli hükümler mevcuttur. Meselâ 1002'de

(1593-94) kaldırımları bozanlara, üzerlerine pis su akıtanlara engel olunması istenmiş, 1003'te (1594-95) ihtiyarların yürüyüşünü zorlaştırdığından merdivenli yaya kaldırımı yapılmaması emredilmiş ve nihayet 1111'de (1699) bir yazı ile dükkân sahipleri önlerindeki yaya kaldırımlarını tamire mecbur tutulmuştur. 1865'te Hocapaşa semti yangınından sonra bir "ıslahât-ı tarik" heyeti kurularak yangın sahası yeni esaslara göre tanzim edilmiş ve şehrin ana caddesi olan Divanyolu caddesinin o devrin anlayışına göre genişletilmesine gayret gösterilmiştir. Caddeye taşan bazı mescidlerin, medreselerin, hamamların yıktırılıp geri alınması veya kısmen kesilmesi bu döneme aittir. Atik Ali Paşa ve Köprülüler medreselerinin birer kanatları bu çalışmalar sırasında ortadan kaldırıldıktan başka Çemberlitaş'taki Vâlide Hamamı'nın soyunma yerinin bir kısmı kesilmiştir. Şehrin başlıca caddeleri toprak yollar halinde iken XIX. yüzyılda arnavut kaldırımı denilen şekilde kaba taşlarla döşenmiş olup pek yakın tarihlere gelinceye kadar da sadece ana caddeler parke taş döşeli idi.

Meskenler. Özel Saraylar (Konaklar). Osmanlı devri boyunca şehrin çeşitli yerlerinde inşa edilen özel sarayların, konakların adlarını muhtelif kitaplardan ve belgelerden tesbit etmek mümkün olmaktadır. Bilhassa bazı ricâlin ölümleri dolayısıyla devrin vekāyi'nâmeleri de onların sahip olduğu konağın zenginlik ve ihtişamını bildirmektedir. Yangınlar dolayısıyla vekāyi'nâmelerde yanan binalar sayılırken bazı büyük konakların da etraflı tarifi yapılmıştır. Mimar Sinan'ın eserlerini bildiren Tuhfetü'l-mi'mârîn'de ve Risâle-i Tezkiretü'l-ebniye'de onun tarafından inşa edilen hususi sarayların adları mevcuttur. Ayrıca şehrin içindeki özel saray veya konakların etraflı bir isim cetveli Evliya Çelebi tarafından düzenlenmiştir. Bunların içinde en önemlisi ve en büyüğü Atmeydanı kenarında bulunan Sadrazam İbrâhim Paşa Sarayı idi ki bunun yarısı bölünerek padişahlara mahsus Sarây-ı Has olmuş ve içinde 2000 zülüflü oğlan barındırılmıştır. İçlerinde sadece hamamları, bahçe içinde ayrı bir bina teşkil eden mutfakları ve bir de kıymetli eşyaların muhafazası ve yangınlardan korunması için yapılmış "taş odaları" istisna edilirse tamamen ahşap olarak yapılan bu özel saraylar hiçbir iz bırakmadan kaybolmuştur. Ancak birçoğunun adı bilinmekte, hatta tarihçeleri takip edilebilmektedir. Bu çeşit binaların sahiplerinin vakfettikleri hayır tesislerini de konakları civarında inşa ettirdikleri düşünülecek olursa bunlardan bir kısmının şehir içindeki

yerleri bir dereceye kadar tayin edilebilmektedir. Bazı büyük konakların ve özel sarayların arsaları, arazinin meyilli olması yüzünden yüksek set duvarlarıyla düzeltilmek suretiyle elde edilmişti. Şehrin hâlâ birçok yerinde görülen kalın set duvarları böyle konakların son hâtıralarıdır. Aynı arsalar üstünde konakların birbirini takip ettiği de anlaşılmaktadır. XIX. yüzyıl içlerinde eski gelenekten uzaklaşılarak büyük kâgir konaklar inşasına başlanmıştır. Dış görünüşleri bakımından tamamen Avrupa mimari üslûpları tesirinde kurulan bu binaların iç tertipleri, bilhassa ortalarındaki büyük sofaları ve bu sofaya açılan odalarıyla eski Türk geleneklerine hâlâ bağlı kalındığını gösteriyordu. Bunların da büyük çoğunluğu zaman içinde ortadan kalkmıştır.

Evler. İstanbul'un fetihten önceki evlerinin kâgir olduğuna ihtimal verilir. Bunların mimarileri ve iç tertipleri bilinmemekle beraber XVI. yüzyılda İstanbul'da bazı resimler yapan Flensburglu Melchior Lorichs'in bir deseninde Çemberlitaş çevresinde bir Türk evi gösterilmiştir. Bu basit evin Anadolu'daki pek çok yerde örnekleri olan hımış tekniğinde bir yapıya sahip olduğu görülür. Yani binanın kaburgası ahşap merteklerden kurularak araları moloz taşla doldurulmak suretiyle meydana getirilmiştir. Çok dar sokaklarda bulunan, Türk devrinde yapılmış birçok kâgir ev haliç kıyısındaki Rumlar'a ait olduğu için Bizans evi zannedilmiştir. Ev inşaatı Osmanlı tarihi boyunca bir nizam altına alınmaya çalışılmıştır. Camilere çok yakın ev inşa edilmemesi daha 980'de (1572) bildirilmiş, Ayasofya'yı saran evler 981'de (1573) istimlâk edilmiş, müslüman mahallelerinde meyhâne açılması 983 (1575), 991 (1583), 1101 (1593) tarihli belgelerle yasak edilmiştir. Surların iç taraflarındaki evlerin ise duvarların iç yüzlerine bitişik veya sur üstünde olmaması, şahnişin inşa edilmemesi, aykırı vaziyetteki evlerin de kaldırılması şiddetle takip edilmiştir. Sur duvarları ile evler arasında dört mimari arşınlık (3 m. kadar) bir boş mesafe bırakılması, evlerin iki kattan fazla olmaması daha 966'da (1558-59) nizam altına alınmıştı. İstanbul'un yangınları bu gibi tedbirlerin alınmasını zorluyordu. Israrla yeni yapılacak evlerin

saçaksız ve hatta taştan olması, cadde üzerine şahnişin ve çardak çıkılmaması, yangınların önlenmesi için her evde çatıya çıkmaya yetecek uzunlukta birer merdivenle su dolu bir fıçının bulundurulması ve halkın yangın vukuunda kaçmayıp söndürme işlerine yardımcı olması istenmiştir.

Bu husustaki belgeler 966-980 (1559-1572) yıllarına aittir. Bu arada bazı mahalleler zamanla hüviyet değiştiriyor, hıristiyan mahallesi iken müslümanlar veya aksine müslüman mahallesi iken hıristiyanlar tarafından iskân ediliyordu. Çarşamba'da Fethiye Camii civarının Türkleşmesi için bölünen arsalar bir evlik 400 arşın olmak üzere bir veya yarım evlik olarak 1002'de (1593-94) dağıtılmış ve fazla almak isteyenlere engel olunmuştu. 1142'de (1729-30) çıkarılan bir fermandan anlaşıldığına göre müslüman evlerinin hıristiyanlara satılması yasaklanmış, hıristiyanların sur dışında ev yapmamaları 1181'de (1767-68) bildirilmiştir. Bunun yanında 1046 (1636-37) tarihli bir yazıda Langa'da Kâtib Kasım mahallesinde müslüman evlerinin sayısının azaldığı ve mescid dahi "kefere" evleri tarafından sarıldığı bildirilmektedir. Fakat en şiddetli tedbirler şehri devamlı surette mahveden yangınlar yüzünden alınmıştır. 1107'de (1695-96) evlerin kâgir yapılması istenmiş, bunun için 1114'te (1702-1703) bol miktarda tuğla, kiremit ve kireç teminini ve nihayet 1131'de (1719) ev mimarisini çok sıkı nizama sokan yeni bir ferman çıkarılmıştır. Mimarbaşına gönderilen ve aksine izin verdiği takdirde idam edileceği bildirilen bu fermanda evlerin kâgir yapılması, saçakların ahşap değil kirpi saçak şeklinde olması ve on sekiz parmaktan fazla ileri taşmaması, hiçbir zaman iki şahnişinin karşı karşıya gelmemesi, kefere ve yahudilerin evlerinin iki kattan daha yüksek olmaması önemle bildirilmiştir. Surlara mesafe ise 5 zirâa (3,80 m.) çıkarılmıştır. 1137 (1724-25) tarihli bir başka yazı müslüman evlerinin yüksekliğini 12 zirâ, hıristiyan ve yahudi evlerininkini 9 zirâ olarak sınırlayarak yine kirpi saçak mecburiyetini hatırlatır ve arsanın arkasının yüksek olması bahanesiyle binaların yükseltilmesini şiddetle yasaklar. Ayasofya civarı yangınından sonra 1156'da (1743) yapılan şikâyet üzerine evlerin üzerlerine tahtepûş inşası da yasaklanmıştır. Buna rağmen İstanbul mahalleleri nizama aykırı evlerle dolmuş ve her yangın bunları yok etmekle beraber arkasından kısa süre içinde yenileri yapılmıştır. İstanbul'da belediye teşkilâtının kurulması ilk olarak Beyoğlu-Galata tarafında başladığında o taraftaki evler kâgir olarak inşa edilmiş, fakat şehir Cumhuriyet devrine kadar ahşap evlerle dolmaya devam etmiştir. İstanbul'un mütevazi eski evlerinin dış mimarileri ancak bazı eski gravür ve resimlerle XIX. yüzyıla ait olanları nâdir fotoğraflardan öğrenilmektedir. Bunların içinde mahdut birkaçının planları elde edilmiştir. XIX. yüzyıl evlerinden oluşan eski birkaç mahalle bulunmaktaysa da (Süleymaniye, Zeyrek) bunlar da son yıllarda hızla değişmekte, yerlerine beton binalar, apartmanlar yapılmakta veya

arsaları otoparka dönüştürülmektedir. Fener'de Haliç kıyısında uzanan cadde kenarında görülen kâgir eski Rum evleri, gerek dış mimarileri gerek iç tertipleri ve tezyinatları itibariyle XVII-XVIII. yüzyıllara ait ve tamamen Türk mimari geleneğine göre inşa ve tezyin edilmiş binalardır. Bu yapılar da yakın tarihlerdeki cadde genişletmesi sebebiyle tamamen yıkılıp kaldırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Genel. Mehmed Ziya, İstanbul ve Boğaziçi, İstanbul 1336, I-II; C. Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels, Berlin 1908-12, I-II; E. Mamboury, Constantinople, guide touristique, İstanbul 1925; a.mlf., Istanbul touristique, İstanbul 1951; R. Mayer, Byzantion, Konstantinopolis-Istanbul, eine genetische stadtgeographie, Wien 1943, s. 266-290; Semavi Eyice, Istanbul, İstanbul 1955; a.mlf., "Tarih İçinde İstanbul ve Şehrin Gelişmesi", Atatürk Konferansları VII: 1975, Ankara 1980, s. 89-182; W. Müller-Wiener, Bildlexikon zur topographie Istanbuls, Tübingen 1977; Hikmet Turan Dağlıoğlu, "İstanbul Bibliyografyası", Yeni Türk, V/58, İstanbul 1937, s. 1160-1166; V/60, s. 1271-1273; DBİst.A, I-VIII.

Fetihten Sonra. İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546); Süleymaniye Vakfiyesi (nşr. Kemal Edip Kürkçüoğlu), Ankara 1962; Sâî, Tezkiretü'l-ebniye; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', İstanbul 1281; Derviş Efendizâde Derviş Mustafa, 1782 Yılı Yangınları (haz. Hüsamettin Aksu), İstanbul 1994; İstanbul Camileri Haritası (Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun), İstanbul 1846; H. Glück, Die Baeder Konstantinopels, Viyana 1921; A. Gabriel, "Les mosquées de Constantinople", Syria, Paris 1926; a.mlf., Les châteaux turcs du Bosphore, Paris 1943; Topkapı Sarayı Müzesi Rehberi, İstanbul 1931; Sedad Ethem [Eldem], Yedikule Hisarı, İstanbul 1932; a.mlf., Camilerimiz, İstanbul 1933; a.mlf., Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1974; a.mlf. - Feridun Akozan, Topkapı Sarayı: Bir Mimari Araştırma, İstanbul 1982; N. M. Penzer, The Harem, London 1936; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, Ankara 1938; Konyalı, İstanbul Âbideleri;

Cemil Bilsel, İstanbul Üniversitesi Tarihi, İstanbul 1943; İ. Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1943; Kâzım İsmail Gürkan, Gureba Hastanesi Tarihçesi, İstanbul 1944; Osman Nuri Ergin, Fatih İmareti Vakfiyesi, İstanbul 1945; a.mlf., Türkiye Maarif Tarihi, I-V; a.mlf., Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, İstanbul 1995; Süheyl Ünver, Fatih'in Oğlu Bâyezid'in Suyolu Haritası Dolayısile 140 Sene Önce İstanbul, İstanbul 1945; a.mlf., İstanbul'da Sahabe Kabirleri, İstanbul 1953; a.mlf., "Yeniçeri Kışlaları", İstanbul Şehremâneti Mecmuası, sy. 60, İstanbul 1929, s. 418-422; a.mlf., "Türkiye'de Kahve ve Kahvehâneler", TED, V (1962), s. 39-84; Efdaleddin Tekiner, The Great Bazar of Istanbul, İstanbul 1949 (TTOK Belleteni, sy. 92 [1949]); Bedi N. Şehsuvaroğlu, 500 Yıllık Sağlık Hayatımız, İstanbul 1953; Gündüz Özdeş, Türk Çarşıları, İstanbul 1953, s. 28-47; Doğan Kuban, Türk Barok Mimarisi Hakkında Bir Deneme, İstanbul 1954; Muzaffer Gökmen, İstanbul Kütüphaneleri Rehberi, İstanbul 1954; R. Ekrem Koçu, Topkapı Sarayı, İstanbul, ts.; Refik Ahmet Sevengil, Türk Tiyatrosu Tarihi III: Tanzimat Tiyatrosu, İstanbul 1961, s. 53-111; Ceyhan Güran, Türk Hanlarının Gelişimi ve İstanbul Hanları Mimarisi, Ankara, ts.; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962; Mustafa Cezar, "Osmanlı Devrinde İstanbul Yapılarında Tahribat Yapan Yangınlar ve Tabii Âfetler", Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 327-414; Özgönül Aksoy, Osmanlı Devri İstanbul Sıbyan Mektepleri Üzerine Bir İnceleme, İstanbul 1968; F. Davis, The Palace of Topkapı in Istanbul, New York 1970; Ö. Lutfi Barkan, Süleymaniye Camii ve İmareti İnşaatı, Ankara 1972; Ayverdi, Osmanlı Mi'marisi III-IV; Metin Sözen - Mete Tapan, 50 Yılın Türk Mimarisi, İstanbul 1973; Zeynep Nayır [Ahunbay], Osmanlı Mimarisinde Sultan Ahmed Külliyesi ve Sonrası 1609-1690, İstanbul 1975; Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976; Çelik Gülersoy, Kapalı Çarşının Romanı, İstanbul 1979; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi); Yıldırım Yavuz, Mimar Kemalettin ve Birinci Ulusal Mimarlık Dönemi, Ankara 1981; Yüksel, Osmanlı Mi'marisi V; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986; İhsan Erzi, Camilerimiz Ansiklopedisi, İstanbul 1987; Eminönü Camileri (Eminönü Müftülüğü), İstanbul 1987; Kâzım Çeçen, Mimar Sinan ve Kırkçeşme Suları, İstanbul 1988; a.mlf., İstanbul'un Vakıf Sularından Halkalı Suları, İstanbul 1991; İsmail E. Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II: Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri, Ankara 1988; Yüksel Yoldaş Demircanlı, İstanbul Mimarisi İçin Kaynak Olarak Evliya Çelebi

Seyahatnamesi, İstanbul, ts.; Hülya Tezcan, Topkapı Sarayı ve Çevresinin Bizans Devri Arkeolojisi, İstanbul 1989; Gülru Necipoğlu, Architecture Ceremonial and Power the Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries, New York 1990; Fâtih Câmileri ve Diğer Târihî Eserler (haz. Fâtih Müftülüğü), İstanbul 1991; Affan Egemen, İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993; Feriha Öztin, 10 Temmuz 1894 İstanbul Depremi Raporu, Ankara 1994; Hatice Aynur - Hakan Karateke, III. Ahmet Devri İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1995; Ömer Faruk Şerifoğlu, Su Güzeli: İstanbul Sebilleri, İstanbul 1995; Engin Özdeniz, Kaptan-ı Derya Çeşmeleri ve Sebilleri, İstanbul 1995; M. Nermi Haskan, İstanbul Hamamları, İstanbul 1995; Ayhan Yalçın,

İstanbul Evliyaları: Gönül Sultanları, İstanbul 1996; Abdurrahman Şeref, "Topkapı Sarayı Hümâyunu", TOEM, I (1326-27), s. 265-299, 329-364, 393-421, 457-483, 521-527, 585-594, 649-657, 713-730; Mübahat Kütükoğlu, "1869'da Faal İstanbul Medreseleri", TED, 7-8 (1977), s. 277-392; a.mlf., "Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri", İTED, VII/1-2 (1978), s. 1-212; A. Turgut Kut, "İstanbul Sıbyan Mekterleriyle İlgili Bir Vesika", JTS, II (1978), s. 55-84; Atilla Çetin, "İstanbul'daki Tekke, Zaviye ve Hankahlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika", VD, XIII (1981), s. 583-590; Semavi Eyice, "İstanbul'un Camiye Çevrilen Kiliseleri", Taç, I/2, İstanbul 1986, s. 9-18; a.mlf., "İstanbul [Tarihî Eserler]", İA, V/2, s. 1214/44-157.

DİA

Hat.

İstanbul, klasik hat nevilerinin Osmanlı hattatları eliyle farklı üslûplar kazandığı, yeni hat çeşitlerinin ortaya çıktığı, geliştiği, en güzel örneklerinin verildiği ve eğitiminin yapıldığı İslâm dünyasının önde gelen ilim ve sanat merkezlerinden sonuncusu olmuştur. Fetihten sonra Fâtih Sultan Mehmed'in ilim hayatında ve güzel sanatlarda başlattığı hamlelerin

neticesi olarak başta sülüs-nesih olmak üzere aklâm-ı sittenin bütün nevileri, Şeyh Hamdullah Efendi'nin eliyle yaklaşık 890 (1485) yılından başlayarak İstanbul'da yeni bir üslûba kavuştu. Kısa zamanda Osmanlı hattatlarını etrafında toplayan bu ekol diğer İslâm ülkelerinde de benimsendi ve yayıldı.

Osmanlı hat dünyasında Yâkūt el-Müsta'sımî üslûbu, XVI. yüzyılda Ahmed Şemseddin Karahisârî tarafından sanat ağırlığı daha belirginleşerek yeniden ihyasına çalışıldıysa da bu çaba ancak bir hattat nesli sürebilmiştir. Aklâm-ı sitte 1090'dan (1679) itibaren yine İstanbullu bir hat dehası olan Hâfız Osman'ın eliyle ikinci ve önemli tekâmülünü burada geçirdi. Kısa bir müddet sonra Şeyh Hamdullah tarzı unutulacak hale geldi.

Hâfız Osman'ın devamı kabul edilen hattatlardan Kazasker Mustafa İzzet ve Mehmed Şevki efendiler farklı üslûplarıyla sülüs, nesih ve rikā' yazılarına en güzel nisbet ve âhengi İstanbul'da kazandırmışlardır. Celî sülüs hattı da asıl hüviyetini Mustafa Râkım Efendi'nin eliyle 1220'den (1806) sonra bu şehirde bularak Sâmi Efendi eliyle en mükemmel hale girip zamanımıza kadar intikal etti. Orhan Gazi'den itibaren zamanla değişikliğe uğrayan padişah tuğraları da XIX. yüzyıl başlangıcında Mustafa Râkım'da güzelliğinin zirvesine erişti ve Sâmi Efendi ile kemalini buldu. Bu arada Mahmud Celâleddin Efendi'nin başlattığı sert ve durgun görünüşlü celî sülüs anlayışı da Mustafa Râkım üslûbu karşısında fazla sürmedi.

Tevkī' ile rikā' yazılarının İran sahasında kazandığı farklılıklardan doğan ve aklâm-ı sittenin dışında gelişerek XV. yüzyıl başlarında kullanılmaya başlanan nesta'lik hattı İstanbul'da yeni bir yazı nevi olarak kabul gördü. Ancak sadece ta'lik adıyla anılan bu yazı "hurde" denilen ince şekliyle Bâb-ı Fetvâ tarafından benimsenmişti. Şer'î ve kazâî kararların yazılmasında olduğu kadar şuarâ divanlarının yazılmasında da gittikçe artan bir ilgiyle kullanıldı; XVII. yüzyıl ortalarında ise İran'ın nesta'likteki büyük ismi İmâdüddin el-Hasenî üslûbunun talebesi Buharalı Derviş Abdî-i Mevlevî eliyle İstanbul'a gelerek yayılışıyla daha da ehemmiyet kazandı ve kitâbeler de bu hatla yazıldı.

1190'dan (1776) sonra Yesârî Mehmed Esad Efendi'nin ortaya koyduğu ve oğlu Yesârîzâde Mustafa İzzet Efendi'nin geliştirdiği Osmanlı-Türk

üslûbundaki nesta‘lik ve celî nesta‘lik hatlarıyla çeşitli eserler verilirken İstanbul’un en güzel kitâbeleri iki yüzyıldan fazla Sâmi Efendi’nin eliyle kemâline ulaşan celî nesta‘likle yazıldı.

Ta‘lik hattı, münşîler tarafından İran bölgesinde hüküm süren İslâm devletlerinde resmî yazışmalar için kullanılmaktaydı. Bunlardan biri olan Akkoyunlular, Otlukbeli Meydan Savaşı’nda Osmanlılar’a mağlûp olunca Fâtih Sultan Mehmed, Uzun Hasan’ın sarayındaki sanatkârları da İstanbul’a getirdi. Böylece kadîm ta‘lik hattı İstanbul’da zamanla esaslı bir şekil değişikliğine uğrayıp XV. yüzyıl sonlarında divanî adıyla farklı bir yazı olarak doğdu. Kısa bir müddet sonra daha da girift bünyesi ve satırlarının kanal halindeki görünüşüyle divanîden farklı bir karakter kazandı. Celî divanî adıyla tanınan bu yeni yazıyla birlikte divanî XX. asra kadar gelişimini sürdürerek sadece resmî yazışmalarda kullanıldı. Ancak saltanatın ilgasından önce ve sonra celî divanî hattı ile ender de olsa levha yazılmıştır. Ayrıca kırma denilen basite indirgenmiş divanî yazısına da Bâbıâli’nin dâhilî kayıt muamelelerinde sıkça tesadüf edilmektedir.

İlk örnekleri XVIII. yüzyılın başlarında görülen rik‘a hattı, İstanbul’da Dîvân-ı Hümâyun’da doğup Bâbıâlî kalemlerinde geliştirilen ve Mümtaz Efendi ile İzzet Efendi rik‘ası adıyla iki üslûp kazanmış olan divanî karakterinde bir yazıdır. Osmanlılar’da daha çok günlük hayatta, mektuplarda, resmî yazılarda kullanılan bu yazı zamanla diğer İslâm ülkelerinde de benimsenmiş ve günümüzde İslâm dünyasında en çok kullanılan bir yazı halini almıştır.

Hat sanatının İstanbul’da yüzyıllar içinde geliştirdiği muhtelif birikim, ahşaba dayalı sivil mimari sebebiyle öncelikle şehirde ortaya çıkan büyük yangınlardan, sonra da depremlerden aşırı şekilde zarar görmüştür. Cami, mescid, dergâh, türbe, vakıf kütüphaneleri gibi dinî yapılarda mevcut taşınabilir eserlerin zamanla yok olmasının önüne geçebilmek için Şeyhülislâm Mustafa Hayri Efendi’nin Evkaf nâzırlığı sırasında Süleymaniye’de tesis edilen Evkāf-ı İslâmiyye Müzesi bu

husustaki ilk ciddi ve resmî tedbir olup hat sanatı örneklerinin korunmasında çok faydalı olmuştur. Cumhuriyet devrinde Türk ve İslâm Eserleri Müzesi’ne çevrilerek 1983’ten itibaren Sultanahmet’teki İbrâhim

Paşa Sarayı'na taşınan bu müzede nâdide hat örnekleri bulunmaktadır. Ayrıca tekke, zâviye ve türbelerin kapatılmasından sonra buralarda bulunan hat eserleri diğer eşya ile birlikte vakıf teberrükât ambarlarına taşındıysa da bunların büyük bir kısmı zamanla kaybolup gitmiştir. Aynı şekilde hizmet dışı bırakılarak 1932 yılından itibaren satılan camilerdeki mevcut eserler de ya komşu bir camiye nakledilmiş veya ziyan olmuştur. Ancak sonraki yıllarda Vakıflar Umum Müdürlüğü'nde saklanan hüsn-i hat örnekleri, muhtelif camilerde bulunup da çalınma ihtimali görülen bazı eserlerin ilâvesiyle 1970'te Fatih Halıcılar Medresesi'nde bir araya getirilerek burası Vakıflar Hat Müzesi adıyla açılmış, 1984'te Beyazıt'ta İstanbul Belediye Kütüphanesi'nin boşalttığı medreseye nakledilmiştir.

Topkapı Sarayı Müzesi'nde, Osmanlı padişahlarının kitap sanatlarına gösterdiği büyük ilgi ve destek sonucu saraydaki çeşitli kütüphanelerin bir araya gelmesiyle çok zengin bir hat koleksiyonu meydana getirilmiştir. Bu koleksiyonda başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere delâilü'l-hayrât, evrâd-ı şerîfe, divan gibi kitaplar, kıta, tûmâr, murakka' örnekleri, levhalar, hilyeler, yazı kalıpları olmak üzere pek çok seçkin hat eseri mevcuttur. Ayrıca XIX. yüzyılda buradan seçilmiş birçok kıymetli kitap yeniden satın alınanlarla çoğaltılarak Yıldız Sarayı Kütüphanesi kurulmuştur. Hareket Ordusu'nun İstanbul'a gelişinde kütüphanenin müdürü olan Sabri Efendi'nin (Kalkandelen) gayretiyle yağmadan kurtulan bu emsalsiz kütüphane, 1925 yılında İstanbul Dârülfünunu'na devredilerek BeyazıtSüleymaniye yolundaki Mektebi Nüvvâb binasına taşınmış olup hâlen İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi adıyla hizmetini sürdürmektedir. Özellikle kitap ve murakka' cinsi eserlerin yer aldığı bu kütüphane Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nin âdeta bir büyük şubesi gibidir.

İstanbul'daki muhtelif vakıf kütüphanelerinde mevcut kitapların 1918'den itibaren Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir araya getirilmesiyle hâsıl olan yazma eserler koleksiyonunda da hat sanatı yönünden değerli eserler vardır. Ayrıca hâlâ müstakil olarak korunan Hacı Selim Ağa, Âtıf Efendi, Râgıb Paşa, Nuruosmaniye, Köprülü, Millet, Murad Molla gibi kütüphanelerde hüsn-i hat kıymeti taşıyan birçok yazma kitap bulunmaktadır.

İstanbul'un hat sanatı bakımından diğer bir önemi de buradaki özel koleksiyonlardır. Geçmiş yüzyılların İstanbul'unda hat koleksiyonuna sahip

olan kimselerin isimleri tam tesbit edilemese de zengin bir koleksiyona sahip olan Dârüssaâde ağası ve hattat Beşir Ağa'nın koleksiyonuyla ilgili bazı tafsilât zamanımıza gelmiştir. Özel koleksiyonlar hakkında bir fikir vermek için bilhassa XIX. yüzyıldan başlayarak her İstanbul konağında başta hilye-i saâdet olmak üzere birkaç levhanın bulunmasına işaret edilebilir. Bu durum, Osmanlılar'ın sosyal ve kültürel hayatında hat sanatına karşı büyük bir alâka duyulduğunu, bu sanata ait zevk ve bilginin gelişmiş olduğunu açıkça göstermektedir. Ayrıca hattatların birçoğunun eski üstatlara ait eserleri kendi imkânlarına göre toplamaya çalıştıkları bilinmektedir. Meselâ XIX. asrın üstatlarından Kazasker Mustafa İzzet Efendi, talebesi Muhsinzâde Abdullah Hamdi Bey, Mehmed Şevki Efendi, Sâmi Efendi, bilhassa Mustafa Râkım yazılarına meraklı Abdülfettah Efendi, Haydarlı Ali Efendi bu isimler arasında ilk akla gelenlerdir. Said Halim Paşa, Debreli İsmâil Paşa, Keçecizâde Reşad Fuad Bey, Bâkîzâde Müfid Bey (Mansel), Hacı Vesim Paşazâde Lutfi Bey, Sâhib Molla Beyefendi, Dersvekili Hâlis Bey gibi Osmanlı paşa ve paşazâdeleriyle ilmiye mensuplarının da yazıya olan merakları topladıkları eserlerle sabittir. Beyazıt Kütüphanesi müdürü Hattat Tahsin Efendi'nin çok zengin koleksiyonu sonradan Halil Edhem Arda'ya geçmiş, bunun bir kısmı Topkapı Sarayı Müzesi'nde Arda bağışı adıyla yer almış, bir kısmı da piyasada satılmıştır. Fakat XX. yüzyılın şuurla toplanmış en önemli koleksiyonu hattat Mehmed Necmeddin Okyay'a aittir. Büyük hattatların icâzetnâmelerinin de bulunduğu bu dikkate değer koleksiyon 1960'ta Topkapı Sarayı Müzesi'ne intikal etmiş, elde kalanların bir kısmı hat sanatına yakın ilgisiyle tanınan Ziya Aydın'a geçmiş, vefatından sonra küçük bir kısmı da Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nce satın alınmıştır. Osmanlı'nın son devrinde hat örnekleri toplayanlar arasında, kütüphanesiyle beraber hat koleksiyonunu 1953'te İstanbul Üniversitesi'ne bağışlayan İbnülemin Mahmud Kemal özellikle zikredilmelidir. Cumhuriyet devrinde ise Ekrem Hakkı Ayverdi, Hasan Fehmi Enata, Bahattin Ersin, Macit Ayral, Fuat Şemsi İnan, Behçet Doğancı, İzzet Akosman ve hilye ağırlıklı bir koleksiyona sahip olan Muhittin Benli ile Mehmet Emin Barın, bilhassa Şevket Rado hüsn-i hat örnekleri toplamakta ilk hatırlanacaklardandır. Şevket Rado koleksiyonu 1996'da kısmen Sabancı koleksiyonuna intikal etmiştir.

Hat sanatının İstanbul'da beş asırdan fazla bir zaman boyunca bıraktığı

eserler arasında tarihî İstanbul binalarının kitâbeleri de önemle yer alır. Bunların başında gelen tuğraların kitâbelerin üstüne yerleştirilmesi geleneğinin ne zaman başladığı bilinmemektedir. İstanbul'da kitâbe üstünde görülen en eski tuğra Sultan I. Mahmud'a ait olup Karaköy Yeraltı Camii'nin kapısı üstünde bulunmaktadır. Ancak kitâbe ve tuğraların birçoğu, 15 Haziran 1927'de yürürlüğe giren "Türkiye Cumhuriyeti Dâhilinde Bulunan Mebânî-i Resmiyye ve Milliyye Üzerindeki Tuğra ve Medhiyelerin Kaldırılması" hakkındaki 1057 sayılı kanun gereği sıvayla kapatılmış, büyük bir kısmı ise kazınarak veya kırılarak yok edilmiştir. Nitekim Sultan Ahmed Cevrî Kalfa Mektebi kitâbesi mektep müdürü tarafından kazıtılırken olaya şahit olan Muallim Cevdet İnançalp ve Necmeddin Okyay'ın müzeler müdürü Halil Ethem Eldem'i haberdar etmeleriyle durdurulmuş, kısmen bu değerli eserlerin kıyımının önüne geçilebilmiştir. Ancak bu arada, eskiden İnönü Stadı'nın yerinde bulunan Istabl-ı Âmire'nin Yesârîzâde Mustafa İzzet Efendi eliyle yazılmış büyük kitâbesi gibi değerli pek çok eser kırılarak yok edilmiştir. Buna karşılık, 1925'ten bu yana İstanbul Üniversitesi merkez binası olarak kullanılan Dâire-i Umûr-ı Askeriyye'nin 1927'de kapatılan kitâbeleri 1949'da Ahmet Süheyl Ünver'in telkiniyle devrin rektörü Sıddık Sami Onar tarafından açtırılmıştır. Fakat T.C. amblemi altında kalan Sultan Abdülaziz tuğrası hâlen kapalıdır. Galatasaray Lisesi üstündeki tarihî Adliye Kışlası kitâbesi de 1997'de lise müdürü Erdoğan Teziç'in çabalarıyla yerine konulmuştur.

İstanbul'da devrine göre hüsn-i hat değeri taşıyan kitâbe türü yazılar arasında, Yahyâ Sûfî'nin Fâtih Camii şadırvan avlusundaki pencere alınlıklarında yer alan ve kısmen zamanımıza gelen kûfî ve celî sülüs hatları ile Fâtiha ve Âyetü'l-kürsî'si ve oğlu Ali Mürid es-Sûfî'nin Fâtih Camii kitâbesinin önemli bir yeri vardır. Yine Ali Sûfî tarafından Topkapı Sarayı Bâb-ı Hümâyunu'na

üst tarafı müsennâ tarzda, alt kısmı da satır nizamına göre yazılmış celî sülüs kitâbe benzeri görülmemiş bir şaheser olarak zamanımıza erişmiştir.

Şeyh Hamdullah Efendi tarafından celî sülüs hatla yazıldığı bilinen Dâvud Paşa, Fîruz Ağa, Beyazıt Camii inşa kitâbeleri de İstanbul'da günümüze ulaşmış önemli hat sanatı örnekleridir. Süleymaniye'nin kubbe yazısının Ahmed Karahisârî'ye ait olduğu söylenirse de XIX. yüzyıl ortasında

caminin geçirdiği büyük tamirde kubbe ve diğer yazılar Abdülfettah Efendi tarafından yenilenmiştir. Ancak mihrap ve etrafındaki çini üstüne celî sülüsler ve caminin kitâbesi Karahisârî'nin talebesi Hasan Çelebi'ye aittir. Yine Mimar Sinan eseri olan Atik Vâlide Camii'ndeki çini üzerine celî sülüs yazılar da Hasan Üsküdârî'nindir. Tophane'deki Kılıç Ali Paşa Camii'nin hem iç hem dışındaki (kapı ve pencere üstü) celî sülüsler Demircikulu Yûsuf Efendi tarafından yazılmıştır. Ayrıca Karahisârî'nin Samatya'da Uşşâkī Dergâhı Çeşmesi üstündeki kendine has bir istifi zamanımıza gelmiştir. Karahisârî Dervişi olarak tanınan Derviş Mehmed'in yazdığı Büyükçekmece Köprüsü kitâbesi de celî sülüs yazının gelişmesini belgeleyen örneklerdendir. XVI. yüzyılın türbelerinde celî sülüsle çini üstüne kuşaklara sıkça rastlanırsa da hattatları belli değildir.

İstanbul'da kitâbe özelliğini taşıyan bazı önemli eserler şunlardır: Abdülfettah Efendi'nin Süleymaniye Camii dâhilî yazıları, Yıldız Hamidiye Camii yazıları (celî sülüs), Sirkeci Demirkapı Ertuğrul Çeşmesi, Taşkışla, Aksaray Vâlide Camii kitâbeleri, Beylerbeyi Sarayı içi (celî ta'lik) yazıları; Filibeli Ârif Efendi'nin Şehzade Camii kapı üstündeki celî sülüs yazısı; Alâeddin Bey'in Orhâniye Kışlası kitâbesi, Orhâniye Camii kuşağı, Sinan Paşa Camii iç pencereleri üstündeki celî sülüs esma-i hüsna yazıları; Ali Haydar Bey'in Dolmabahçe ve Ortaköy Büyük Mecidiye camileri, Selimiye Kışlası, Kasımpaşa Mevlevîhânesi, Kabataş Âbidesi (celî ta'lik) yazıları; Bursalı Hezarfen Mehmed Efendi'nin Üsküdar Yeni Vâlide Camii ve Türbesi'ndeki celî sülüs yazıları, Sultan Ahmed'deki III. Ahmed Çeşmesi kitâbesindeki celî ta'lik yazıları; Çarşambalı Ârif Bey'in Aksaray Vâlide Camii celî ta'lik kitâbesi; Durmuşzâde Ahmed Efendi'nin Üsküdar Yeni Vâlide Çeşmesi, Beyazıt-Süleymaniye yolu üzerindeki Kaptan İbrâhim Paşa Camii ve Sebili, Çarşıkapı'daki Çorlulu Ali Paşa Dârülhadisi, Fatih'teki Feyzullah Efendi Medresesi (Millet Kütüphanesi) kitâbeleri (celî ta'lik); Eğrikapılı Râsim Efendi'nin Nuruosmaniye Camii ve Sâliha Sultan Çeşmesi kitâbeleri; Hacı Nâzif Bey'in Orhâniye Kışlası, Yıldız Saat Kulesi kitâbeleri (celî ta'lik); Mustafa Halim Özyazıcı'nın Beyoğlu Ağa Camii kuşağı (tamir sırasında bozulmuştur), Sultan Selim, Azapkapı ve Kadırga Sokullu camilerinin kubbe yazıları (celî sülüs); Hamit Aytaç'ın Şişli Camii kapı ve pencere üstü yazıları, Hacı Küçük Camii (sonradan tamir edilirken bozuldu), Eyüp Sultan ve Molla Çelebi camileri kubbesi (celî sülüs); Mehmed Hâşim Efendi'nin Sultan II. Mahmud Türbesi'nin celî sülüs

kuşağı; Hatib Ömer Vasfi Efendi'nin Sultan Reşad Türbesi dış ve iç kuşak yazıları; Kısıklı Camii ve Çeşmesi yazıları (celî sülüs); İsmail Hakkı Altunbezer'in Edirnekapı Mihrimah Sultan, Lâleli, Üsküdar Selimiye ve Şemsipaşa camilerindeki kubbe yazıları (celî sülüs). Eski İsmâil Zühdü'nün Ahırkapı ve Narlıkapı kitâbeleri (celî sülüs); Yeni İsmâil Zühdü'nün Eyüp, Şah Sultan Türbesi yazıları (celî sülüs); Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin Kasımpaşa Câmi-i Kebîr, Bâbıâli Nallı Mescid, Hırka-i Şerif Camii (celî sülüs), Dolmabahçe Sarayı, Ortaköy Küçük Mecidiye, Mercan Âli Paşa, Kadıköy İskele, Hırka-i Şerif camileri ve Selimiye Kışlası (yan kapı) ve İstanbul Üniversitesi tak kapısının arka kitâbeleri (celî ta'lik); Kâmil Akdik'in Topkapı Sarayı içindeki iki koğuş kitâbesi (celî sülüs); Kâtibzâde Mehmed Refi' Efendi'nin Amcazâde Hüseyin Paşa Çeşmesi, Nuruosmaniye Medresesi kitâbesi (celî ta'lik); Kebecizâde Mehmed Vasfi'nin Lâleli Camii yazıları; Macit Ayral'ın Şişli Camii şadırvanıyla Levend Camii'nin bütün yazıları (celî sülüs); Mahmud Celâleddin'in Eyüp, Mihrişah Sultan Türbesi yazıları (celî sülüs); Muhsinzâde Abdullah Hamdi Bey'in Hacı Küçük Camii kitâbesi (celî sülüs); Mustafa Râkım'ın Fâtih Nakşidil Sultan Türbesi kuşağı, Fâtih Camii hazîre kapıları, çeşme, Nusretiye Camii kuşağı (celî sülüs); Üsküdar Miskinler Çeşmesi (celî ta'lik); Necmeddin Okyay'ın Çemberlitaş'taki Piyer Loti kitâbesi (celî ta'lik); Râsim Efendi'nin Altunîzâde Camii kitâbesi (celî ta'lik); Sâmi Efendi'nin Erenköy Zihni Paşa ve Galip Paşa camilerinin ve Kapalı Çarşı'nın kitâbeleri (celî ta'lik), Şehzade, Nallı Mescid, Atik Ali Paşa camilerinin kapı üstü âyetleri, Eminönü Yeni Vâlide Çeşme ve Sebili'nin kitâbesi (celî sülüs); Sultan Abdülmecid'in Dolmabahçe, Ortaköy'de Büyük Mecidiye ve Küçük Mecidiye, Hırka-i Şerif, Kılıç Ali Paşa camilerinde dâhilî yazılar; Sultan II. Mahmud'un Bahçekapı Hidayet Camii dâhilî yazıları (celî sülüs); Sultan III. Ahmed'in Üsküdar ve Sultan Ahmed'deki çeşmelerinin kitâbeleri (celî sülüs);

Mehmed Şefik Bey'in bugün İstanbul Üniversitesi merkez binası olan Dâire-i Umûr-ı Askeriyye, yanlarda ve arka yönde dört âyet, Sultan Abdülmecid'in türbesi dahilinde kuşak yazı (celî sülüs); Teknecizâde İbrâhim Efendi'nin Eminönü Yeni Vâlide Camii kapı üstleri ve hünkâr mahfili yolu (celî sülüs); Veliyyüddin Efendi'nin Hekimoğlu Ali Paşa Camii ve Sebili kitâbeleri (celî ta'lik); Yahyâ Fahreddin Efendi'nin Tophâne-i Âmire ve Vefa'daki Âtıf Efendi Kütüphanesi kitâbeleri (celî

sülüs); Yesârî Mehmed Esad Efendi'nin Topkapı Sarayı dâhilî kitâbeleri, Fâtih Türbesi, Aynalıkavak Sarayı iç ve dış kitâbeleri, Beylerbeyi Camii, Emirgân Camii ve Çeşmesi, Eyüp Mihrişah Sultan Türbesi kitâbeleri (celî ta'lik). Yesârîzâde Mustafa İzzet Efendi'nin İstanbul'da kitâbelerine en çok rastlanılan celî nesta'lik eserlerinden bazılarına Topkapı Sarayı dâhilî kitâbeleri, Bâbıâli, Alay Köşkü, Beyazıt Yangın Kulesi, Beylerbeyi Camii Muvakkithânesi; Nusretiye Sebili, Sünbül Efendi, Üsküdar Çiçekçi, Eminönü Arpacılar ve Hidayet camileri, Maltepe Kışlası kitâbe yazıları örnek verilebilir. Bunlardan başka Altunîzâde ve Cihangir camilerinde son devir üstatlarının hat sanatımız bakımından çok önemli levhaları bulunmaktadır.

Osmanlı devri İstanbul'unda bir kısmı hat sanatı bakımından ehemmiyet taşıyan kabir kitâbelerinin mükemmel örneklerine de 1960'lı yıllara kadar muhtelif kabristanlarda rastlamak mümkündü. Fakat bu yıllardan başlayarak yeni definlerle eski özelliklerini süratle kaybeden tarihî mezarlıklarda sanat değeri taşıyan kitâbeler çok azalmıştır. Ancak cami veya türbe hazîrelerinde sanat kıymeti taşıyan eski taşlar hâlâ görülmektedir. Celînin son tekâmülünü gösterdiği XIX. yüzyıldan itibaren yazılmış ve taşa dikkatle oyulmuş kitâbelerin bazıları şunlardır: Mustafa Râkım Efendi'nin Edirnekapı Mezarlığı'nda ağabeyi İsmâil Zühdü ve Eyüp Sultan Camii hazîresinde Çelebi Mustafa Reşid Efendi için yazdığı celî sülüs kitâbeler, Tophane'deki Kādirîhâne'de Kazasker Mustafa İzzet Efendi kabrine Muhsinzâde Abdullah Hamdi Bey tarafından yazılan celî sülüs kitâbe, Sâmi Efendi'nin Eyüp Sultan Camii hazîresindeki birkaç kitâbesi, Hulûsi Efendi'nin Ahmed Nazif Paşa kabrine yazdığı celî ta'lik, Hacı Nazif Bey'in Sâmi Efendi'nin kızı Saadet Hanım için yazdığı celî sülüs kitâbe, aynı hazîrede Yesârî ve oğlunun celî ta'lik kitâbeleri, Hacı Kâmil Efendi'nin Sâmi Efendi, Hatib Ömer Vasfi Efendi'nin de Fâtih türbedarı Ahmed Amiş Efendi için yazdıkları celî sülüs kitâbeler. İstanbul'a has kitâbe türlerinden biri de nişan taşlarıdır. 1950 yılına kadar mevcut olan, Okmeydanı'nda mesafe okçuluğunda başarılı kemankeşler için dikilen, üzerindeki tarih manzumeleri usta hattatlarca yazılan ve sonra dikkatle taşa geçirilen nişan taşları buranın 1950'den sonra gecekondulaşmasıyla yok edilmiştir. Ayrıca tüfek atışında dikilen ve celî nesta'lik hattıyla Yesârî yahut Yesârîzâde tarafından yazılan nişan taşlarından Ihlamur sırtlarında ve Teşvikiye Camii avlusunda numunelik birkaç adet kalmıştır.

İstanbul, XV. yüzyılın sonlarından itibaren İslâm dünyasında hat sanatının öğretim ve eğitim merkezi haline gelmiştir. Günümüzde de tarihten gelen bu vasfını korumaktadır. Bunun dışında Enderun ve Galatasaray mekteplerinde üstat hattatlar yetişmiştir. Vakfiyelerinde yazı öğretimi şartı bulunan Nuruosmaniye, Kara Mustafa Paşa gibi bazı İstanbul medreselerinden de sonraları buralarda hocalık eden genç hattatlar yetişmiştir. İstanbul'da hüsn-i hat ve buna bağlı kitap sanatlarının bir nizam çerçevesinde öğretilmesini sağlamak üzere, Mustafa Hayri Efendi'nin Evkaf nâzırı olduğu sırada Bâbıâli'de Tersane emini Yûsuf Ağa'nın vaktiyle yaptırdığı tarihî sıbyan mektebinde 6 Receb 1332'de (31 Mayıs 1914) Medresetü'l-hattâtîn isimli bir öğretim müessesesi açılmış, bu medrese özellikle Cumhuriyet devrinin bu sanatta yüz akı olan genç sanatkârlarına yetişme imkânı sağlamış, mükemmel eserler verilmesine zemin oluşturmuştur. 3 Mart 1924'te yürürlüğe giren Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu gereği kapatılan Medresetü'l-hattâtîn sekiz ay sonra Hattat Mektebi adıyla tekrar açılmış, 1928'de yeni harflerin kabulüyle kapatılmış, hat öğretimi yapılmamak kaydıyla 1929'da Şark Tezyînî Sanatlar Mektebi adıyla yeniden faaliyete geçmiştir. Nihayet 1936'da Devlet Güzel Sanatlar Akademisi'ne Türk Tezyînî Sanatlar Şubesi olarak bağlanan bu bölüm, arada kesintilere uğramakla beraber hâlen Mimar Sinan Üniversitesi'nin Güzel Sanatlar Fakültesi'nde Geleneksel Türk El Sanatları Bölümü olarak devam etmektedir. İstanbul'da aralarında hüsn-i hattın da bulunduğu tezhip, minyatür, ebrû gibi sanatların 1984'ten beri öğretildiği ikinci resmî kurum da Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Geleneksel Türk Sanatları Bölümü'dür.

İstanbul, hat sanatına ve bilhassa hattatlara dair kıymetli kitapların kaleme alındığı bir şehir olarak da ehemmiyet arzeder. Bu konuda yazılmış ilk eser olan Menâkıb-ı Hünerverân (995/1587) Gelibolulu Âlî Mustafa Efendi'nindir (İstanbul 1926). Daha sonra Nefeszâde İbrâhim Efendi'nin Gülzâr-ı Savâb'ı (İstanbul 1938), Suyolcuzâde Mehmed Necib Efendi'nin Devhatü'l-küttâb'ı (1150/1737; İstanbul 1942), Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi'nin Tuhfe-i Hattâtîn'i (1184/1770; İstanbul 1928) gelir. Ancak kapsam itibariyle aralarında en mühimi Tuhfe-i Hattâtîn olan bu kıymetli kaynaklar Osmanlı devrinde yazma eser olarak kütüphane raflarında kalmış, bu konuda bir kitabın İstanbul'da basılıp neşredilme

önceliği, İranlı Habib Efendi tarafından yazılmış ve geniş bir bölümü Tuhfe’den aktarılmış bulunan Hat ve Hattâtân’a nasip olmuştur (İstanbul 1305). Aynı konunun tamamlayıcısı olan İbnülemin Mahmud Kemal’in yazdığı Son Hattatlar da 1955’te yine İstanbul’da neşredilmiştir. Son yıllarda hat sanatına karşı

ilginin artması neticesi bu konulardaki neşriyat da çoğalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1943-45, I-II, tür.yer.; Musahibzâde Celâl, Eski İstanbul Yaşayışı, İstanbul 1946, tür.yer.; Abdülaziz Bey, Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri (Kazım Arısan - Duygu Arısan Günay), İstanbul 1995, I, 55-93; Günay Kut - Hatice Aynur, "İstanbul'un Mimârî Yapılarından Kitâbe Örnekleri", Prof. Dr. Nihad M. Çetin'e Armağan, İstanbul 1999, s. 63-96; Muhittin Serin, Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar, İstanbul 1999, s. 276; M. Uğur Derman, "Mezar Kitâbelerinde Yazı Sanatımız", TTOK Belleteni, sy. 49 (1975), s. 36-47; a.mlf., "Cumhuriyet Devrindeki Türk Hat Sanatı", Yeni Türkiye, IV/23-24, Ankara 1998, s. 3173-3176; Semavi Eyice, "İstanbul [Tarihi Eserler]", İA, V/2, s. 1214/44-157.

M. Uğur Derman

Mûsiki.

Osmanlı dönemi mûsikisi kısaca, "devletin sınırları içerisinde özellikle Türkçe'nin kullanıldığı yerleşim merkezlerinde müslüman halk arasında hâkim mûsiki" olarak tarif edilebilir. Bilhassa İstanbul, Edirne, İzmir ve Selânik ile XVIII. yüzyılın sonlarına kadar Güneydoğu Anadolu'daki belli başlı şehirlerde şekillenen bu mûsiki ilk hüviyetiyle XV-XVI. yüzyıllarda ortaya çıkmaya başlamış ve günümüze kadar gelişerek varlığını sürdürmüştür. Bu bölgelerde daha önce mevcut Türk mûsikisiyle merkezi önceleri Herat, ardından Tebriz olan İran mûsikisi arasında büyük bir benzerlik dikkati çekmektedir. Ancak müzik notasyonu ve uygulamaya bağlı teoriler sebebiyle Osmanlı dönemi mûsikisiyle Batı Asya "makam müzikleri" arasında oldukça fark vardır.

IX. yüzyıldan itibaren dünyanın belli başlı kültür ve sanat merkezlerinden

biri olduğu için çeşitli mûsiki hareketlerinin görüldüğü İstanbul, Fâtih Sultan Mehmed tarafından fethedilip Osmanlı Devleti'nin başşehri olunca bu özelliğini geliştirerek sürdürmeye devam etti. Fetihten sonra yeniden inşa edilen şehir Ortadoğu'nun yeni mûsiki merkezi oldu. Ayrıca Anadolu'nun çeşitli yörelerine ait mûsiki gelenekleri göçlerle İstanbul'a ulaşarak burada da kimliğini sürdürme imkânı buldu. Ancak bir merkez olarak İstanbul'a asıl hüviyetini veren mûsiki makam mûsikisi olmuştur. Kökleri eskiye dayanan, Ortadoğu ve Yakındoğu ile Balkanlar'da yayılan bu mûsikinin gelişmiş sentezi burada gerçekleşti. İstanbul merkezli klasik mûsiki zamanla kurumlaştı ve hayatiyetini bu disiplin içinde devam ettirdi.

İstanbul merkezli mûsiki, tarihî seyri içinde şu dönemlere ayrılarak incelenebilir: 1. Kuruluş Dönemi (1580-1700). Bu dönemden önce bir hazırlık devresinden kısaca söz etmek gerekir. X-XVII. yüzyıllarda Balasagun, Fârâb, Kâşgar, Gazne, Belh, Herat, Urmiye, Merâga, Bağdat, Konya, Bursa, Edirne ve İstanbul gibi başşehirler, çoğu sanatkâr olan hükümdarların saraylarında topladıkları üstatlar sayesinde bir sanat ocağı niteliğini kazanmıştı. XV. yüzyılda Osmanlı sultanları II. Murad, II. Mehmed ile oğlu II. Bayezid'in güzel sanatlar ve özellikle mûsiki konusundaki koruyucu tutumları daha sonraki dönemlerin hükümdarları tarafından da devam ettirildi. Yavuz Sultan Selim'in İran seferi dönüşü Tebriz'den getirerek Enderun'a aldığı mûsikişinaslar devrin mûsiki çalışmalarına ciddi katkıda bulundular. Ayrıca Şehzade Korkut, Nefîrî Behram Ağa, Hasan Can Çelebi ve Emîr-i Hac gibi isimler, III. Murad dönemine kadar geçen zamana damgasını vurmuş başlıca mûsikişinaslardandır. II. Murad'dan sonra Türk klasik mûsikisi için ikinci parlak dönem olarak nitelendirilebilecek olan devre IV. Murad ve IV. Mehmed'in saltanat yıllarını içine alır. Bu döneme, Osmanlı mûsikisinin kendine has sosyal yapısının ortaya çıktığı devir denilebilir. Aynı zamanda bir bestekâr olan IV. Murad Benli Hasan Ağa, Çengî Yûsuf Dede, Derviş Ömer Efendi, Âmâ Kadri, Koca Osman gibi bestekârlara sarayını açmasının yanı sıra başta Şeştârî Murad Ağa olmak üzere birçok Âzerî mûsikişinası Revan ve Bağdat seferleri dönüşü İstanbul'a getirmiştir. Hâfız Post, Vehbî Osman Çelebi, Taşçızâde Receb Çelebi, Yahyâ Nazîm Çelebi, Sütçüzâde Îsâ, Ali Ufkî Bey ise IV. Mehmed'in hazırladığı sanat ortamında yetişen önemli şahsiyetlerden bazılarıdır. O sıralarda rağbet bulan Mevlevîlik de Konya'dan başşehre yönelmiş, böylece İstanbul'daki yüksek kültür ve sanat

ortamı çerçevesinde çok etkili olan tasavvuf mûsikisi çalışmaları başlamıştır.

2. İlk Klasik Dönem (1700-1780). Osmanlı devri mûsikisinin bütün tarihi içerisinde en fazla değişim ve ilerlemenin, özellikle bestekârlık alanında bir zenginliğin yaşandığı zaman dilimidir. Mûsiki sanatı, III. Ahmed'in saltanatının ikinci yarısında Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'nın sadrazam oluşuyla başlayan Lâle Devri ile onu takip eden I. Mahmud, I. Abdülhamid dönemlerinde bilhassa saray ve çevresinde himaye görmüş, bu imkânlar III. Selim devrinde de devam etmiştir. Dönemin başlarında bestelediği tekbirle meşhur olan, nevâ makamında kârı, segâh Mevlevî âyini ve rast makamında na'tını da içine alan pek çok eseriyle Mustafa Itrî; Diyarbekirli Seyyid Nûh; Türk mûsikisi tarihinde en çok dinî eser besteleyen Ali Şîruganî; bestelediği mi'râciyye, dört Mevlevî âyini ve icat ettiği nota sistemiyle tanınan Galata Mevlevîhânesi şeyhlerinden Kutbünnâyî Osman Dede; peşrev besteciliğinde çığır açmış, bir nota yazım sistemi geliştirmiş ve kaleme aldığı edvârla devrin nazarî çalışmalarına büyük katkıda bulunmuş tanbûrî Kantemiroğlu (Prens Dimitrius Cantemir) dönemin en etkili mûsikişinasları arasında yer alır. Ayrıca Lâle Devri atmosferi içinde sarayda yetişen pek çok mûsikişinas arasında Enfî Hasan Ağa, Kara İsmâil Ağa, İbrâhim Ağa, Ebûbekir Ağa, Mustafa Çavuş, Tab'î Mustafa, kısaca Atrabü'l-âsâr diye bilinen mûsikişinaslar sözlüğünün yazarı Şeyhülislâm Ebûishakzâde Esad Efendi'den özellikle söz edilmelidir. Diğer taraftan gayri müslim mûsikişinaslardan bestekâr tanbûrî Haham Musi (Muşe Faro),

kemânî Corci ve Zaharya Efendi ile tanbûrî Harutin İstanbul merkezli mûsiki hayatında yer alan sanatkârlardandır.

3. İkinci Klasik Dönem (1780-1876). Döneme, önemli bir bestekâr oluşunun yanı sıra mûsikişinasları himaye etmesiyle tanınan III. Selim damgasını vurmuştur. Bu zaman dilimi, Osmanlı mûsiki tarihinin önemli bir dönemi olmasının yanında aynı zamanda bir ekol olmuş ve bu ekol, sadece hükümdarın saltanat yıllarından ibaret kalmayıp ondan sonraki yıllarda ortaya çıkacak olan birtakım yeniliklerin de zeminini hazırlamıştır. Moldovyalı kemânî Miron ile İlya, Küçük Mehmed Ağa, bugünkü klasik tanbur icra tarzının mûcidi ve aynı zamanda hem saz hem ses mûsikisinde önemli bir besteci olan İzak Fresco, Sâdık Ağa, musâhib tanbûrî Nûman

Ağa ve oğlu Zeki Mehmed Ağa, Hacı Sâdullah Ağa, Şâkir Ağa, genç İsmâil (Dede) gibi mûsikişinaslar, III. Selim'in çevresinde şekillenen mûsiki anlayışının en önemli simalarıydı. Aralarında Abdurrahim Şeydâ Dede, Abdülbâki Nâsır Dede ve Abdürrahim Künhî Dede gibi bestekârların yer aldığı Mevlevî mûsikişinasları da sarayın özel ilgisine mazhar oldu. Abdülbâki Nâsır Dede yazdığı mûsiki nazariyatı eserleri ve ortaya koyduğu nota sistemiyle, Hamparsum Limonciyan da Cumhuriyet devrine kadar kullanılan ve kendi adıyla anılan yeni bir nota sistemiyle uzun süreden beri eksikliği görülen mûsiki müellifliğinin başarılı örneklerini verdiler. III. Selim devrinin sona ermesinin ardından Hamâmîzâde İsmâil Dede'nin mûsiki dönemi başlar ve II. Mahmud devrinde zirveye ulaşır. Bir Mevlevî dervişi olan İsmâil Dede hemen her formda eser bestelemiş ve dönem boyunca standart duruma gelecek olan beste formlarını düzenlemiştir. Ancak Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması, Tanzimat reformları ve genel olarak devletin askerî ve ekonomik bakımdan zayıflaması neticesinde Osmanlı toplumundaki değişiklikler mûsikinin gelişmesini engellemişse de klasik üslûp İsmâil Dede, Şâkir Ağa, Zeki Mehmed Ağa, Dellâlzâde İsmâil, Kazasker Mustafa İzzet, Tanbûrî Büyük Osman Bey, Yûsuf Paşa ve Zekâi Dede gibi mûsikişinaslarla son örneklerini vermiştir.

4. Düşüş ve Koruma Dönemi (1876-XX. yüzyılın sonları). Bu devir çocukluğunda Batı müziğiyle ilgilenmeye başlamış, gençliğinde keman ve piyano dersleri almış olan II. Abdülhamid'in hükümdarlığı ile başlar. Tanzimat tecrübesi sonunda hemen her alanda görülen Batılılaşma çabaları mûsikide de belirgin hale gelmiş, Batı müziği ve enstrümanlarına karşı artan ilgi aynı zamanda bir statü göstergesi kabul edilmiştir. Bu dönemde padişahın Türk mûsikisiyle yeterince ilgilenmemesi önemli ölçüde bir gerilemenin başlamasına sebep olmuştur. Bundan böyle kâr, murabba, semâi gibi büyük formlara ve büyük usullerle bestelenen eserlere daha az rastlanacak, şarkı formu Hacı Ârif Bey'le sözlü mûsiki besteciliğinin ana unsuru haline gelecektir. Romantik mûsiki atmosferinde melankolik lirizmin zirvesindeki şarkıların bestekârı Hacı Ârif Bey'den sonra saray çevresinde artık şarkının yanı sıra Batı müziğinin çeşitli formlarının hâkimiyeti dikkati çekmektedir. Bu dönemde, aksak ve aksak semâi usullerinin ikiye katlanmış ağır formlarının kullanılmasıyla daha ciddi şarkı tarzlarının gelişmesinden başka bir ilerlemenin kaydedilmediği söylenebilir. Hacı Ârif Bey'i Sermüezzin Rifat Bey, Şevki Bey, Asdik Ağa (Asadur

Hamamciyan), Rahmi Bey ile Lemi Atlı, Zeki Ârif Ataergin, Mehmet Fehmi Tokay ve Suphi Ziya Özbekkan gibi romantikler takip etmiştir. Bu arada Rum ve Ermeniler'in sahip oldukları gazinolarda saray mûsikisiyle popüler müziğin yeni birleşiminin ortaya çıkıp rağbet görmesi bazı seçkin mûsikişinasları da etkilemiştir. XX. yüzyılın

başlarında sanat mûsikisi ve sıradan müzikteki popüler eğilimle daha klasik ekol arasında bir ayrışma görülmektedir. Ayrıca Şevki Bey gibi şarkı bestekârları, önceleri sarayda mûsiki icra ederken daha sonra klasik müzisyenlerin de icra alanı haline gelen gazinolar için şarkı repertuvarına katkıda bulunmuşlardır. XX. yüzyılın başında Zeki Ârif Ataergin, Lemi Atlı ve Suphi Ziya Özbekkan gibi romantikler özellikle ağır usulde şarkı tarzını geliştirdiler. Sadettin Kaynak ise devrin sözlü müzik besteciliğinde geliştirdiği yepyeni bir tarzla âdeta devrim yaptı. Tabiat tasvirlerinden hamâsî destanlara, lirik fantezilerden halk türkülerine, ilâhilerden revü müziklerine kadar birçok eser besteledi. İçinde resitatiflerin de yer aldığı uzun soluklu kompozisyonlarıyla Sadettin Kaynak romantizmden çağdaş realizme geçişi sağlayan büyük bir bestekârdır. Dönemin Mevlevî bestekârları arasında Rauf Yektâ Bey, Ahmet Avni Konuk ve Ahmet Irsoy da özellikle zikredilmelidir. Ayrıca klasik tanbur tavrını temelinden değiştirerek daha canlı ve hareketli bir üslûpla tanbûrîye virtüozluk yolunu açan, beste değerindeki taksimleriyle bu forma âdeta yeni bir kimlik kazandıran Tanbûrî Cemil Bey, Türk saz mûsikisinde yeni bir çağ başlattı. Türk mûsikisine modern peşrev denilebilecek methal formunu kazandıran Refik Fersan ile Ûdî Nevres Bey, Mesut Cemil Tel ve Şerif Muhittin Targan, Tanbûrî Cemil'in açtığı yolu devam ettirdiler.

Mevlevî Mûsikisi. Mevlevîlik, ciddi mûsiki eğitimi veren dergâhlarıyla Osmanlı devrinde mûsikinin gelişmesinde çok önemli bir ocak görevi yapmış, değişik kültür coğrafyalarında faaliyet gösteren mevlevîhâneler bu mûsikinin yayılmasında önemli roller üstlenmişlerdir. Tarikat Manisa, Karahisar, Gelibolu, Bursa ve Edirne'deki büyük merkezlerin yanında Osmanlı Devleti'nin yeni başşehri İstanbul'da ilk tekkesini 1491'de Kulekapısı Mevlevîhânesi (Galata) ismiyle açmıştır. İkinci büyük tekke ise ancak 1597'de Yenikapı'da kurulabilmiş, bunu XVII. yüzyılın başlarında Kasımpaşa ve Beşiktaş, XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Üsküdar Mevlevîhânesi takip etmiştir. XVII. yüzyıldan itibaren başşehirdeki

Mevlevî çevreleri Osmanlı yönetici sınıfıyla çok yakın münasebetler kurmuşlar ve neticede bu tarikat içindeki en serbest ve yenilikçi entelektüel akımın temsilcisi olmaya başlamışlardır. Diğer taraftan mensupları arasında padişah, vezir, şeyhülislâm ve paşaların da bulunuşu Mevlevîliğe bir tür resmî kimlik kazandırmıştır. Ayrıca İstanbul'daki şeyh aileleri özellikle edebiyat, mûsiki ve hat gibi sanatlarla uğraşan sanatkârlara destek olmuşlardır; daha sonraki dönemlerde mevlevîhâneler aynı zamanda birer müzik konservatuvarı ve çeşitli sanatların icra edildiği sanat merkezleri haline gelmiştir. Kûçek Derviş Mustafa Dede, Mustafa Itrî, Nâyî Osman Dede, Ali Nutkî Dede, III. Selim, Abdürrahim Künhî Dede, Hüseyin Fahreddin Dede, Neyzen Yûsuf Paşa gibi bestekârlar Mevlevî sanat anlayışının mûsikideki önde gelen isimlerindendir. Bestelediği âyinlerle aynı zamanda Mevlevî mûsiki geleneğinin zirvesi kabul edilen Hamâmîzâde İsmâil Dede, Mevlevî mûsikisinin yanı sıra dinî ve din dışı mûsikinin gelişmesinde de önemli katkıda bulunmuştur.

Mevlevîler'in mûsikiye hizmetleri, diğer sosyal grupların XIX. yüzyılda ekonomik imkânların azalmasıyla birlikte bu fonksiyonlarını yerine getirememeleri neticesinde uzun süre önemli bir yer işgal etmiştir. Bu devrede İsmâil Dede, öğrencisi Zekâi Dede ve onun oğlu Ahmet Irsoy, Hüseyin Fahreddin Dede, Aziz Dede ve neyzen Mehmed Emin Dede gibi Mevlevî mûsikişinasları mûsiki eğitiminin önde gelen isimleri olmuştur. Modern Türk müzikolojisi, aslında Yenikapı Mevlevîhânesi neyzenlerinden Cemal Efendi ile Aziz Dede'nin öğrencilerinden olan Rauf Yektâ Bey'in eseridir. Rauf Yektâ Bey, Türk mûsikisi tarihinin çeşitli dönemleriyle teorik meseleleri ele aldığı incelemeleri, derlemeleri, birçok mûsikişinasın biyografisini yazdığı kitap ve makaleleriyle ilk Türk mûsiki araştırmacısı olarak bu sahanın temelini atmıştır. Türk mûsikisi araştırmacılığının bu dönemdeki diğer önemli isimleri olan Mehmet Suphi Ezgi, Hüseyin Sadeddin Arel ve Abdülkadir Töre ise asıl önemli ürünlerini Cumhuriyet döneminde ortaya koyacaklardır.

Dinî Mûsiki. Osmanlı döneminde özellikle cami ve tekke çevresinde yaşanan dinî hayat geniş bir mûsiki alanı meydana getirmiştir. “Camilerde yapılan toplu ibadet esnasında ortaya çıkan ses mûsikisi olarak” ifade edilen cami mûsikisiyle tasavvufî düşünce çerçevesinde yapılan tarikat zikirleri esnasında okunan dinî bestelerin bütününü ifade eden tekke mûsikisinin

ortak birçok vasfı olmakla beraber her iki türün beste şekilleri ve üslûpları arasında farklılıklar da mevcuttur (bk. DİNÎ MÛSİKİ). Cami mûsikisinin daha çok zâhidâne bir üslûp arzetmesine karşılık tekke mûsikisinde tasavvufî lirizm hâkimdir. Tarikatların kendilerine mahsus âyin ve zikir usulleri olduğu için mûsiki üslûpları ve icra şekilleri de farklıydı. Ancak Celvetî, Kādirî, Rifâî, Gülşenî, Halvetî, Mevlevî vb. tekkelerinin değişik tavır, icra ve besteleri yanında tekke mûsikisinde birçok ortak yön vardır. Tekkeler ve camiler, Osmanlı coğrafyasında İstanbul merkezli bir mûsiki anlayışının gelişmesine imkân hazırlamıştır. Ayrıca tekkelerde din dışı mûsiki üzerinde de çalışıldığından buralar, İstanbul'un mûsiki üstatlarıyla mûsiki heveslilerini bir araya getirerek mûsiki bilgilerinin genç kuşaklara aktarımının sağlandığı sanat mahfilleri özelliği taşımaktaydı. Nitekim Osmanlı dönemi mûsikişinaslarının büyük çoğunluğu bu tekkelerde yetişmiştir. Ayrıca birçok gayri müslim mûsikişinasın tekkelere devam ederek kendilerini yetiştirmeleri dikkat çekicidir.

Günümüze ulaşan dinî mûsiki repertuvarı, Hatîb Zâkirî Hasan Efendi ile (ö. 1032/1623) başlayan ve 1925'te tekkelerin kapatılmasına kadar geçen süre içerisinde bestelenen eserlerin sadece tesbit edilebilenlerinden ibarettir. XVII. yüzyılda kendine has bir tavır ve repertuvar geliştirmeye başlayan dinî mûsiki bu gelişmesini XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam ettirdi. XIX. yüzyılda özellikle tekke mûsikisinde bir duraklama gözlenir. Mi'râciyye, mevlid, durak, mersiye ve tevşih gibi büyük formlara rağbetin gittikçe azalarak bunların yerine basit eserlerin yayılması mûsiki zevkinde bir düşüşü gösterir. Tekkelerin kapatılması bu alandaki beste çalışmalarının sonu olmuş, daha sonraki dönemde de mevcut repertuvarın büyük bir kısmı yok olmaya yüz tutmuştur; ancak XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bazı gayretli kişiler bunları nota ile tesbit ettiği gibi bazı bestekârlar az da olsa yeni dinî besteler yapmaya devam etmişlerdir. Osmanlı döneminde hem kendi tekkelerinde ve camilerde okunmak üzere ürettikleri mûsiki, hem de şehirli nüfus içinde dinî ve din dışı mûsikinin çeşitli formlarının gelişip

yaygınlaşması açısından Sünnî tarikatların faaliyetleri önem taşır. Bunun yanında tekke mûsikisine Bektaşîliğin nisbî bir katkısından söz edilebilir. Osmanlı döneminde dinî mûsiki en gelişmiş şekline İstanbul'da ulaşmış ve buradan bütün ülkeye yayılmıştır.

Mehter Mûsikisi ve Mehterhâne. Mehter teşkilâtının geçmişi Türkler'de çok eskilere dayanırsa da Osmanlılar'da Anadolu Selçuklu Sultanı II. Gıyâseddin Mesud'un Osman Bey'e hâkimiyet sembolü olarak tabl ve alem göndermesiyle başlar. Mehter mûsikisine ait ilk örnekler "nevbet vurma" denilen özel icra ile ortaya çıkmıştır. Savaşlarda çalınan mehter havalarının şehrin günlük hayatındaki karşılığı olarak namaz vakitleriyle önemli resmî törenlerde vurulduğu bilinen nevbet geleneği Selçuklu Devleti'nin kuruluşu ile başlamış, Anadolu Selçukluları'nda devam etmiş ve Osmanlı Devleti içinde gelişerek yüzyıllarca yaşamıştır. Mehter mûsikisi ve buna bağlı olarak Mehterhâne İstanbul hayatının önemli bir parçasıdır.

Mehter takımı, sefer zamanları hariç Topkapı Sarayı'nın Demirkapı tarafında ikindi vakti nevbet vururdu. Kırk kişilik kadrosu bulunan Yedikule'deki mehter takımı ise üç fasıl nevbet vurarak halka askerî mûsiki dinletirdi. Ayrıca Eyüp, Kasımpaşa, Galata, Tophane, Beşiktaş, Rumelihisarı, Yeniköy, Rumeli Yenihisarı, Kavak Yenihisarı, Beykoz, Anadoluhisarı, Üsküdar ve Kızkulesi'nde de mehter takımları olup bunlar yatsı ve seher vakitleri arasında nevbet vururlardı. Bu uygulamayı, aslında bir oda mûsikisi hüviyetinde olan Türk mûsikisinin açık hava konserleri denebilecek bir özellik kazanması şeklinde değerlendirmek mümkündür.

Padişahın dışında sadrazam, kaptan-ı deryâ, vezirler, beylerbeyi, sancak beyi ve yeniçeri ağasının da mehter takımları vardı. Mehter takımlarının repertuvarı içinde başta peşrev ve semâiler olmak üzere fasıl mûsikisi eserleri, türküler ve oyun havaları da yer almaktaydı. Özellikle XVI-XVIII. yüzyıllarda yetişen besteci ve icracıları eliyle zirveye ulaşan mehter mûsikisi savaşlar, resmî elçi veya heyetlere eşlik eden gösterişli tören takımları münasebetiyle Avrupa'da da tanınmış, önce ordu birliklerini, ardından bestecileri etkileyerek 1720-1770 yılları arasında Avrupa'da yeni askerî müzik tarzlarının gelişmesine vesile olmuştur.

Eğlence Mûsikisi. İstanbul'da özellikle XVI. yüzyıldan itibaren canlanan bir eğlence mûsikisinden söz etmek mümkündür. Müslüman-Türk tebaa ile birlikte Rum, Ermeni, yahudi ve Cenevizliler'in yaşadığı şehirde her kesimin kendine ait bayramları, törenleri ve eğlenceleri, bunlarda icra ettikleri mûsikileri olmuştur. Bu bakımdan XVI. yüzyıl İstanbul'unda pek

çok gezici profesyonel çalgı takımı bulunmaktaydı. Saray çevresindeki düğün ve sünnet törenleri, zafer şenlikleri, fetihler, paşazadelerin ve şehzadelerin doğumları önemli eğlence vesileleriydi. Saray içinde olduğu gibi büyük meydanlarda halka açık olarak yapılan bu kutlamalarda raks ve mûsiki eğlencenin ayrılmaz parçaları olmuştur. Ancak son dönemlerde bunların yerini, özellikle ramazan gecelerinde Şehzadebaşı'ndaki tiyatro ve kahvehanelerde görülen mûsiki icraları almıştır.

Osmanlılar'da her kesim tarafından sevilerek izlenen gölge oyunu Karagöz eğlence mûsikisinin önemli bir unsurudur. Fasıl mûsikisinin seçkin örneklerinden halk mûsikisine kadar geniş bir repertuvarı vardı. Diğer taraftan özel meşkhânelerde, konak ve köşklerde, evlerdeki özel mûsiki meclislerinde mûsiki öğretilir ve icra edilirdi. Özellikle XIX. yüzyıldan itibaren kahvehaneler, çalgılı eğlence yerleriyle semâi kahveleri, içerisinde koşma, mâni, destan ve İstanbul'a ait anonim nitelikli şarkı ve türkülerin söylendiği halk mûsikisinin yaşatıldığı mekânlar olarak dikkat çeker. Kahvehanelerde ayrıca repertuvarının çoğu Ali Ufkî Bey'in Mecmûa-i Sâz ü Söz'ünden derlenmiş Bektaşî nefesleri de çalınıp söylenirdi. 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla nefes repertuvarının bir kısmı, semâi kahvelerinde divan ve nazîre olarak bilinen popüler şehirli saz şairlerinin eserleriyle birleştirilerek devam ettirilmiştir.

Mûsikiyle uğraşan sanatkârlar bir esnaf loncasına bağlı olarak bu lonca vasıtasıyla iş bulup geçimlerini sağlarlardı. Bu esnaf sanatkârlar daha çok semâi kahveleriyle çalgılı kahvehanelerde, mesirelerle, düğün ve eğlencelerde mûsiki icra ederlerdi. Ayrıca hânende ve sâzendelerle birlikte dansçıların da yer aldığı köçek, tavşan ve çengî grupları mevcuttu. Kukla, orta oyunu gibi İstanbul hayatında ayrı bir yeri olan geleneksel sanatlarda da mûsikinin önemli bir yeri olmuştur.

İstanbul türküleri İstanbul mûsikisi repertuvarının özel ezgileridir. Eski İstanbul yaşayışının çeşitli yönlerini dile getiren bu eserler, köçekçe ve Rumeli türküleri gibi fasıl mûsikisinin makam seyirleri içinde bestelenmiş, yeni bir çeşni olarak sonradan fasıl repertuvarına alınmıştır. Bu eserler her ne kadar kâr, murabba, semâi gibi klasik formlara göre hafif bir üslûbu temsil ediyorsa da gördüğü rağbet sebebiyle ünlü mûsikişinaslar bile bu tarz besteler yapmışlardır. Meselâ Hamâmîzâde İsmâil Dede'nin hafif şarkı,

köçekçe ve Rumeli havaları, Mustafa Itrî'nin de günümüze ulaşmayan hafif şarkı ve türküler bestelediği bilinmektedir. Bu türün en çarpıcı örneklerini ise Tanbûrî Mustafa Çavuş vermiştir.

XIX. Yüzyıldaki Değişiklikler. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması, Osmanlı Devleti ve onun başşehrindeki mûsiki hayatında meydana gelecek değişikliklerin başlangıcıdır. Mehterhâne, Muzıka-i Hümâyun ile değiştirilmek suretiyle ortadan kaldırılmış, bu arada kahvehanelerdeki mûsiki icraatında Bektaşî unsuru yavaş yavaş azalmaya başlamıştır. II. Mahmud ve Sultan Abdülaziz'in Türk mûsikisini desteklemeye devam etmelerine rağmen Abdülmecid tercihini Batı müziği yönünde kullandı. Saraydaki mûsiki çalışmaları Muzıka-i Hümâyun'un kurulmasıyla bürokratik olarak yeniden düzenlendi. II. Abdülhamid'in 1876'da tahta çıkmasıyla sarayın Türk mûsikisinden desteğini tamamen çektiği söylenebilir.

XIX. yüzyılın son çeyreğinde mûsiki üstatları artık daha çok saray dışındaki çevrelerde, yalılarda, konaklarda, özel meşkhânelerde toplanmaya başladılar. Mûsiki eğitimi ise meşk gruplarında ve usta bir mûsikişinasın evinde vermiş olduğu özel dersler halinde devam etmiş, klasik repertuvar Hamparsum veya Batı notasyonu ile korunmaya çalışılmıştır. XX. yüzyılın başlarında mûsiki eğitimi ve eserlerin korunması yolundaki bu gayretler, birtakım özel mûsiki okulları ve derneklerinin yanında 1916'da Dârülelhan'ın açılması ile devam etti. Bir süre faaliyet gösterdikten sonra I. Dünya Savaşı'nın ardından kapanan kurum 1923'te tekrar açılmış, ancak 1926 yılında Türk mûsikisi öğretimi kaldırılmıştır. Daha sonra İstanbul Konservatuvarı adı altında şehremânetine bağlı olarak faaliyetini sürdüren kurum 1944'te İstanbul Belediye Konservatuvarı adını almıştır. 1986 yılından itibaren de İstanbul Üniversitesi Devlet Konservatuvarı adıyla farklı bir statüde mûsiki eğitimi ve öğretimine devam etmektedir. Ayrıca Türk Mûsikisi Devlet Konservatuvarı 1975 yılından beri İstanbul'da faaliyetini sürdürmektedir.

Loncaların genel olarak rağbet görmemesi sebebiyle 1857'de çengîdansçıların

yasaklanması şehirlerdeki mûsikili eğlencelerde bir boşluk meydana getirmiştir. Bu arada orta oyununun doğması ve yaygınlık kazanması çengîlerin korunmasına yol açmış, ancak XIX. yüzyılın ikinci yarısında orta oyunu giderek Avrupalı vodvile benzemiş ve sonunda kanto denilen üslûpsuz ve hafif tarzın yaygınlaşmasına yol açmıştır. Aynı zamanda şehir civarında yaşayan çingeneler, doğan boşluğu çiftetelli ve karşılama danslarıyla doldurmuşlardır.

XIX. yüzyılın sonlarında İstanbul'da Avrupaî görünümlü yeni tip gazinolarda icra edilen, klasik fasıldan tamamen farklı yeni bir fasıl anlayışı gözlenmektedir. Bu fasıllarda peşrevi beste ve semâiler yerine ağır aksak veya ağır aksak semâi usullerinde bir veya iki şarkı takip eder; faslın geri kalan kısmını ise aralarda vokal veya enstrümantal taksimlerle bölünen, giderek artan ritimli ve tempolu şarkılar oluştururdu. Zamanla klasik fasılla ilişkinin azalması sonucu bu yeni fasıl klasik tarz olarak algılanmaya başlanmıştır.

Düzenli programlarına 1927 yılında başlayan İstanbul Radyosu bünyesinde yapılan mûsiki yayınlarının da son devrin Türk mûsikisi hayatında önemli bir yeri vardır. Radyo, bünyesindeki çeşitli fasıl toplulukları ve seçkin icracılarıyla sanat ve halk mûsikisi ihtiyacına cevap vermiş, bu arada birçok sanatçının yetişmesinde büyük etken olmuştur. Öte yandan İstanbullular'ın seviyeli Türk müziği icraları dinlediği, Münir Nurettin Selçuk yönetimindeki Şan Sineması konserleri müzik severlerin uzun yıllar hâfızalarından çıkmayacak sanat olaylarındandı. 1975 yılında kurulan Kültür Bakanlığı Devlet Klasik Türk Mûsikisi Korosu da faaliyetlerini sürdürmektedir. Ayrıca kovanlarla başlayıp taş plak, küçük ve büyük devirli plak, kaset ve CD'lerle devam eden sesli müzik yayımcılığının Türkiye'deki merkezinin de İstanbul olduğunu belirtmek gerekir.

Son devirde bazı azınlık müzisyenlerinin icra ve beste konusunda önemli isimler arasında yer aldığı görülmektedir. Bunların içinde Tanbûrî İsak'ın öğrencisi Oskiyam ile Hamâmîzâde İsmâil ve Dellâlzâde İsmâil Efendi'nin öğrencisi Nikogos Ağa (Taşciyan), İzmirli Santo Çikiar, İsak el-Gazî, İstanbullu Moşe Kordoba ve Haham Nesim Sivilya özellikle kaydedilmelidir.

BİBLİYOGRAFYA

(Türk mûsikisi ve tarihiyle ilgili hemen bütün eserlerde İstanbul dolaylı olarak söz konusu edilmektedir. Bu sebeple aşağıdaki bibliyografyada sadece konuyla doğrudan ilgili eserlere yer verilmiştir).

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 621; Mahmut Ragıp [Kösemihal], Türkiye-Avrupa Musiki Münasebetleri, İstanbul 1939 (İstanbul 1926), s. 15-18; Refik Ahmed Sevengil, İstanbul Nasıl Eğleniyordu, İstanbul 1990 (İstanbul 1927), s. 45-47, 58-60; Sadeddin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942-43, I, 11-13; II, 399-407; Haydar Sanal, Mehter Musikisi, İstanbul 1964, tür.yer.; Ali Rıza Bey, Bir Zamanlar İstanbul (nşr. Niyazi Ahmet Banoğlu), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 269-309; W. Feldman, Music of the Ottoman Court, Berlin 1996, s. 93-102; Sadi Yaver Ataman, Türk İstanbul, İstanbul 1997, s. 51-105, 269; Cinuçen Tanrıkorur, "Osmanlı Musikisi", Osmanlı Medeniyeti Tarihi (nşr. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1999, II, 493-514; Bülent Aksoy, "Orta Doğu Klasik Musikisinin Bir Merkezi: İstanbul", Osmanlı, Ankara 1999, X, 801-807; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Osmanlılar Zamanında Saraylarda Musiki Hayatı", TTK Belleten, XLI/161 (1977), s. 79-114; İsmail Hakkı Özkan, "Fasıl", DİA, XII, 207-209; "Eğlence Hayatı", DBİst.A, III, 141-143; Haşmet Altınölçek, "Mehterhâne", a.e., V, 371-372; Alâeddin Yavaşça, "Saray Dışında Musiki Hayatı", a.e., V, 527-529.

Walter Feldman - Nuri Özcan

III. KÜLTÜR ve EDEBİYAT

İstanbul Kütüphaneleri. 1453'te İstanbul'un fethiyle birlikte Osmanlı Devleti bir cihan devletine dönüşmeye başlamıştır. Fâtih Sultan Mehmed, bu devletin idarî merkezi yaptığı İstanbul'u aynı zamanda bir kültür merkezi haline getirmek istediğinden fetihten kısa bir süre sonra şehri

yeniden inşa faaliyetine girişmişti. Türkçe kaleme alınan o döneme ait bir vakıfnâmede bu imar faaliyetinin "büyük cihad" olarak adlandırılması şehre verilen önemi göstermektedir. İstanbul'da ilk kültür müesseselerinin temeli de bu dönemde atılmıştır. Önce Pantokrator Manastırı'nın üst katındaki papaz odalarında bir medrese kurulmuş (Zeyrek Medresesi) ve müderrisliğine 50 akçe yevmiye ile Molla Zeyrek getirilmiştir. Ardından Ayasofya'da öğretime başlanmış ve Semâniye medreseleri kuruluncaya kadar şehirde öğretim kiliselerden çevrilen cami ve medreselerde sürdürülmüştür. Fetihten sonra ilk yapılan binalardan biri olan Beyazıt'taki Eski Saray aynı zamanda şehirdeki ilk kütüphaneyi de barındırıyordu. Nitekim Fâtih Sultan Mehmed'in daha önce Manisa'dan Edirne sarayına götürdüğü kitapların Eski Saray'ın tamamlanmasıyla birlikte buraya nakledildiği bilinmektedir.

Araştırmacılar, İstanbul'da kurulan ilk vakıf kütüphanesi konusunda değişik görüşlere sahiptir. Süheyl Ünver bunun Mahmud Paşa Medresesi'nde kurulduğunu ileri sürerken Selim Nüzhet Gerçek, Eyüp Külliyesi'ndeki kütüphanenin (863/1459) daha eski olduğu görüşünü savunur. Mahmud Paşa Külliyesi'nin yapım tarihi göz önüne alınırsa Süheyl Ünver'in fikrini kabul etmeye imkân olmadığı görülür. Selim Nüzhet Gerçek'in görüşünü ispat için ileri sürdüğü delil ise çok zayıftır. Fakat başka bir vakıf kaydı dolayısıyla Eyüp Külliyesi'ndeki kütüphanenin Mahmud Paşa Medresesi Kütüphanesi'nden daha evvel kurulmuş olduğu anlaşılmaktadır. Bu külliyeye ait 990 (1582) tarihinde istinsah edilmiş Arapça vakfiyede önce medreseye konulan kitapları muhafaza edecek bir kişinin tayin edildiği, ardından hâfız-ı kütübe günlük bir dirhem ücret verileceği ifade edilmektedir (Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Evkāf-ı Hümâyun Müfettişliği, nr. 46, s. 83, 84). Süheyl Ünver, bu vakfiyenin külliyenin kuruluşundan bir asır sonrasına ait olduğunu söyleyip delil olarak kullanılamayacağını ileri sürerse de külliyenin tesisinden otuz yıl sonra hazırlanan 893-895 (1488-1490) yıllarına ait Eyüp Vakfı muhasebe bilançosunda, Fakih adlı bir kişinin camide hâfız-ı kütüb olup günlük 1 akçe ücret aldığı bildirildiği dikkate alındığında bu itirazın geçersiz olduğu görülür.

Eyüp vakfiyesinde kütüphanenin işleyişiyle ilgili şartlar bulunmadığı gibi kütüphaneye konulan kitapların adları ve sayısı da verilmediğinden koleksiyonun hacmi ve niteliği bilinmemektedir. Ancak Hz. Hâlid bölümü

178 numarada kayıtlı Kimyâ-yı Saâdet adlı kitabın başındaki Arapça bir nota göre devrin vezîriâzamı Mehmed Paşa bu eseri 884 yılı Zilhiccesi ortalarında (Şubat 1480 sonları) Eyüp Medresesi'nde bulunan kütüphaneye vakfetmiştir. Mehmed Paşa vakfettiği bu eserle ilgili olarak kitapların değiştirilmemesi, başka bir yere götürülmemesi, bir kimsede üç aydan fazla kalmaması ve aynı kişiye ikinci defa ödünç verilmemesi gibi şartlar koymuştur. Eyüp Kütüphanesi sonraları yapılan vakıflarla daha da zenginleşmiştir. 1071 (1661) yılına ait bir kayıttan kütüphanenin bu tarihte faaliyette olduğu anlaşılmaktadır (BA, MAD, nr. 4792, s. 31).

Eyüp Külliyesi'ndeki kütüphane Mahmud Paşa Medresesi Kütüphanesi'nden daha eski olmakla beraber fetihten sonra İstanbul'da kurulan ilk kütüphane değildir. Zira Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde bulunan bir vakfiye 858 (1454) yılında, Visâlî adıyla tanınan Şeyh Muhammed b. Şeyh Hasan Geylânî'nin İstanbul'da sur dibindeki (At İskelesi) zâviyesinde küçük bir koleksiyona sahip bir kütüphane kurduğunu bildirmektedir (VGMA, nr. 625, s. 141). Fakat tasavvufa dair yirmi civarında eserden meydana gelen ve muhtemelen tekke mensuplarının istifadesine sunulan bu koleksiyonun korunması ve bakımı için bir hâfız-ı kütüb tayin edilmemiştir.

Fetihten sonra bir bölümü medrese haline getirilen Ayasofya'da da Fâtih Sultan Mehmed tarafından bir kütüphane tesis edildiği konusunda araştırmacılar görüş birliği içindedir. Ancak burada, Semâniye medreseleri kuruluncaya kadar, yani geçici bir süre eğitim yapıldığından muhtemelen kütüphaneye çok az sayıda ders kitabından oluşan bir koleksiyon konulmuştur. Zeyrek Medresesi Kütüphanesi de aynı türde bir kütüphane olup elde bu medreseye vakfedildiği bilinen birkaç kitap vardır. Bunlardan biri Fâtih, diğeri Mahbûb Çelebi, ikisi de adları belirtilmeyen kimseler tarafından vakfedilmiştir. Üzerlerindeki kayıtlardan daha sonra bu dört kitabın da Fâtih Külliyesi Kütüphanesi'ne nakledildiği anlaşılmaktadır.

Semâniye medreseleri açıldığında Zeyrek'teki öğretim faaliyetinden vazgeçilmiş ve medrese camiye çevrilmiştir. Öyle anlaşılıyor ki geçici bir öğrenim yeri olarak kullanılan Zeyrek Medresesi'ne müderris ve öğrencilerin ihtiyaçlarını karşılamak üzere bazı kitaplar verilmişse de Ayasofya'da olduğu gibi bir vakıf kütüphanesi kurma teşebbüsünde

bulunulmamıştır. Eğer Zeyrek'te Fâtih tarafından bir kütüphane tesis edilmiş olsaydı o devrin ölçülerine göre medresede 100-200 kitaplık bir koleksiyonun bulunması gerekirdi. Böyle bir koleksiyondan sadece bir iki eserin kalması ve kütüphaneyle ilgili hiçbir kayıt bulunmaması Zeyrek Medresesi'nde bir kütüphane kurulmadığı kanaatini kuvvetlendirmektedir.

Ayasofya ve Zeyrek örnekleri, Fâtih'in İstanbul'u fethinden hemen sonra şehirde büyük bir külliye kurmayı planladığını ve bu külliyenin tesisine kadar da öğretim işini geçici bazı tedbirlerle halletmeye çalıştığını düşündürmektedir. Fâtih Sultan Mehmed'in İstanbul'da yaptırmak istediği külliye, inşasına başlandıktan ancak sekiz yıl sonra 875 Recebinde (Aralık 1470) tamamlanabildi (Semâniye). Külliyede cami, medreseler ve imaretin yanında önce dört medresede birer kütüphane kurulmuş, ardından bu kütüphaneler birleştirilerek caminin içine taşınmıştır.

Devrin sadrazamı Mahmud Paşa, Fâtih'in emrine uyarak İstanbul'da bir külliye tesis ettiği gibi devletin diğer şehirlerinde de bazı hayır eserleri meydana getirmiş, İstanbul ve Hasköy'deki medreselerinde de birer kütüphane kurmuştur. 878 (1473-74) tarihli vakfiyesinin İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'ne kaydedilen özetinde, İstanbul'daki medreseye verilen 195 kitapla Hasköy'deki medreseye konulan sekiz kitap adları verilmeden sadece her konudaki kitap adedi belirtilerek zikredilmiştir. Vakfiyeye göre İstanbul Medresesi'ne günlük 5 akçe ücretle hâfız-ı kütüb tayin edilmiştir (s. 43). Fâtih devri meşâyihinden Şeyh Vefâ diye tanınan Muslihuddin Mustafa için inşa edilen külliyede de bir kütüphane bulunduğu ve günlük 1 akçe ücretle hâfız-ı kütüb görevlendirildiği İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'ndeki Receb 919 tarihli (Eylül 1513) bir vakıf kaydı dolayısıyla bilinmektedir (s. 159).

II. Bayezid, Topkapı Sarayı'nda Fâtih'in kurduğu kütüphaneyi kendisine hediye edilen ve adına yazılan kitaplarla daha da zenginleştirmiş, özel kitaplığında bulunan eserlerin baş ve son sayfalarını mühürlemiş ve bazılarının üzerine de temellük kaydı koymuştur. Saraydaki bu kütüphanenin hâfız-ı kütüb-i hâssa adıyla bir görevlisinin bulunduğu bilinmektedir (Barkan, İFM, XV [1954], s. 308). II. Bayezid, kendisinin yaptırdığı Galatasaray Mektebi'nde de talebelerin yararlanması için bir kütüphane kurmuş olmalıdır.

Yapımına 906 (1500-1501) yılında başlanan ve 911 Rebîülâhirinde (Eylül 1505) bitirilen İstanbul'daki Beyazıt Külliyesi'nde kuruluş tarihinde bir kütüphanenin varlığından söz etmeyi sağlayacak bir belge mevcut değildir. Bu külliyede bir kütüphane bulunduğunu gösteren eldeki en eski tarihli kayıtlar XVI. yüzyılın sonlarına aittir. Külliyenin 991 (1583) ve 1006 (1597-98) yıllarında tutulan vakıf muhasebe defterlerinde cami ve medrese hâfız-ı kütübüne günlük 3 akçe ücret tahsis edildiği belirtilmektedir (BA, MAD, nr. 5103, s. 273; nr. 5761, s. 61, 98).

II. Bayezid'in kurulmasına ön ayak olduğu kütüphaneler dışında, devrin bir kısım devlet adamları ile âlimlerinin ve meşâyihinin de İstanbul'da yaptırdıkları hayır kurumlarında kütüphaneler tesis ettikleri görülmektedir. İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'ndeki bazı vakfiye sûretlerinden İstanbul'da bu devirde kurulmuş dört kütüphane tesbit edilmektedir. Alâiyeli Muhyiddin diye meşhur olan Mevlânâ Muhyiddin'in 907 (1501-1502) tarihinde yetmiş bir adet kitap vakfettiği ve daha sonra bunların Fâtih Külliyesi'ndeki kütüphaneye nakledildiği görülmektedir (İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, s. 338). Atik Ali Paşa'nın Çemberlitaş'taki medresesinde tesis ettiği kütüphanenin de 119 kitaptan meydana gelen bir koleksiyona sahip olduğu ve kütüphane hâfız-ı kütübüne günlük 3 akçe ücret tayin edildiği öğrenilmektedir (a.g.e., s. 69). Devrin şeyhülislâmlarından Efdalzâde Ahmed Çelebi, Fâtih Camii yakınında kurduğu medresesine koyduğu iki adet kitabın korunması için günlük 1 akçe ücretle bir hâfız-ı kütüb tayin etmiştir (a.g.e., s. 199). Taşköprizâde'nin bir kaydından, Ahî Yûsuf b. Cüneyd et-Tokadî'nin İstanbul'daki evinin yanında yaptırdığı mescide âlimlerin istifade etmesi için çok sayıda kitap bağışladığı anlaşılmaktadır (eş-Şeḳāʾiḳ, s. 167; Tâcü't-Tevârîh, II, 546).

Aynı padişah döneminde, ilim ve kültür hayatındaki gelişmelerin bir sonucu olarak daha önceki devirlerde de görülen ve vakıf kütüphaneleri için bir kaynak teşkil eden bazı özel kütüphaneler ortaya çıkmıştır. Sinan Paşa'nın zengin bir kütüphaneye sahip olduğu (TSMA, nr. E 6345, 8101) ve Müeyyedzâde'nin o gün için büyük bir rakam olan 7000 ciltlik bir

kütüphanesinin bulunduğu kaydedilmektedir (Taşköprizâde, s. 179; Uzunçarşılı, s. 232; Tâcü't-tevârîh, II, 556). Bu rakam biraz mübalağalı gibi

görünse de Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde (nr. D 929/1-2) kayıtlı bir defter incelendiğinde Müeyyedzâde'nin devri için gerçekten çok zengin sayılabilecek bir kitap koleksiyonu olduğu anlaşılır.

II. Bayezid döneminde Fâtih vakıfları yeni ilâvelerle zenginleştirildiği gibi yeni bir vakfiyesi de hazırlanmıştır (Fatih İmareti Vakfiyesi, s. 24-29). Fâtih'in külliyede kurduğu kütüphanesinin bu devirde bir sayıma tâbi tutulduğu, burada bulunan birçok eserin üzerindeki Muhammed b. Ali Fenârî'ye ait sayım kayıtlarından öğrenilmektedir. Bu kütüphaneye ait, Kanûnî Sultan Süleyman devrinde hazırlanmış bir katalogun önsözünde belirtildiğine göre Muhammed b. Ali Fenârî tarafından külliyede bulunan kitapların bir de katalogu yapılmıştır (TSMA, nr. D 9559).

Saltanat devresinin oldukça kısa sürmesi ve hemen hemen bütün zamanının askerî faaliyetlerle geçmesi, Yavuz Sultan Selim'in bu alanda adını duyuracak kurumları yaptırmasına fırsat vermemişse de gerek yeni fethedilen Suriye ve Mısır gibi ülkelerden gelen (Türkiye Maarif Tarihi, I, 210), gerekse sahiplerinin ölümüyle dağılan özel kütüphanelerden temin edilen kitaplarla (TSMA, nr. D 9101, D 9291) sarayda büyük bir koleksiyon oluşturulmuş, böylece daha sonraki devirlerde Osmanlı padişahları tarafından İstanbul'da kurulacak olan birçok vakıf kütüphanesinin temeli atılmıştır. Onun devrinde kurulduğu tesbit edilen üç kütüphaneden biri, devrin âlimlerinden Mevlânâ Bâlî tarafından İstanbul'da Şeyh Süleyman mahallesinde inşa ettirdiği mesciddedir (İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, s. 243). Mevlânâ Bâlî, 925 (1519) yılında düzenlediği vakfiyesiyle mescidinin etrafındaki odaları "âlimler ve sâlihler"in ikametine tahsis etmiş, 620 kitaptan meydana gelen koleksiyonunun muhafazası işini de mescidin imamına bırakmış ve bu kitapların faydalanmak isteyen kimselerden esirgenmemesini şart koşmuştur.

Kanûnî Sultan Süleyman'ın saltanatının ilk yıllarında, I. Selim devrinde olduğu gibi kütüphanelerin gelişmesinde bir durgunluk dikkati çekmektedir. Bu husus belki de I. Selim'in birkaç yıla sığdırdığı iki büyük seferin sosyal bünyede doğurduğu sıkıntıların bir sonucudur. Kanûnî Sultan Süleyman'ın tahta çıkışının ilk yıllarında Edirne'de açılan birkaç kütüphane dışında önemli bir kütüphanecilik faaliyeti yoktur. Buna karşılık XVI. yüzyılın ikinci ve üçüncü çeyreğinde İstanbul'da yaptırılan medreselerin çoğunda

artık kütüphanenin medreseyi tamamlayıcı bir unsur olarak düşünüldüğü görülmektedir. Bu dönemde Hayreddin Paşa, Kasım Paşa, Rüstem Paşa, İbrâhim Paşa, Mihrimah Sultan, Sekban Kara Ali, Şehzade Mehmed, Semiz Ali Paşa medreselerinde birer kütüphane bulunmaktaydı. Aynı dönemde Tercüman Yûnus'un İstanbul'da Draman'da (BA, Kepeci Ruus, nr. 217, s. 161), Ferruh Kethüdâ'nın Balat'ta (VGMA, nr. 570, s. 60), Cihan Bey'in Ayasofya yakınında (Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Evkāf-ı Hümâyun muhasibliği, nr. 7, vr. 23b), Çadırcı Hayreddin'in Mercan'da Bezzâz-ı Cedîd Camii'nde (BA, İbnülemin-Evkaf, nr. 97) ve Mevlânâ Alâeddin b. Hacı Sinan'ın Haseki'de (İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, s. 31) birer özel kütüphane tesis ettikleri ve bunların son ikisinde birer hâfız-ı kütüb bulunduğu bilinmektedir. Kadı Alâeddin b. Abdurrahman'ın Balat'ta kurduğu kütüphane ile (Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Balat Mahkemesi, 2, s. 5a) Şeyh İshak b. Abdürrezzâk'ın tıp, matematik ve astronomiye dair eserlerin de bulunduğu bir kütüphane vakfetmesi (İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, s. 439-440) yine bu döneme rastlar.

Kütüphanelerin bu şekilde mahallelere kadar yayılmasına ve Kanûnî Sultan Süleyman'ın daha önce Şehzade Mehmed ve Mihrimah Sultan için yaptırdığı medreselerde birer kütüphaneye yer vermesine rağmen devrin en büyük ilim müessesesi olan Süleymaniye Külliyesi'nde kuruluş yıllarında bir kütüphane bulunmadığı görülmektedir. Ancak muhtemelen Receb 964 (Mayıs 1557) tarihinde hazırlanan Süleymaniye vakfiyesine göre külliyede daha sonra bir kütüphane kurulması planlanmıştı (Süleymaniye Vakfiyesi, s. 151-152). Süleymaniye Külliyesi'nde kütüphanenin ne zaman kurulduğu ve ilk görevlilerinin hangi tarihte tayin edildiği bilinmemektedir. Müjgân Cunbur'un, külliyeye kısa bir süre sonra kitap tedarik edilmeye başlandığına dair delil olarak gösterdiği Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde 135 dolap 1390 numaralı vakfiye sonundaki liste vakfiyenin tanziminden sonra ilâve edilmiş olmalıdır. Bu vakfiyenin metninde, medreseye kitap sağlandığında hâfız-ı kütüb ve kâtib-i kütüb tayin edilmesi istendiğine göre vakfiyenin düzenlendiği tarihte medresede kurulmuş bir kütüphane mevcut değildir. Muhtemelen caminin ibadete açılmasından birkaç yıl sonra buraya saray kütüphanesinden bazı eserler gönderilmeye başlanmış ve Süleymaniye Kütüphanesi'nin temeli bu tarihlerde atılmıştır. Atâî, Şah Ali'nin kırk yıl sabah namazını Ayasofya Camii'nin ilk safında kıldığını belirtmekte ve bütün kitaplarını da talebe için vakfettiğini

söylemekteyse de kitapların konulduğu yerin Ayasofya Camii olup olmadığını bildirmemektedir (Zeyl-i Şekāik, I, 72).

Bu devirde kütüphane kurma çalışmaları yanında daha önce kurulan kütüphaneleri yeniden düzenleme ve kontrol etmeye de önem verildiği görülmektedir. Fâtih Kütüphanesi'ne ait günümüze ulaşan en eski kataloglardan biri bu dönemde hazırlanmıştır (TSMA, nr. D 9559). Semâniye müderrislerinden Muhammed b. Hızır b. el-Hâc Hasan, hazırladığı katalogun önsözünde belirttiğine göre padişahın emriyle Fâtih Kütüphanesi'ne gitmiş, burada kitapları bölümlerine, hatta başlıklarına varıncaya kadar inceleyerek elden geçirmiş, mümkün olduğu nisbette kitap ve müellif isimlerini tesbit edip gerekli gördüğü tashihleri yapmıştır. Bu katalogdan anlaşıldığına göre Fâtih Sultan Mehmed'in camisinde kurduğu kütüphaneye ölümünden sonra devrin ulemâsından bazıları da kitaplarını bağışlamışlardır. Hatta benzer davranışlar sonraları da devam etmiştir. Nitekim Balat Mahkemesi sicillerinde bulunan bir kayda göre Kanûnî Sultan Süleyman devri müderrislerinden Kāsım b. Hâbil altmış beş adet kitabını bu kütüphaneye vakfetmiş ve kitapların isteyenlere rehin karşılığı ödünç olarak verilebileceğini vakfiyesinde belirtmiştir (Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Balat Mahkemesi, 2, s. 81b-82a).

II. Selim'in kızı ve Sokullu Mehmed Paşa'nın hanımı İsmihan Sultan, Eyüp'te yaptırdığı medrese için Receb 976 (Aralık 1568) tarihinde düzenlettirdiği vakfiyesinde müderris, muîd ve dânişmendlerin istifade etmeleri için vakfettiği kitapların medrese yakınında bulunan türbesindeki dolaba konulduğunu belirtmiştir (VGMA, nr. 572, s. 141). İsmihan Sultan Kütüphanesi'nin katalogu, bu asırda dikkatle hazırlanmış ve kütüphanede bulunan kitapların özelliklerini ayrıntılarına inerek veren değerli kataloglardan biridir.

Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa'nın, İstanbul'daki medrese ve hankahı ile Bergos'taki medresesinde birer kütüphane kurduğu 981-982 (1574-1575) yıllarında düzenlettiği iki vakfiyesinden öğrenilmektedir

(VGMA, nr. 572, s. 27-63; VGMA, Kasa, nr. 103). Hanımı İsmihan Sultan'ın vakfiyesinde olduğu gibi Sokullu'nun vakfiyesinde de her üç müesseseye vakfedilen kitapların büyük bir itina ile hazırlanmış katalogu

mevcuttur (VGMA, Kasa, nr. 103, s. 1-80). Sokullu, vakfiyesinde özellikle kitapların değiştirilmesinin önüne geçilebilmesi için alınacak tedbirler üzerinde durmuş ve eskiyen ya da kaybolan kitapların yerine aynı eserin bir başka nüshasının satın alınıp vakfedilmesini şart koşmuştur.

II. Selim'in başkadını ve III. Murad'ın annesi Nurbânû Sultan'ın Üsküdar Toptaşı'nda yaptırdığı külliyede, medrese ve dârülhadis talebelerinin ihtiyaçlarını karşılamak üzere bir kütüphane kurulduğu külliye ile ilgili muhasebe kayıtlarından anlaşılmaktadır (BA, MAD, nr. 5455, s. 91; nr. 6483). Bu kayıtlara göre camide günlük 3 akçe ücret alan bir hâfız-ı kütüb görevliydi.

Yemen fâtihi olarak şöhret bulan Koca Sinan Paşa servetinin bir bölümünü vakıf ve hayır işlerinde kullanmıştır. Başbakanlık Arşivi'nde bulunan (Süleymaniye Bölümü) 994 (1586) tarihli bir vakfiyeye göre paşa, İstanbul'daki İshak Paşa mahallesindeki medresesiyle Kulaksız'daki zâviyesinin şeyhine bir miktar kitap vakfetmiş, medresenin şeyhülkurrâsını günlük 1 akçe ücretle hâfız-ı kütüb tayin etmiştir. Paşanın İstanbul'da Yeniçeriler caddesindeki türbesinde de bir kütüphane bulunmakta ve kütüphanenin hâfız-ı kütübü günlük 8 akçe ücret almaktaydı (BA, Ruus 25, s. 161). Sinan Paşa'nın özel kütüphanesindeki kitapları da ölümünden sonra muhtemelen bu kütüphaneye konulmuştur.

Çeşitli vakıf kayıtlarından, XVI. yüzyılın sonunda İstanbul'da kurulan medreselerden Şeyhülislâm Zekeriyyâ Efendi, Dârüssaâde Ağası Gazanfer Ağa, Vezir Hadım Hâfız Ahmed Paşa medreselerinde birer kütüphane bulunduğu öğrenilmektedir. Zekeriyyâ Efendi Medresesi Kütüphanesi'nin kitapları, daha önce birkaç başka örnekte görüldüğü gibi kurucusunun türbesinde bulunmaktaydı. Oğlu Şeyhülislâm Yahyâ Efendi'nin bu kütüphanenin hâfız-ı kütübüne günlük 3 akçe ilâve ücret tayin ettiği 1047 (1637-38) tarihli vakfiyesinden anlaşılmaktadır (İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3151, s. 10b). Anadolu Kazaskeri Mehmed Efendi b. Abdullah Molla Çelebi'nin Fındıklı'daki camisinin içinde kurduğu kütüphane, vakıf sahibinin 992'de (1584) düzenlenmiş vakfiyesinden anlaşıldığına göre caminin yakınında yaptırmayı düşündüğü dârülhadisin hoca ve talebelerine hizmet verecekti (VGMA, nr. 624, s. 5). Mehmed Ağa'nın İstanbul Çarşamba'daki camisinde tesis ettiği kütüphane ise sadece medrese ve

dârülhadisinin müderrislerine açıktı (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 3028).

Peremeciler Kethüdâsı Mahmud Bey b. Abdullah'ın 1002'de (1593-94) Cihangir Camii içinde kurduğu kütüphane, mahalle halkının ve cemaatin ihtiyaçları düşünülerek hazırlanmış bir koleksiyon olması ve ödünç verme sistemi bakımından bir halk kütüphanesi mahiyetindedir (Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Galata Mahkemesi, nr. 17, s. 187-188). Vakfedilen otuz dokuz eserden birkaçı hariç hepsi Türkçe'dir. Koleksiyondaki Destân-ı Muhammed Hanefî, Destân-ı Kurubaş, Mihr ü Vefâ, Firaknâme-i Vefâ, Ahvâl-i Kıyâmet, Kıssa-i Temîmü'd-Dârî, Hikâye-i Kesikbaş, Maktel-i Hüseyin, Seyyid Battal Gāzî, Câriyenâme, Ta'bîr-i Rüya, Mansûrnâme, Yûsuf u Züleyhâ, Hızır İlyas Kıssası gibi halk hikâyeciliğinin ürünü ve bir kısmı da lâdinî olan eserlerin bir cami kütüphanesine konulması dikkati çekmektedir. Cerrah Mehmed Paşa tarafından 1002 (1593-94) yılında yaptırılan Cerrahpaşa Camii'ndeki kütüphane de muhtemelen civarındaki, II. Selim'in kızı Gevher Sultan tarafından 995'te (1587) yaptırılan medreseyle Haseki Medresesi talebelerine kitap temini için kurulmuştur.

Bu kütüphaneler dışında İstanbul'da III. Murad devrinde mevcut oldukları tesbit edilebilen iki ihtisas kütüphanesi daha vardır. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde bulunan bir belgede Hekimbaşı Molla Kasım'a 983 (1575-76) yılında teslim edilen tıpla ilgili eserlerin listesi verilmektedir (TSMA, nr. D 8228). Belgeden anlaşıldığına göre bu eserler hekimbaşılar tarafından muhafaza edilmekteydi. Nitekim 988'de (1580) Molla Kasım emekli olduğunda kitapları yeni hekimbaşı Îsâ Çelebi'ye teslim etmiştir (TSMA, nr. D 8228). III. Murad döneminde İstanbul'da bir rasathâne kuran Takıyyüddin'in müneccimbaşılığı sırasında bu rasathânede astronomiyle ilgili eserlerden meydana gelen bir de kütüphane tesis edildiği anlaşılmaktadır (Ünver, İstanbul Rasathanesi, s. 47-48). Safer 986 (Nisan 1578) tarihinde İstanbul kadısına yazılan bir hükümde, müteveffâ Lutfullah'ın vakfettiği ilm-i nücûmla ilgili kitapların Mimar Sinan mahallesi imam ve müezzininin elinden alınarak rasathânede hizmet veren Mevlânâ Takıyyüddin'e teslim edilmesi emredilmektedir (Ahmed Refik, s. 36). Diğer bir hükümde ise Saruhan beyinden ve Manisa kadısından Manisa'da vefat eden müneccim Kurd'un kitaplarının toplanarak acele İstanbul'a gönderilmesi istenilmektedir (BA, MD, nr. 49, s. 44, 16 Rebîülâhir 991 tarihli hüküm).

XVI. yüzyılın diğer karakteristik bir yanı da yeni yapılan hayır eserlerinde kütüphaneler kurma hareketine paralel olarak daha önce kurulan kütüphaneler ile öğretim kurumlarına kitap bağışında bulunma ve mevcut koleksiyonları zenginleştirme yönünde bir faaliyetin görülmesidir. Hacı Mustafa Ağa ve Abdülmennân'ın Sultanahmet'teki Akbıyık Camii'ne (VGMA, nr. 733, s. 150-152), Seyyid İsmâil Efendi'nin Gül Camii yakınındaki zâviye kütüphanesine (Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Evkāf-ı Hümâyun Müfettişliği, nr. 27, s. 36-37), Rumeli Kazaskeri Ali Efendi'nin Şehzade Sultan Mehmed Medresesi Kütüphanesi'ne (Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Evkāf-ı Hümâyun Müfettişliği, nr. 25, s. 4-5, 11), Sâmi Efendi el-Kırımî'nin İsmâil Ağa Zâviyesi'ne (Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Üsküdar Mahkemesi, nr. 148, vr. 48b), Mehmed Ağa b. Yûsuf'un Şehzade Camii'ne (VGMA, nr. 730), Dârüssaâde Ağası Yâkub Ağa'nın Üsküdar Atîk Vâlide Camii'ne (BA, Ruus, nr. 3, s. 280) kitap bağışında bulunması bunlardan bazılarıdır. Ayrıca bir kısım hayır sahiplerinin de ellerine geçen kitapları bir vakfiye tanzim etmeden sadece bu kitapların başına vakıf mührü veya kaydı koyarak vakfettikleri görülmektedir.

Vakıf ve arşiv kayıtlarından anlaşıldığına göre, XVII. yüzyılın başlarından ilk müstakil kütüphanenin ortaya çıktığı 1678 yılına kadar İstanbul'da kurulan büyük medreselerin hemen hepsinde birer kütüphane bulunmaktadır. Bu tarihler arasında İstanbul'da kurulduğu bilinen Kuyucu Murad Paşa, Sultan Ahmed, Kazasker Hasan Efendi, Şeyhülislâm Abdürrahim Efendi, IV. Murad'ın annesi Mahpeyker Sultan'ın yeniden teşkilâtlandırdığı Özdemiroğlu Osman Paşa medreseleriyle Turhan Vâlide Sultan tarafından 1073'te (1662-63) tamamlatılan Yenicami Külliyesi'nde, Mimarbaşı Kasım Ağa'nın Şehzadebaşı'ndaki dârülhadisinde, Abbas Ağa b. Abdüsselâm'ın 1080 (1669-70) yılında inşa ettirdiği dârülkurrâ ile Reîsülküttâb Mustafa Efendi b. Abdüsselâm'ın 1087-1088 (1676-1677) yıllarında düzenlettirdiği iki vakfiyesiyle

(Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Bab Mahkemesi, nr. 26, vr. 103b-105b; nr. 29, vr. 129b-131a) Balat'ta tesis ettiği medrese ve dârülhadisinde birer kütüphane vardır. Ayrıca Bayram Paşa Türbesi'nde bulunan kütüphanesini de 1045'te (1635-36) Haseki'de aynı yerde yaptırdığı medresenin talebeleri için kurduğundan bu devirde tesis edilmiş bir medrese kütüphanesi olarak ele

almak gerekir.

XVII. yüzyılın sonlarına doğru ulemâ ve öğrencilere açık medrese ve türbe kütüphaneleriyle hem ulemâya ve öğrencilere hem de halka açık cami ve tekke kütüphanelerine yeni bir kütüphane türünün eklendiği görülür. İşleyiş bakımından diğer kütüphanelerden pek farklı olmayan, ancak değişik bir bünyeye sahip bu tür kütüphanelerin en belirgin özelliği müstakil bir binada kurulmuş olmaları, kütüphanede görevlendirilen ve başka bir işle uğraşmaması istenen personeline daha fazla ücret verilmesidir. Diğer bir özellik de zamanla bu tür kütüphanelerde öğretim ve ibadet gibi daha önceki kütüphanelerde pek görülmeyen değişik bir faaliyetin ortaya çıkmasıdır.

Müstakil kütüphanelerin ilk örneği sayılan Köprülü Kütüphanesi belki de bu özelliğini, içinde yer alacağı külliyenin kurucusu Köprülü Mehmed Paşa'nın yapmayı tasarladığı külliyeyi tamamlayamadan vefatına borçludur. Köprülü Mehmed Paşa 1072'de (1661) ölümünden önce külliyesinin ancak medrese, hamam ve türbe bölümünü bitirebilmişti. Oğlu Fâzıl Ahmed Paşa babasının vasiyetine uyarak külliyeyi tamamlamaya çalışmış, babasından kalan kitapları kendi kitaplarıyla birleştirmiş ve ortaya çıkan bu zengin koleksiyonu yerleştirmek için babasının türbesinin yakınındaki müstakil kütüphane binasını yaptırmıştır. Ancak Fâzıl Ahmed Paşa'nın genç yaşta ölümüyle (26 Şâban 1087 / 3 Kasım 1676) kütüphanenin kuruluş işlemleri geri kalmış ve 1089 (1678) yılında Köprülü Kütüphanesi, Fâzıl Mustafa Paşa'nın düzenlettirdiği vakıf senediyle resmen kurulabilmiştir (Köprülü Ktp., Vakfiye, nr. 4).

XVII. yüzyıl sonunda İstanbul'da kurulan üç önemli medrese kütüphanesinden ikisi Köprülü ailesine mensup kimseler tarafından tesis edilmiştir. Köprülü Mehmed Paşa'nın damadı Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın Viyana seferinden önce İstanbul Çarşıkapı'da inşasına başladığı mescid, medrese, kütüphane, sıbyan mektebi, sebil ve türbeden meydana gelen külliyesini oğlu Ali Bey 1690'da tamamlatmıştır. Kara Mustafa Paşa ölümünden üç yıl önce 1092 (1681) yılında düzenlettiği vakfiyesine kurulacak kütüphaneyle ilgili bazı şartları da koydurmuştu. Köprülü Mehmed Paşa'nın kardeşi Hasan Ağa'nın oğlu Amcazâde Hüseyin Paşa'nın Saraçhane'de Mimar Ayas mahallesinde yaptırdığı külliyenin 1112 (1700)

yılına ait vakfiyesi, külliye içinde müstakil bir mekânda kurulan kütüphanenin işleyişiyle ilgili bilgiler vermektedir (VGMA, nr. 502, s. 1-12). Devrinin diğer medrese kütüphaneleri gibi 400-500 kitaplık bir koleksiyona sahip olan Amcazâde Hüseyin Paşa Kütüphanesi'nde kitapların tamir ve ciltlenmesiyle görevli, günlük 8 akçe ücretli bir de mücellide yer verildiği görülmektedir.

Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin 1111'de (1699) düzenlenmiş vakfiyesiyle medresesi yanında kurduğu kütüphane zengin koleksiyonu ile dikkati çekmektedir. Oğlu Şeyhülislâm Mustafa Efendi'nin 1149 (1736-37) yılında yaptırdığı bir kütüphane sayımında belirttiğine göre Feyzullah Efendi'nin vakfiye defterinde kayıtlı 1965 kitap bulunmaktaydı (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 2196, vr. 121a). Feyzullah Efendi vakfiyesinde, tayin ettiği üç hâfız-ı kütübe aynı ücretin verilmesini belirterek diğer kütüphanelerdeki birinci hâfız-ı kütübe daha fazla ücret verilmesi şeklindeki uygulamadan farklı bir yol tutmuştur (VGMA, nr. 571, s. 119).

XVII. yüzyılın sonlarında İstanbul'da kitaplarını vakfetmek isteyen özellikle ulemâ sınıfından kimselerin yeni kütüphane kurma yerine kitaplarını daha önce kurulmuş kütüphanelere ve hayır kurumlarına verdikleri görülmektedir. Ancak bu dönemde imam Mehmed Efendi b. Himmet'in Fatih'te Halil Paşa Camii'nde (Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Rumeli Sadâreti, nr. 131, vr. 22a-b; VGMA, nr. 629, s. 685) ve Abdülvehhab Çelebi b. Şeyh Velî'nin Lâleli'de (VGMA, nr. 623, s. 219-223) küçük birer kütüphane kurdukları bilinmektedir.

Ayasofya cuma vâizi Şeyh Ali Efendi b. Sâlih el-Esîrî, hizmet gördüğü bu camide bir dolaba konulmak üzere Cemâziyelâhir 1092'de (Haziran 1681) vakfettiği seksen kitap için hazırlattığı vakfiyede, kendi neslinin sona ermesi halinde kitaplarına Kadızâde Efendi mesleğinde bir âlimin mütevelli ve nâzır olmasını şart koşmuştur (Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Rumeli Sadâreti, nr. 129, vr. 81b). Mahmud Efendi b. Süleyman da Receb 1099'da (Mayıs 1688) Süleymaniye Camii'ne vakfettiği yirmi bir kitabın mütevelliliği ve nezâreti için aynı şartı koymaktadır (Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Ahî Çelebi Mahkemesi, nr. 64, vr. 46b). Vâlide Sultân-ı Cedîd imamı Dâvud Efendi b. Abdülhalim ise kırk kitabını kendi camisine değil Mihrimah Sultan Camii'ndeki Yûsuf Ağa kitapları dolabına konulmak üzere Rebîülâhir 1093

(Nisan 1682) tarihinde vakfetmekte ve Yûsuf Ağa kitaplarının hâfız-ı kütübüne 1 akçe ek ücret tayin etmektedir (Şer‘iyye Sicilleri Arşivi, Üsküdar Mahkemesi, nr. 287, vr. 89b). Bir vakıf kaydına göre Mustafa Efendi ve Kapıcıbaşı Ahmed Ağa, Fâtih Kütüphanesi hâfız-ı kütübüne ilâve ücret vermek üzere bir vakıf yapmışlardır (BA, Süleymaniye Vazife Defterleri, nr. 2864, s. 24).

Şer‘î Siciller Arşivi'ndeki bir mahkeme kaydından anlaşıldığına göre Receb 1097'de (Mayıs 1686) Anadolu Kazaskeri Mehmed Efendi, kitaplarını bir kütüphaneye değil Süleymaniye müderrislerinden amcasının oğlu Seyyid Ali Efendi'ye vakfetmiştir. Kayda göre Seyyid Ali Efendi'nin ölümünden sonra kitaplar yine ulemâdan sâlih ve âlim bir kimseye vakfedilecektir (Şer‘iyye Sicilleri Arşivi, Kısmet-i Askeriyye, nr. 12, vr. 109b). Fatma Hatun binti Abdurrahman, 1098 (1687) tarihli vakfiyesinde İstanbul'da Akbıyık Camii'nde bir dolaba konulmak üzere vakfettiği kitaplarının haftada iki gün isteyenlere rehin karşılığı ödünç verilebileceğini bildirmiştir (VGMA, nr. 630, s. 1211-1213).

Müftüzâde Abdullah Efendi, babası Şeyhülislâm Minkārîzâde Yahyâ Efendi'nin Üsküdar'da yaptırdığı medresenin bir odasını kütüphane haline getirip 425 adet kitabının burada muhafaza edilmesi için 1099'da (1688) bir vakfiye tanzim etmiştir (Şer‘iyye Sicilleri Arşivi, Evkāf-ı Hümâyun Müfettişliği, nr. 74, s. 175-181). Abdurrahman b. Hüseyin Efendi, kitaplarını Vâlide Sultan Türbesi'ne vakfetmek için Rebîülâhir 1106'da (Kasım 1694) düzenlediği vakfiyesinde personel ücretinin ödenmesiyle ilgili farklı bir uygulama getirmektedir. Buna göre türbedar hâfız-ı kütüb olacak ve günlük 3 akçe olan ücretini ramazan ayında toplu olarak alacaktır (Şer‘iyye Sicilleri Arşivi, Bab Mahkemesi, nr. 61, vr. 89a).

1117 (1705-1706) yılı içinde Vâlide Sultan'ın kethüdâsı Mehmed Efendi b. Veliyyüddin'in Galata'da yaptırdığı dârülhadisinde, Mehmed Efendi ile Şeyhülislâm Mehmed b. Ali'nin (Sultanahmet-Kabasakal'da) kurdukları medrese dershanelerinde küçük birer kütüphane bulunduğu vakfiyelerinden anlaşılmaktadır

(VGMA, nr. 734, s. 43; nr. 571, s. 92; Şer‘iyye Sicilleri Arşivi, Bab Mahkemesi, nr. 82, vr. 50b-53a sırasıyla). Hıfzı İbrâhim Efendi b. Mustafa

Efendi, Koca Mustafa Paşa Camii'ndeki bir dolapta muhafaza edilmek üzere bir miktar kitap bağışlamış (1120/1708-1709; VGMA, nr. 623, s. 76), Abdürrahim Efendi b. Mehmed ise Fâtih Camii'ndeki bir dolaba konulmak üzere 1129 (1717) yılına ait vakfiyesiyle kitaplarını tahsis edip bir hâfız-ı kütüblük görevi ihdas etmiştir (Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Evkāf-ı Hümâyun Müfettişliği, nr. 107, s. 99-102). Devrin sadrazamı Çorlulu Ali Paşa, yapımı 1121'de (1709) tamamlanan İstanbul Divanyolu'ndaki dârülhadisi için bir yıl önce hazırlattığı vakfiyesinde, dershanelerden birine konulacak kitapların korunması için günlük 15 akçe ücret alacak bir hâfız-ı kütüb tayin edileceğini belirtmiştir (VGMA, Kasa, nr. 188, s. 388-389). III. Ahmed'in, annesi Gülnûş Vâlide Sultan için Üsküdar'da yaptırdığı, 15 Muharrem 1124 (23 Şubat 1712) tarihinde büyük bir merasimle ibadete açılan caminin içinde de "talebe-i ulûm"un istifadesi için az sayıda kitaptan oluşan küçük bir kütüphane bulunmaktaydı.

İstanbul Vefa'daki kütüphanesi meşhur olan Şehid Ali Paşa'nın Kuzguncuk yakınındaki İstavroz semtinde de bir kütüphanesi vardır. Ancak Şehid Ali Paşa ilk kütüphanesini Üsküdar Üskübî mahallesindeki üç katlı konağında kurmuş (VGMA, nr. 628, s. 640) ve katalogunu da hazırlattığı muhtelif ilimlere ait kitaplarını 10 akçe yevmiyeli bir hâfız-ı kütüb ile 5 akçe yevmiyeli bir nâzır-ı kütübe emanet etmiş, kitapların kütüphane dışına çıkarılmasını da Safer 1127 (Şubat 1715) tarihli vakfiyesiyle yasaklamıştır.

Ali Paşa'nın şehâdetinin ardından rikâb-ı hümâyun kaymakamı ve daha sonra sadrazam olan Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa, Pasarofça Antlaşması'ndan (1130/1718) sonra kaybedilen toprakları geri almak için yeni seferler peşinde koşmadı ve devrin padişahı III. Ahmed'i ikna ederek sosyal ve ekonomik meseleler yanında memleketin imarıyla uğraştı. Bu sırada kültür alanında da bazı önemli teşebbüslerde bulunuldu. Yabancı dillerde yazılmış kaynakları Türkçe'ye kazandırmak için bir komisyon teşkiliyle matbaanın kuruluşu yanında kütüphanecilik alanında da dikkate değer gelişmeler kaydedildi.

III. Ahmed'in saltanatı yıllarına kadar sarayda çeşitli kaynaklardan temin edilmiş binlerce kitap birikmişti. Padişahlar ve yakınlarının kurduğu kütüphanelerin koleksiyonları genellikle hazinede toplanan bu kitaplarla meydana getiriliyordu. III. Ahmed, sarayın değişik bölümlerinde ve

hazinede bulunan kitapların kullanılması ve korunması için daha önce yapılan düzenlemeleri yeterli görmediğinden Topkapı Sarayı'nda yeni inşa ettirdiği kütüphane binasında bu kitapların büyük bir bölümünü toplamaya çalıştı. III. Ahmed saray içindeki kütüphanesinden başka Yenicami'de Turhan Vâlide Sultan'ın türbesi yanında da bir kütüphane yaptırmıştır. Telhisîzâde Mustafa Efendi, Cerîde'sinde kütüphanenin inşasına başlanma tarihini 2 Zilhicce 1136 (22 Ağustos 1724) olarak vermektedir. Küçük Çelebizâde İsmâil Âsım Efendi, III. Ahmed'in daha önce Turhan Vâlide Sultan Türbesi'ne bazı kitaplar vakfettiğini, fakat türbeye giriş çıkışın zorluğundan dolayı bu kitaplardan istifadenin sınırlı kaldığını görünce yeni bir kütüphane yaptırdığını nakleder (Târih, s. 250). Kütüphanenin inşası 1137'de (1724-25) tamamlanmıştır. 1138'de (1725-26) düzenlenen vakfiyesine göre kütüphanede dört hâfız-ı kütüb bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 1200, vr. 122a). Ayrıca buraya konulan kitapların 15 Receb 1137'de (30 Mart 1725) padişahın emriyle bir katalogu hazırlanmıştır (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2742).

İstanbul'da kurulan büyük kütüphanelerin yanında bu yıllarda tesis edildiği belirlenen birkaç küçük kütüphane de vardır. Bunlardan biri olan ve Tersâne Emini Ahmed Ağa'nın Üsküdar Ahmediye'de yaptırdığı külliyede bulunan kütüphane hakkında fazla bilgi yoktur. 1139 (1727) yılına ait vakfiyesinde sadece kütüphane odasına Şâmî Mehmed Efendi tarafından elli kitap konulduğu kaydedilmiştir (VGMA, nr. 574, s. 11-14). III. Ahmed devri vak'anüvislerinden Küçük Çelebizâde İsmâil Âsım, kitaplarından bir kısmını 1126'da (1714) Molla Gürânî mahallesinde yaptırılan Ömer Efendi Medresesi'ndeki bir dolaba konulmak üzere vakfetmiştir (BA, Cevdet-Maarif, nr. 4804). Emîr Hoca diye tanınan Şeyh Abdülkadir Efendi'nin Rebîülevvel 1143'te (Eylül 1730) düzenlediği bir vakfiyeyle kitaplarını Üsküdar'daki Atik Vâlide Camii'ne vakfettiği görülmektedir (Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Üsküdar Mahkemesi, nr. 383, vr. 58b-59a). Vâlide Sultan kethüdâsı Mustafa Efendi'nin hanımı Fatma Hatun'un da İstanbul'da Akbıyık Camii'ne bir miktar kitap vakfederek kütüphane kurduğu bir belgeden anlaşılmaktadır (BA, İbnülemin-Evkaf, nr. 6486).

Patrona Halil İsyanı'ndan sonra tahta geçen I. Mahmud, bütün olumsuz şartlara ve çalkantılı ortama rağmen İstanbul'da açmayı başardığı üç büyük kütüphane ile kütüphanecilik tarihinde mümtaz bir mevki kazandı.

Ayasofya, Fâtih ve Galatasaray kütüphaneleri yanında devletin en uzak bölgelerindeki kalelerde bile kütüphane kurma teşebbüsüne girişen I. Mahmud'un saltanatı süresince İstanbul'da ve diğer şehirlerde devlet adamları, âlimler ve başka sınıflardan kimseler tarafından çok sayıda kütüphane kuruldu. I. Mahmud'un İstanbul'da yaptırdığı kütüphaneler arasında Ayasofya Kütüphanesi, gerek mimarisi gerekse zengin koleksiyonu ve geniş kadrosuyla dikkati çekmektedir. Kütüphanenin vakfiyesi 1152 Şevvalinde (Ocak 1740) hazırlanmış (VGMA, Kasa, nr. 47) ve kitapların bir kısmı aynı yılın şâbanında temin edilmişse de açılış merasimi ancak 24 Muharrem 1153 (21 Nisan 1740) tarihinde yapılabilmiştir. İstanbul'da aynı yıl içinde Âşir Efendi ve Âtıf Efendi adlarına iki önemli kütüphanenin daha kurulduğu görülmektedir. İdareci sınıfından kimseler tarafından tesis edilip ulemâ sınıfına mensup çocukları tarafından geliştirilen bu iki kütüphanede personel sayısı, kütüphanede öğretim ve diğer faaliyetler bakımından Ayasofya Kütüphanesi çizgisinde gelişmeler görülmektedir. I. Mahmud, İstanbul'da ikinci kütüphanesini Fâtih Camii'nin kıble duvarı bitişiğinde kurmuştur. Tarihçi İzzî, 26 Rebîülevvel 1155 (31 Mayıs 1742) tarihinde büyük bir merasimle açılan kütüphanenin "ol semtin talebe-i ulûmunu dahi mesrur ve ihyâ buyurduğunu" nakleder (Târih, vr. 219b).

Süleymaniye Camii'nde Fatih'tekine benzer bir düzenleme I. Mahmud ve sadrazamı Köse Mustafa Bâhir Paşa tarafından gerçekleştirilmiştir. 1165 (1751-52) yılında cami içinde sağ tarafta parmaklıklarla ayrılmış bir bölümde tesis edilen bu kütüphanenin vakfiyesi bulunamadığından koleksiyonu ve organizasyonu hakkında kesin bilgi edinilememektedir. Ancak Süleymaniye evkafında 1175-1256 (1761-1840) yılları arasında görev yapan kişileri gösteren bir vazife defterinde mevcut, bir hâfız-ı kütüb tayini dolayısıyla yapılan kayıtta vakfiyenin şartlarından birkaçı şöyle zikredilmiştir: "Haftada iki gün açılmayıp mâadâ beher yevm vakt-i subhtan vakt-i asra değin açılıp istifade ve istinsaha ve kütüb-i nefîse istiâre tarikiyle kitabhâneden taşra çıkarılmayıp bi-nefsihî edâ-yı hizmete riâyet şartıyladır." Yine aynı defterden öğrenildiğine göre Süleymaniye Kütüphanesi'nde beş hâfız-ı kütüb, beş ferraş görevlendirilmiş bulunuyordu (BA, Müteferrik, nr. 89, vr. 114a).

Galatasaray'da ilk olarak II. Bayezid tarafından kurulan ve çeşitli devirlerde

birkaç defa açılıp kapanan, III. Ahmed'in hükümdarlığı sırasında yeniden ihya edilen Galatasaray Mektebi Sultânîsi'nde 1167'de (1753-54) I. Mahmud bir kütüphane yaptırmıştır (İsfendiyaroğlu, s. 60-61, 267).

I. Mahmud'un sadrazamlarından Hekimoğlu Ali Paşa'nın, İstanbul Davutpaşa'da 1147'de (1734-35) yapımı tamamlanan camisinin yanında bir de kütüphane yaptırdığı görülmektedir. 1151'de (1738) düzenlenen vakfiyesinden anlaşıldığına göre caminin ve kütüphanenin oldukça geniş bir personel kadrosu bulunmaktaydı (VGMA, nr. 736, s. 67-70; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 2197). Kütüphane kadrosuna dahil edilen dersiâm, kütüphanenin işleyişini kontrolle de görevlendirilerek aynı zamanda nâzırın görevini yapmaktadır. Daha önce ancak bir iki örneğine rastlanan kütüphanede öğretimin I. Mahmud devrinde burada da görüldüğü gibi artık kütüphanelerin fonksiyonlarından biri olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Şeyh Mehmed Rızâ Efendi'nin Cemâziyelâhir 1153 (Eylül 1740) tarihinde oldukça zengin bir koleksiyonu bu kütüphaneye bağışladığı ve kitaplarının bakımı için ek personel tayin ettiği görülmektedir (VGMA, nr. 629, s. 37-41).

Edirne Kadısı Cârullah Veliyyüddin'in 1147'de (1734-35) Fâtih medreselerinden Ayak Medrese yanında yaptırdığı kütüphanenin kapısı Fâtih Camii avlusuna açılmaktaydı. Koleksiyonundaki eserlerden ve inşa edildiği yerden anlaşıldığına göre bu kütüphane Fâtih medreseleri talebelerine hizmet vermek için kurulmuştu. Yakınında bulunan medrese öğrencilerinin faydalanması için kurulmuş kütüphanelerden biri de Şeyhülislâm Damadzâde Ebülhayr Ahmed Efendi'nin Sultan Selim Camii mahfilinin altında tesis ettiği kütüphanedir. Vakfiyesi bulunamadığından koleksiyonunun mahiyeti hakkında bilgi edinilemeyen bu kütüphanenin ücretli bir hâfız-ı kütübü vardı (BA, Cevdet-Maarif, nr. 5728).

III. Ahmed ve I. Mahmud devrinde Dârüssaâde ağalığı yapan Hacı Beşir Ağa Cağaloğlu'ndaki külliyesinde, Eyüp'teki dârülhadisinde, Medine ve Ziştovi'deki medreselerinde birer kütüphane kurmuştur. Râbia Hatun, daha önce Ayasofya Camii'ne vakfettiği kitaplarını nâzır ve hâfız-ı kütübü bulunmadığı için istifade edilemediğinden 1156 (1743) yılında Hacı Beşir Ağa'nın Eyüp'teki kütüphanesine naklederek burada mevcut koleksiyonu oldukça zenginleştirmiştir (VGMA, nr. 638, s. 187). Hacı Beşir Ağa'nın

kurduğu vakıf kütüphanelerinden başka zengin bir özel kütüphanesi bulunduğu da anlaşılmaktadır. Öldüğünde sadece Karaağaç'taki hazine odalarında, arasında Kâtib Çelebi'nin el yazısıyla Cihannümâ adlı eserinin de bulunduğu 150 kadar değerli kitap çıkmıştır (TSMA, nr. D 23, vr. 36a-b, 37a).

İstanbul'da tesis edilen bu büyük kütüphanelerin yanında ilim müesseselerine yapılan kitap bağışları ve daha önceki asırda örnekleri çokça görülen küçük medrese kütüphanelerinin kurulması I. Mahmud devrinde de devam etmiştir. Üsküdar Mahkemesi'nde Rebîülâhir 1147 (Eylül 1734) tarihinde yapılan bir tescil kaydında, Atik Vâlide Dârüşşifâsı ikinci tabibi Mehmed Efendi b. Şeyh Mustafa'nın on beş cilt kitabını Üsküdar'daki Şeyh Camii'ne vakfettiği belirtilmektedir (Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Üsküdar Mahkemesi, nr. 389, vr. 49b-50a). Ahmed Çelebi b. Süleyman, Şâban 1150'de (Kasım 1737) Ahî Çelebi Mahkemesi'ne kaydettirdiği vakfiyesinde 132 kitabını önce kendisine vakfedip ölümünden sonra da, "Tâlib-i ilm fukarâsından ehline verile" şartını koymuş, fakat kitaplarının nereye konulacağını belirtmemiştir (Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Ahî Çelebi Mahkemesi, nr. 78, vr. 12a-b).

Defterdâr-ı sâbık Sâdullah Efendi kitaplarını Ayasofya Camii'nde bir dolaba konulmak üzere vakfetmiş (1151/1738 ve 1158/1745) ve iki de hâfız-ı kütüb tayin etmiştir (VGMA, nr. 740, s. 131-137, 147-151). Halil Efendi b. Abdurrahman, altmış adet kitabını 1157 Zilhiccesinde (Ocak 1745) Feyzullah Efendi Medresesi Kütüphanesi'ne vakfetmiştir (Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Balat Mahkemesi, nr. 44, vr. 44a-54b). Bunlardan başka Kasapbaşı Mustafa Ağa'nın Fatih'teki Servili Medresesi'nde, Osman Efendi'nin Atina'da Fethiye Camii yakınında bina ettiği medresesinde (1153/1740; VGMA, Kasa, nr. 157), Şeyhülislâm Ebezâde Abdullah Efendi'nin kızı Sâliha Hanım'ın Karagümrük'te Mesih Hasan Paşa mahallesindeki mektebinde (1166/1753; VGMA, nr. 6, s. 506; nr. 626, s. 532-535), Galata Kadısı Hıfzı İbrâhim Efendi'nin İskender Paşa Camii'nde (BA, Ruus, nr. 82, s. 208), sadrazam kethüdâsı Şerif Halil Efendi'nin Cerrahpaşa'da kendi yaptırdığı cami ve medresede (1157/1744; VGMA, nr. 737, s. 116-119) birer kütüphane kurdukları bilinmektedir.

Topkapı Sarayı içinde Revan Köşkü Kütüphanesi'ni tesis eden I. Mahmud,

saltanatının son yıllarında yaptırmaya başladığı külliyesinde büyük bir kütüphane kurmayı planladığından buraya konulacak koleksiyonun bazı kitaplarını da hazırlatmıştı. Fakat külliyeyi tamamlayamadan 1168'de (1754) ölünce yerine geçen kardeşi III. Osman bu hayır eserini tamamlayıp kendi adını vererek külliye Nûr-ı Osmânî diye anılınca kütüphane de ona izâfe edilmiştir.

III. Osman ve III. Mustafa devirlerinde sadrazamlık yapan Râgıb Mehmed Paşa, devlet adamlığının yanı sıra şairliği ve değişik konularda yazdığı eserleriyle tanınmıştır. Konağında zengin bir kütüphanesi ve kitaplarının bakımıyla görevli bir de kitapçısı bulunmaktaydı (TSMA, nr. D 6090). Ayrıca Râgıb Paşa'nın, ölümünden bir yıl önce yaptırmaya başladığı mektep

ve şadırvan yanında yer alan kütüphane 1176 Şâbanında (Mart 1763) tamamlanarak hizmete açılmıştır (Şem'dânîzâde, II, 54).

III. Osman'dan sonra tahta geçen III. Mustafa, askerî ve idarî sahada giriştiği bazı ıslahat hareketlerinin yanında ilim ve irfan sahiplerini himaye etmesi ve sarayda ilim meclisleri düzenlemesiyle de tanınırdı. Topkapı Sarayı'ndaki Bostancılar Kışlası'nda bir kütüphane bina ettirdiği gibi Lâleli'de 27 Muharrem 1174'te (8 Eylül 1760) inşasına başlanan cami, medrese, imaret ve şadırvandan meydana gelen külliye 1177 Ramazanının ikinci günü (5 Mart 1764) tamamlanarak padişahın da katıldığı bir merasimle açılmıştır (a.g.e., II, 63-64). Padişah buradaki medrese bünyesinde bir de kütüphane kurmuştur.

III. Mustafa'nın Bostancılar Ocağı'nda tesis ettiği kütüphane hakkında hem vakfiyesinde hem muhasebe defterlerinde gerekli bilgiler bulunmaktadır. İngiliz el-çisi Hunt'la Bizans'tan kalma yazmaları araştırmak için 1800 yılında İstanbul'a gelen Carlyle da 20 Kasım 1800 tarihinde Lincoln bishopuna yazdığı mektubunda bu kütüphaneden geniş bir şekilde söz etmektedir (Memoirs Relating to European and Asiatic Turkey, s. 171-172). Kütüphaneye ait vakfiye (VGMA, Kasa, nr. 187, s. 350-358) ve Topkapı Sarayı'nda bulunan katalog (TSMA, nr. D 3305) 1188 (1774) tarihini taşımaktaysa da III. Mustafa'nın Hazine Defteri'ndeki kayıtlar bu kütüphanenin 1181 (1767-68) yılında faaliyette olduğunu göstermektedir

(VGMA, nr. 93, Lâleli Sultan Mustafa Han Hazine Defteri, s. 51-52). Carlyle mektubunda, muhtemelen yapının üzerindeki kitâbeden tesbit ettiği şekilde kütüphanenin kuruluş tarihini 1767 yılı olarak vermektedir. Kütüphane personelinin arasında dersiâm, şeyhülkurrâ, meşk hocası ve ders halifelerinin yer almasından, kütüphanenin aynı zamanda bir öğretim yeri olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Tesisin vakfiyesinde, tayin edilecek bazı personelde III. Ahmed'in saraydaki kütüphanesinde olduğu gibi diğer kütüphanelerde görülmeyen farklı şartlar aranmaktadır. Katalogun başına konulan hatt-ı hümâyunda da kütüphanenin işleyişiyle ilgili bilgiler vardır. 1247 (1831) tarihinde, uzun zamandan beri kapalı olduğu için II. Mahmud'un emriyle Lâleli Medresesi'ne nakledilen kütüphanenin kuruluşundan sonra kaç yıl faaliyet gösterdiği bilinmemektedir. Carlyle'ın adı geçen mektubunda 1800'de kütüphanenin kapısının mühürlü olduğu kaydedilmiştir (Memoirs Relating, s. 171-172). Öyle görünüyor ki Bostancılar Ocağı Kütüphanesi kuruluşundan kısa bir süre sonra bilinmeyen bir sebepten dolayı faaliyetini durdurmuştur.

III. Mustafa döneminde iki defa şeyhülislâm olan Veliyyüddin Efendi, 3 Rebîülevvel 1175'te (2 Ekim 1761) şeyhülislâmlıktan ilk azlinde düzenlediği bir vakfiye ile 150 kitabını Âtıf Efendi Kütüphanesi'ne vakfetmiş (Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Evkāf-ı Hümâyun Müfettişliği, nr. 164, vr. 381b-384b) ve buradaki hâfız-ı kütüblerin ücretlerine de bir miktar ilâve yapmıştır. Ancak Veliyyüddin Efendi şeyhülislâmlığa ikinci tayininde bu vakfından vazgeçerek 1182'de (1768-69) yeni bir vakfiye düzenlemiş, Âtıf Efendi Kütüphanesi'ne verdiği kitaplarla sahip olduğu diğer kitapları Beyazıt Camii'nin sağ tarafına bitişik olarak yaptırdığı kütüphanesine vakfetmiştir (VGMA, nr. 745, s. 79).

III. Mustafa devri ulemâsından bazıları kitaplarını kütüphanesi olmayan cami ve medreselere vakfetmişlerdir. Şeyh Abdüllatif Efendi'nin Kasımpaşa'daki Câmi-i Kebîr'e (1172/1758-59; VGMA, nr. 739, s. 195), Şeyh Abdülkerîm b. Ahmed'in Eyüp'te Şeyhülislâm Mustafa Efendi'nin yaptırdığı medreseye (Zilkade 1178 / Nisan 1765; Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Eyüp Mahkemesi, nr. 212, vr. 19a), Ayasofya cuma vâizi İbrâhim Efendi'nin Eyüp'teki Câmi-i Kebîr'e (Rebîülevvel 1185 / Haziran 1771; Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Eyüp Mahkemesi, nr. 228, vr. 9b-10a) ve Mehmed Efendi'nin Haseki Sultan Camii'ne (1185/1771; VGMA, nr. 578, s. 115-

116) kitaplarını vakfettikleri görülmektedir.

Cevdet Paşa'nın naklettiğine göre I. Abdülhamid, tahta çıktıktan birkaç yıl sonra ecdadının izinden giderek adını yaşatacak bir cami ve imaret yaptırmak istemiş, fakat bu iş için seçilen yerlerde çok sayıda ibadethane bulunduğundan içinde cami bulunmayan bir külliye inşasına karar vermiştir. Bahçekapı'daki külliyenin temeli sadrazam ve şeyhülislâmın da hazır bulunduğu bir merasimle Şâban 1191 (Eylül 1777) tarihinde atılmış (Târih, II, 46), aynı yılın Zilkade (Aralık) ayında bazı bölümleri tamamlanmıştır. Medrese ve kütüphanenin inşası ise ancak 1194'te (1780) bitirilebilmiştir.

İstanbul'da I. Abdülhamid devrinde kurulan birkaç kütüphane daha vardır. Bunlardan Murad Molla Kütüphanesi, 1189 (1775) yılında Damadzâde Mehmed Murad Efendi tarafından Çarşamba semtinde yaptırılmıştır (Gökman, s. 12). Murad Molla'nın, daha önce aynı semtte yaptırdığı Nakşibendî tekkesinde kurduğu küçük kütüphane bu kütüphanedeki koleksiyonun temelini teşkil etmiştir. Murad Molla'nın vakfiyesi bulunamadığından kütüphanenin kuruluşunda mevcut kitap sayısını tesbit etmek mümkün olmamaktadır. Zilkade 1194'te (Kasım 1780) yapılan bir kayıttan, bu tarihte kütüphane mütevellisinin bâninin oğlu Mehmed Ârif Molla Efendi olduğu ve kütüphanede beş hâfız-ı kütübün görevlendirildiği anlaşılmaktadır (VGMA, Dolap, nr. 1628).

Tersâne-i Âmire Emini Selim Ağa'nın Muharrem 1197 (Aralık 1782) tarihli vakfiyesiyle Üsküdar'da tesis ettiği kütüphanede öğretimin birinci planda tutulduğu, tayin edilecek üç hâfız-ı kütübden ikisinin bu görevlerinin yanında aynı zamanda kütüphanede müderrislik de yapmalarının şart koşulduğu görülmektedir (VGMA, nr. 579, s. 122). Ayrıca vakfiyede kütüphanenin nezâreti şeyhülislâma bırakılmış ve tayin edilecek hâfız-ı kütüblerin ders verme iktidarında olup olmadıklarının şeyhülislâm tarafından tesbiti istenmiştir (VGMA, nr. 579, s. 122). Selim Ağa vakfiyesinde Âtıf Efendi ile Râgıb Paşa kütüphaneleri vakfiyelerinin tesiri açıkça görülmektedir.

Müderris Medenî Mehmed Efendi, 226 kitabını 5 Cemâziyelâhir 1199'da (15 Nisan 1785) Süleymaniye Camii'ndeki kütüphaneye vakfetmiştir. Cemâziyelevvel 1203'te (Şubat 1789) düzenlenen bir vakfiyeye göre Esmâ

Sultan'ın kethüdâsı Çelebi Mehmed Efendi, Saraçhane'de Dülgeroğlu Camii yanındaki "arsa-i merkūmede müceddeden bina eylediği bir bab kârgir kütüphane"ye 697 cilt kitap koymuş ve dört hâfız-ı kütüb tayin etmiştir (VGMA, nr. 743, s. 501). Yine vakfiyeden öğrenildiğine göre hâfız-ı kütübler için kütüphane yakınında ahşaptan odalar yaptırılmıştır.

III. Selim, babası III. Mustafa'nın Lâleli'deki medresesinde bulunan kütüphaneyi yeni vakıflar yapıp görevliler tayin ederek düzenli bir hale getirmiş ve aynı medresenin arsasına da yeni bir kütüphane yaptırmıştır (VGMA, nr. 93, Lâleli Sultan Mustafa Hazine Defteri, s. 125). Bu vakfın hazine defterine göre III. Selim'in yaptırdığı kütüphanede üç hâfız-ı kütüb, iki mustahfız, bir ferrâş ve bir mücellit bulunmaktaydı. Babasının medrese içindeki kütüphanesine ise üç hâfız-ı kütüb, üç mustahfız ve bir mücellit tayin etmişti.

Her iki kütüphanenin koleksiyonu hakkında herhangi bir bilgi mevcut değildir.

İstanbul'da tesis edilen müstakil kütüphanelerin büyük bir kısmının kuruluşundan sonra kurucunun ailesinin diğer mensupları tarafından yapılan vakıflarla zenginleştirildiği ve tesislerin idaresinin de aynı ailenin fertleri tarafından yürütüldüğü görülmektedir. Meselâ Köprülü, Âtıf Efendi, Veliyyüddin Efendi, Âşir Efendi ve Hacı Selim Ağa kütüphanelerinin yapılan bazı ek vakıflarla hem koleksiyonları zenginleşmiş hem de kütüphane personeline ek gelir sağlanmıştır.

I. Mahmud devri reîsülküttâblarından Mustafa Efendi Safer 1160 (Şubat 1747) tarihinde tertip ettirdiği vakfiyesinde, kitaplarını koymak için Bahçekapı yanındaki taş odalarında bir kütüphane yaptırmayı planladığı halde bunu gerçekleştiremeden 1162'de (1749) ölmüştür. Oğlu, III. Selim devri şeyhülislâmlarından Mustafa Âşir Efendi, babasının bu arzusunu yerine getirmek için Şevval 1214'te (Mart 1800) aynı yerde bir kütüphane yaptırmış ve buraya babasının vakfettiği kitaplarla birlikte kendi kitaplarını da koymuştur.

Köprülü Kütüphanesi'nin mütevellisi Köprülüler ailesinden Mehmed Âsım Bey, 1220 (1805) tarihli vakfiyesiyle buraya 350 kitapla yeni gelir

kaynakları vakfetmiştir (VGMA, nr. 580, s. 13-14). Mehmed Âsım Bey, vakfiyesinde belirttiğine göre kütüphanede medrese öğrencilerinin çokça kullandıkları bazı kitapların eksik olduğunu görünce bunlardan satın alarak kütüphaneye koymuştur. Ayrıca ileride ihtiyaç duyulacak kitapların satın alınması için de bir miktar para ayırmıştır. Hacı Selim Ağa'nın oğlu Mehmed Emin Efendi'nin de 1221'de (1806) babasının kütüphanesinin gelirlerini arttırmak için bazı ek vakıflar yaptığı görülmektedir (Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Üsküdar Mahkemesi, nr. 564, s. 80).

Daha önce kurulan bu kütüphanelere yapılan ek vakıflar yanında III. Selim devrinde İstanbul'da yeni bir kütüphane kurma yönünde bazı çalışmalar görülmüştür. Meselâ ulemâdan Debbâğzâde İbrâhim Efendi 1216 (1801) yılında Kılıç Ali Paşa Medresesi'nde bir kütüphane kurmuştur. Şeyh Mustafa Hulûsi Efendi Balat'ta yaptırdığı cami, mektep ve kütüphanenin 15 Şâban 1212 (2 Şubat 1798) tarihli vakfiyesinde kütüphaneye koyduğu 250 cilt kitabın adlarını vermekte ve ihdas ettiği üç hâfız-ı kütüblüğe de oğlunu, damadını ve torununu tayin etmektedir (Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Kasımpaşa Mahkemesi, nr. 107, s. 85-91). Celvetiyye meşâyihinden Mehmed Hasib Efendi'nin 1208'de (1793-94) Üsküdar'da yaptırdığı tekkesine 18 Muharrem 1210 (4 Ağustos 1795) tarihinde vakfettiği yetmiş dört adet kitabın hemen hepsi tasavvufa dair eserler olup kitapların muhafazası görevi tekke şeyhine verilmiştir (Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Üsküdar Mahkemesi, nr. 538, vr. 75b-76a). Eyüp'te, Eyüp Camii ikinci imamı ve Hekim Kutbüddin Mektebi'nin hocası Abdullah Efendi b. Mehmed Sâlih, 15 Cemâziyelâhir 1212'de (5 Aralık 1797) yetmiş kadar kitabını hocalık yaptığı mektebe vakfetmiş, hâfız-ı kütüblüğüne de hasbî olarak mektebin hocasını tayin etmiştir (Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Eyüp Mahkemesi, nr. 304, vr. 46a-b). Abdülkadir Bey b. Mehmed Paşa'nın Bab Mahkemesi'nde 1223'te (1808) kurduğu küçük kütüphane tesbit edilebilen ilk mahkeme kütüphanesi olması bakımından önemlidir. Mahkemede çalışan personele lâzım olacak kitaplardan meydana gelen bu kütüphanenin kadrosunu da yine mahkeme personeli oluşturmaktadır (Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Galata Mahkemesi, nr. 584, vr. 63b). II. Mahmud devrinde İstanbul'u ziyaret eden bir Amerikalı'nın da belirttiği gibi XIX. yüzyıl başlarında artık İstanbul'daki her caminin yanında veya içinde, ayrıca birçok tekkede bir kütüphane bulunmaktadır (Sketches of Turkey in 1831 and 1832 by an American, s. 142).

II. Mahmud döneminde İstanbul'da kurulan kütüphanelerin arasında ilk sırayı tekke kütüphanelerinin aldığı görülmektedir. Bu kütüphanelerden Çarşamba'daki Dârülmesnevî, Eyüp Nişancası'ndaki Şeyh Murad, Kocamustafapaşa'daki Feyziye, Eyüp'te Selâmi Efendi ve Unkapanı'ndaki Şâzelî Tekkesi kütüphanelerinin koleksiyonları pek zengin değildir. Şâzelî Tekkesi Kütüphanesi müstesna diğerleri tekke şeyhleri tarafından kurulmuş ve dervişlerin bağışlarıyla zenginleşmiştir. Şâzelî Tekkesi Kütüphanesi'ni III. Mustafa'nın kızı Hatice Sultan tesis etmiş, vakfettiği elli beş cilt kitabın bir listesi 1231 Şâbanında (Temmuz 1816) Eyüp Mahkemesi'nde tescil edilen vakfiyesinde kaydedilmiştir (Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Eyüp Mahkemesi, nr. 426, vr. 19b). Bu listede yer alan bütün kitapların tasavvufî eserler olması, Hatice Sultan'ın kitapları seçerken konulacakları yeri göz önünde bulundurduğunu göstermektedir. Galata Mevlevîhânesi'nde Mehmed Said Hâlet Efendi'nin Rebîülâhir 1235 (Ocak 1820) tarihinde kurduğu kütüphane vakfiyesinin üslûbu koleksiyonunun tarih, edebiyat ve bilhassa tasavvufî eserler bakımından zengin oluşu ve kütüphanenin işleyişiyle ilgili hususların kütüphanenin kurulduğu yerin bir tekke olduğu göz önünde bulundurularak düzenlenmesi dolayısıyla dikkati çekmektedir. Dahiliye Nâzırı Mehmed Said Pertev Paşa Üsküdar Çiçekçi'de, şeyhi Ali Behcet Efendi'nin medfun bulunduğu Selimiye Nakşibendî Dergâhı'nda derviş hücreleri ve yemekhane yanında bir de kütüphane yaptırmıştır. 1252 (1836) tarihli vakfiyesinden öğrenildiğine göre zengin bir koleksiyona sahip kütüphanede oldukça yüksek bir maaşla iki hâfız-ı kütüb görevlendirmiştir (VGMA, Kasa, nr. 108, s. 6-7). Pertev Paşa, vakfiyesine koyduğu bir kayıtla her iki hâfız-ı kütübün de tekke mensupları arasından seçilmesini şart koşmuş, ancak lâyık kimse bulunmadığında hariçten mutemet kimselerin de bu göreve tayin edilebileceğini belirtmiştir (VGMA, Kasa, nr. 108, s. 9).

Bu tekke kütüphanelerinin yanında 1233'te (1818) Fatih'te Çelebi Abdullah Efendi Kütüphanesi'nin kurulduğu, 1234 (1819) yılında Erzurum Valisi Sarı Abdullah Paşa'nın kızı Âmine Hanım'ın İstanbul Galata'da yaptırdığı mektebe satın aldığı bir miktar kitapla (VGMA, nr. 631, s. 53-55) daha önce kurulan diğer bazı kütüphanelere kitap vakfedildiği görülmektedir. Eyüp Camii'nde 1210'da (1795-96) Mihrişah Sultan'ın kurduğu kütüphaneye kethüdâsı Atâullah Efendi de kitaplarını vakfetmiştir. Bahçekapı'da Vâlide

Sultan Mektebi'nde muallim olan Mustafa Efendi b. Veliyyüddin 1227 Şâbanında (Ağustos 1812) kitaplarını Vâlide Sultan Kütüphanesi'ne bağışlamıştır (Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Evkāf-ı Hümâyun Müfettişliği, nr. 317, vr. 73a-b). Darphâne-i Âmire Nâzırı İbrâhim Sârım Efendi, Muharrem 1228'de (Ocak 1813) düzenlediği vakfiye ile Fâtih Camii'ne 369 cilt kitap vakfetmiştir. Rumeli kazaskerlerinden İsmâil Efendi b. Ömer, bütün kitaplarını 1239 (1824) yılında ceddi Şeyhülislâm Yahyâ Tevfik Efendi'nin İstanbul Fatih'te yaptırmış olduğu medreseye vakfetmiş ve medrese mescidinin imam ve kayyımını da günlük 20 akçe ücretle hâfız-ı kütüb tayin etmiştir (VGMA, nr. 581/2, s. 434). Nişastacı el-Hâc Hasan Efendi b. Süleyman, Şeyhülislâm Cedîde Mehmed Efendi'nin Ayasofya yakınında yaptırdığı medresedeki bir dolaba Muharrem 1240'ta (Eylül 1824) 100 kitap koymuş

(Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Dâvud Paşa Mahkemesi, nr. 95, vr. 85a-b), Mekke-i Mükerreme Kadısı Mehmed Râgıb Efendi de Fâtih Camii yanındaki I. Mahmud Kütüphanesi'ne 1251'de (1835) düzenlediği vakfiye ile kırk kitabını vakfetmiştir (Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Evkāf-ı Hümâyun Müfettişliği, nr. 418, vr. 49a). Yine Mekke-i Mükerreme kadılarından Âşir Efendizâde Mehmed Bahâeddin Efendi'nin Rebîülâhir 1250'de (Ağustos 1834) kitaplarını dedesinin kütüphanesine, Şeyh İsmâil Hakkı'nın da 1252 (1836) yılında bazı kitaplarını Beşiktaş'taki Neccârzâde Mustafa Rızâeddin Dergâhı'na vakfettiği bilinmektedir.

Tanzimat döneminde İstanbul'da vakıf kütüphane kurma ve mevcut kütüphaneleri kitap bağışlarıyla zenginleştirme faaliyetleri devam etmiştir. Bu dönemde Batı'daki örneklere bakılarak yeni kütüphane kurma ve Batı tarzında yenileştirme faaliyetleri görülmekteyse de vakıf kütüphanelerinin yönetimi ve koleksiyonlarının teşkilinde büyük değişiklikler olduğu söylenemez. III. Selim, II. Mahmud ve Abdülmecid devirlerinde valilik, sadrazamlık, kaptan-ı deryâlık görevlerinde bulunan Hüsrev Paşa İstanbul'da Eyüp'te 1255 (1839) yılında bir kütüphane tesis etmiştir (VGMA, nr. 747, s. 214). Bu devirde kurulan kütüphaneler arasında Sahaflar Şeyhizâde adıyla tanınan Esad Efendi'nin Yerebatan Sarayı yakınında tesis ettiği kütüphane (1262/1845-46), tarih ve edebiyat konulu kitaplar bakımından zengin bir koleksiyona sahipti. Kütüphanenin 1300 (1882) tarihinde basılan katalogundan kitap mevcudunun 3943 olduğu

görülmektedir (VGMA, nr. 632, s. 407-408).

Şeyh Mehmed Murad'ın Çarşamba'da tesis ettiği Dârülmesnevî Kütüphanesi ile (1260/1844), Nâfiz Paşa'nın Yenikapı Mevlevîhânesi'nde oluşturduğu kütüphane (1267/1850-51), Kalkandelenli Mehmed Ağa'nın Çarşamba'da kurduğu yeni medrese kütüphanesi (1286/1869-70), Sultan Abdülaziz'in annesi Pertevniyal Sultan'ın Vâlide Camii'nde (1288/1871), II. Abdülhamid'in Yıldız Sarayı'nda (1299/1881-82), Vecîhî Paşazâde Kemal Paşa'nın Sultanahmet civarında Düğümlü Baba Tekkesi'nde (1303/1885-86) kurulan kütüphaneleri, Eyüp'te Hasan Hüsnü Paşa'nın (1312/1894-95) ve Hacı Mahmud Efendi'nin Beşiktaş Yahyâ Efendi Dergâhı'nda (1319/1901) kurduğu kütüphaneler, Tanzimat'tan sonra İstanbul'da tesis edildiği bilinen vakıf kütüphaneleri arasında sayılabilir.

İstanbul'da özellikle Tanzimat'tan sonra vakıf kütüphaneleri dışında başka kütüphaneler de kurulmuştur. Bunların büyük bir kısmı, yenileşme döneminin ortaya çıkardığı eğitim kurumlarında tesis edilen, koleksiyonlarının önemli bir bölümünü fen ve teknik sahasındaki kitapların oluşturduğu okul kütüphaneleridir. Bu dönemde ayrıca bugünkü Millî Kütüphane'nin fonksiyonunu icra etmek üzere devlet tarafından Kütübhâne-i Umûmî-i Osmânî adıyla bir kütüphane de kurulmuştur (Ramazan 1301 / Haziran 1884).

BİBLİYOGRAFYA

Fâtih İmâreti Vakfiyesi (haz. Osman Ergin), İstanbul 1945, s. 24-29; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), tür.yer.; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 167, 179; Süleymaniye Vakfiyesi (haz. K. Edib Kürkçüoğlu), Ankara 1962, s. 151-152; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârih, İstanbul 1280, II, 546, 556; Atâî, Zeyl-i Şekāik, I, 72; İzzî, Târih, İstanbul 1199, vr. 219b; Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1283, s. 250; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh, II, 54, 63-64; Memoirs Relating to European and Asiatic Turkey (ed. Robert Walpole), London 1817, s. 171-172; Sketches of Turkey in 1831 and 1832 by an American (J.-J. Harper), New York 1833, s. 142; Cevdet,

Târih, II, 46; Ahmed Refik [Altınay], On Altıncı Asırda İstanbul Hayatı (1553-1591), İstanbul 1935, s. 36; Türkiye Maarif Tarihi, I, 210; Muzaffer Gökman, Murat Molla: Hayatı, Kütüphanesi ve Eserleri, İstanbul 1943, s. 12; Süheyl Ünver, Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı, İstanbul 1946, tür.yer.; a.mlf., İstanbul Rasathanesi, Ankara 1965, s. 47-48; a.mlf., "İstanbul'un İlk Kütüphanesi Hakkında", Akşam Gazetesi, 31 Ağustos 1942, s. 5; a.mlf., "İkinci Selim'e Kadar Osmanlı Hükümdarlarının Hususî Kütüphaneleri Hakkında", TTK Bildiriler, IV (1952), s. 309-311; a.mlf., "Mahmud Paşa Vakıfları ve Ekleri", VD, IV (1958), s. 65-76; Fethi İsfendiyaroğlu, Galatasaray Tarihi, İstanbul 1952, s. 60-61, 267; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 232; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi I, tür.yer.; a.mlf., Osmanlı Mi'mârîsi II, tür.yer.; a.mlf., Osmanlı Mi'mârîsi III-IV, tür.yer.; Müjgân Cunbur, "Şeyhülislâm Veliyüddin Efendi Vakıfları ve Kütüphanesi", Necati Lugal Armağanı, Ankara 1968, s. 165-189; a.mlf., "Vakfiyelere Göre Eski Türk Kütüphanelerinin Yönetimi", Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni, XI/1-2, Ankara 1962, s. 3-4; a.mlf., "Kanûnî Devrinde Kitap Sanatı, Kütüphaneleri ve Süleymaniye Kütüphanesi", a.e., XVII/3 (1968), s. 139; a.mlf., "Osmanlı Çağı Türk Vakıf Kütüphanelerinde Personel Düzenini Geliştirme Çabaları", TTK Bildiriler, VII (1973), s. 675-688; Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, tür.yer.; İsmail E. Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II: Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri, Ankara 1988, tür.yer.; R. Tûba Çavdar, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar Osmanlı Kütüphanelerinin Gelişimi (doktora tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Selim Nüzhet Gerçek, "İstanbul Kütüphaneleri; Bunların İlki Hakkında Bir Yazı Dolayısıyla", Akşam Gazetesi, 27 Haziran 1942; Ömer Lutfi Barkan, "H. 933-934 (M. 1527-1528) Mâlî Yılına Ait Bir Bütçe Örneği", İFM, XV (1954), s. 308; a.mlf., "Ayasofya Camii ve Eyüb Türbesi'nin 1489-1491 Yıllarına Ait Muhasebe Bilançoları", a.e., XXIII/1-2 (1963), s. 375.

İsmail E. Erünsal

Divan Edebiyatında İstanbul.

İstanbul klasik Türk edebiyatını derinden etkilemiş, Osmanlı edebiyat muhitinin merkezi olması sebebiyle doğrudan veya dolaylı olarak şair ve yazarların temaları arasında yer almıştır. İstanbul, pek az coğrafyaya nasip olan tabii güzelliği ve çeşitli manzaralarıyla şiire konu olmasının yanında fetihten sonra Türk-İslâm zevkinin ona kazandırdığı yeni çehre, bu çehrenin maddî öğelerini oluşturan mimarinin ortaya koyduğu muhteşem saraylar, yalılar, mâbedler, medreseler, bağlar bahçeler vb. mekân özellikleri de şehrin şiire yansımasını zenginleştirmiştir. Fetihten itibaren İstanbul için söylenen şiirlerde asırlar boyunca kademe kademe bir artış kendini gösterir.

İstanbul, müslüman kimliği kazanmasından önceki devirlerde daha ziyade Türk halk edebiyatı ürünlerinde bir ticarî merkez yahut "küffâr ili" olarak anılmıştır. Dede Korkut hikâyeleri, Battal Gazi destanları ve Saltuknâme'de İstanbul, hikâye kahramanlarının maceralı seyahatleri yahut Hz. Peygamber'in fetih müjdesi olan hadisi doğrultusundaki ülküleri çerçevesinde ele alınmıştır. Akşemseddin'in Menâkıb'ı ile Tuhfetü'l-uşşâk mesnevisinde de konu yine İstanbul'un halk edebiyatı geleneğini devam ettirir tarzdadır. Bu tür edebî mahsuller fetihten itibaren rolünü divan edebiyatına devretmiş ve İstanbul, divan edebiyatının hem merkezi hem de ilham kaynaklarının belli başlılarından birini oluşturmuş, böylece şehri konu alan on iki adet müstakil şehrengiz kaleme alınmıştır (Levend, s. 67). Bunların dışında bazı mesnevilerde şehrin değişik cephelerini, insan, toplum, hayat ve tabiat özelliklerini anlatan bölümlere yer verilmiştir. Klasik Türk edebiyatının asırlar boyunca bütün şiir birikimini ihtiva eden yüzlerce divan, mesnevi ve diğer eserlerinde, her zaman ismi anılmasa da İstanbul'a dair olduğu anlaşılan hayat sahneleriyle dolu beyitlerin sıkça yer alması, şehrin edebiyata yansıması konusundaki tesbitlere sınır çizmeyi zorlaştırır. Pek çok şair, divan şiirinin çerçevesinden taşmadan yaşadığı devrin zevk ve eğlencelerini, gezinti yerlerini, sosyal yapısını, mimarisini, yangın, deprem gibi âfetlerini, mevsimlerini ve

belirli günlerini, gelenek ve göreneklerini, atasözü ve deyimlerini, bayram ve düğünlerini, çarşı ve pazarlarını, mahalle ve semtlerini, edebiyat ve tasavvuf muhitlerini, bir kültür, sanat, devlet ve medeniyet merkezi olarak topyekün İstanbul'u mısralarında sanatkârane bir üslûpta işlemiştir.

Klasik Türk edebiyatı şairi, içinde yaşadığı şehirle olan alâkasını bilgi vermek arzusu olmasa da bir sanat ve üslûp süsü olarak şiirine yansıtmaktan uzak kalamamıştır. Böylece fırsat düştükçe kafiye, redif, edebî sanatlar ve muhtevada şehre ait bir özelliği zikrediveren şair aslında yaşadığı çağa ait, fakat zamanla bir belge niteliği de kazanacak olan, başka kaynaklarda pek rastlanmayacak cinsten birtakım tarihî olgu ve bilgileri kayda geçirmiş oluyordu. Bu açıdan bakıldığında İstanbul biraz da şairlerin bu tür mısralarıyla ölümsüzlük kazanmıştır denilebilir. Okuyucu bazan cenge çıkan bir ordunun coşkusunu, bazan tebdil gezen bir sultanın halk üzerindeki psikolojik etkisini, bazan bir düğün veya zafer sevincini, bazan da bir felâket veya isyan hüznünü bu şiirler vasıtasıyla hissedebilir. Fetih askerlerini cenge hazırlayan etkiyi anlamak, Osman Gazi'ye atfedilen, "İstanbul'u aç gülzâr yap" mısraında ifade edilen ideali hesaba katmadan eksik kalacaktır. Fetih günlerinin ardından Karamanlı Aynî'nin Câmiu'n-nezâir'de kayıtlı, "Revnakı bu kâinatın şehr-i Kostantin'dedir" nakaratlı murabbaı, İstanbul'un o günkü konumunu zihinlerde birçok arşiv belgesinden daha canlı olarak şekillendirir. Hevâî'nin, "Gece çorbası çıkar bir belli kapı kalmamış" mısraında İstanbul'un sosyal durumu, "Geçilmez oldu yoldan / Sulu çamur gördün mü / Sokakları sel aldı / Böyle yağmur gördün mü" mısralarında ise yağmuru, çamuru, yolu ve sokağı başka tarihî kaynaklarda bulunamayacak tarzda canlı bir şekilde yansıtılmaktadır. Bugün Boğaziçi yahut Haliç'in tarihî coğrafyası hakkında verilecek her hüküm klasik şairlerin mısralarına muhtaçtır. Nedîm'in, "Seyr-i Sa'dâbâd'ı sen bir kerre ıyd olsun da gör" mısraındaki coşkuyu tanımadan Kâğıthane'yi, "Vâsıf binelim kayığa İstinye koyundan / Sâgar çekerek şevk ile Kandilli suyundan" beytini okumadan Boğaziçi'nin mehtap âlemlerini anlamak zordur. Divanlarda yer alan pek çok methiye, kasriyye, bahâriyye, tarih kıtası vb. manzumelerde İstanbul'un adı anılmasa da mutlaka bir dönemi, bir vasfı, bir mekânı hemen kendini göstermektedir. Bir şitâiyye kasidesinde şiirin yazıldığı yılın İstanbul'una dair kış tasvirleri, bir ıydiyyede kutlanan bayramın sosyal tarafı, bir methiyede artık tarih olmuş kişilerin şahsiyetleriyle ilgili önemli ipuçları her zaman bulunacaktır.

İstanbul'un Türk şiirinde anılması, fetihten sonra Osmanlı'nın büyük devlet özelliği kazandığı XV. yüzyıl ile başlar. Daha önce Germiyan, Bursa ve Edirne saraylarında teşekkül etmeye başlayan Türk şiiri fetihle birlikte yeni

bir kimlik kazanırken İstanbul'da karşılaşılan yabancı unsurların etkisinde göz alıcı bir üslûba bürünüp hayatın tadını çıkarma felsefesi ve yaşama sevinciyle tanışır. Fâtih Sultan Mehmed'in, "Bağlamaz firdevse gönlünü Galata'yı gören / Kâfir olur ey müselmanlar o tersâyı gören" mısralarıyla başlayan gazeli şehirdeki gayri müslim yaşayış tarzının ileride Türk seciyesini nasıl etkileyeceğinin habercisi sayılabilir. Fâtih'in vezirlerinden olan asrın büyük şairi Ahmed Paşa Topkapı Sarayı hakkındaki kasidesinde buranın inşa tarihini de söyler: "Bünyâd-ı sarâyına budur ahsen-i târîh / Kim ede mübârek tapunu hayy ü tüvânâ" (861/1457). Aynı dönemde Hamîdî'nin Sarây-ı Atîk-i Âmire ile İstanbul'un hamam ve bahçelerini anlattığı bir kasidesi vardır (Ateş, I/1 [1953], s. 17-18). Yine bu yüzyılın sonlarında Tâcîzâde Câfer Çelebi tarafından, İstanbul'u dikkate değer bir mekân duygusu ve şehir kimliğiyle ele almış ilk eser olan Hevesnâme nazmedilmiştir. Eser genel bir İstanbul tanıtımı ve övgüsünden sonra şehrin göz alıcı semtlerini, saraylarını, bazı kurumlarını, bahçelerini, Yedikule'yi, Ayasofya ve Fâtih camilerini, Sahn-ı Semân Medresesi'ni ve daha pek çok yerini tarihî, mimari, coğrafî ve içtimaî yapısıyla bölümler halinde tanıtır. Her bölümde ayrı ayrı anlatılan pek çok semt ve mekânın tasvir edildiği Hevesnâme İstanbul'un ilk kimlik kartı sayılabilir. Nitekim Tâcîzâde'nin eseri, daha sonraki dönemlerde yazılacak bazı mesnevilerde İstanbul'a dair bölümler açılmasına örnek teşkil edecek ve şairlerin bakışlarını şehre daha çok yöneltmelerine vesile olacaktır.

XVI. yüzyıl İstanbul'un olduğu kadar divan şiirinin de en önemli çağıdır. Şiirin klasik yapı içinde olgunlaşmasıyla birlikte şairler de İstanbul hayatının değişik cephelerini mısralarında anmaya başlarlar. Galata, eğlence ve içki muhiti olarak "ayak seyri"nin has mekânı özelliğiyle şairlerin ilgi alanına girer. İstanbul Türkçesi şiir ve nesirde tekâmülünü tamamlayıp bir cihan devleti dili haline gelir. Başta sultânü'ş-şuarâ Bâkî olmak üzere pek çok şairin ifadesine revnak katan bu Türkçe bütün bir Osmanlı edebiyatına bu yüzyılda yön verir.

II. Bayezid dönemi şairlerinden Sirozlu Sâdî, "Şehr-i İstanbul ki âlemde güzeller kânıdır / Dünyenin ârifleri katında Mısr-ı sânîdir" matla'lı on beyitlik gazelinde İstanbul ile Mısır'ı (Kahire) değişik yönlerden karşılaştırarak İstanbul'un üstünlüğünü vurgulamaktadır. Âhî mahlaslı Benli Hasan'ın Galata vasfındaki, "Ha çeker başım beni durmaz bu deryâdan

yana / Seyre çıkmıştır meğer dilber Galata'dan yana" matla'lı gazeli, şehrin Galata'daki zevk ve eğlence hayatına revaç vermek bakımından hayli sevilmiştir.

XVI. yüzyıl divan şiirinin İstanbul'la ilgili en bâriz vasfı millî bir nazım türü olan şehrengizlerin peşpeşe yazılmış olmasıdır. Mesîhî'nin (ö. 918/1512) Edirne hakkındaki ilk şehrengizinin gördüğü rağbet İstanbul hakkında da şehrengizler kaleme alınmasına vesile olmuş, hatta şehrengiz türü bu asırda âdeta İstanbul ile bütünleşmiştir. Bu konuda Kâtib adlı bir şair tarafından yazılan ilk şehrengizde (919/1513) önce İstanbul'un tarihçesi ve fethi anlatılıp II. Bayezid dönemi hakkında bilgi verilir ve bazı mimari eserleri tanıtılır: "Bir ulu câmi var Ayasofiyye / Rivâyet ba'zı eyler Âsafiyye // Olup min ba'd Sultan Bâyezid Han / Bey oğlu beydurur ol İbn-i Osman // Bir ulu câmi etmiş tâze bünyâd / Görenler dediler hep âferinbâd". Yüzyılın ilk çeyreğinde bir diğer şehrengiz Defterdarzâde Ahmed Cemâlî'nin kaleminden çıkmıştır. Zengin tasvirlerle âdeta şehrin resmedildiği bu eserde İstanbul yedi tepeli bir su deryası olmanın yanı sıra bir insan ve ağaç deryası olarak anlatılır. Tepelerindeki minareler göklere birer asâ gibi yükselir. Boğaz'da yelkenliler uçar, sokaklarında asiller dolaşır. Göksu, Yenihisar, Kavak, Kadıköy, Üsküdar, Eyüp ve Beşiktaş'ta "sîmber"ler denize girer.

Kâtib'in eserini izleyen Taşlıcalı Yahyâ'nın şehrengizinde elli sekiz güzel üçer beyitle tanıtılır. Sonunda da İstanbul'a dair bir kıta ile divandan iktibas edilen dört gazele yer verilir. Taşlıcalı Yahyâ'nın İstanbul'a gösterdiği rağbet Şâh u Gedâ mesnevisiyle devam eder. Klasik aşk mesnevileri içinde konusu İstanbul'da geçen orijinal bir eser olan Şâh u Gedâ, XVI. yüzyıl İstanbul'undaki tasavvufî hayatla ilgili olarak önemli bilgiler verir. Atmeydanı (Sultanahmet Meydanı) ve Ayasofya

gibi muhitlerin geniş tasvirlerle yer aldığı Şâh u Gedâ şehrin pek çok semtini coğrafî ve içtimaî açıdan tanıtır. Fakîrî'nin İstanbul methinde uzunca bir mesneviyle başlayan, şehrin güzellerini şuh ifadelerle tasvir ettiği şehrengiz İstanbul'daki sosyal hayata ait dikkate değer ayrıntılar verir.

Şehrengiz yazma geleneğine Sâfî adlı bir şair de Farsça bir mesneviyle katılmıştır (944/1537-38). Aynı dönemde şairi bilinmeyen bir İstanbul

şehrengizi, “Bihiştâsâ cihanda cây-ı makbûl / Olurdu olsa ger şehr-i Sitanbul // K’anın her câyı cânân ile pürdür / Cihan bahrında bir kıymetli dürdür” beyitleriyle ve uzunca bir İstanbul methiyle başlar. Celâlzâde Mustafa Çelebi’nin dört beyitlik Ayasofya tasviri ve caminin bedesteni hakkında kaleme aldığı küçük bir mesnevisiyle Zihnî mahlaslı Mumcuzâde Bâlî Çelebi’nin İstanbul ve Galata güzelleri hakkında kaleme aldığı, “Başım deryâsının iki yanında bu iki çeşmim / Biri şehr-i Sitanbul’dur biri şehr-i Galata’dır” matla‘lı gazeli şehrin beşerî yapısını anlatması bakımından önemlidir. Aynı dönemde yazılan mensur Surnâme-i Hümâyun, İstanbul’u minyatürlerle de anlatan bir eser olarak özellikle şehirdeki eğlence ve ticaret hayatını tasvir eder. Burada düğüne katılan esnaf gruplarının ayrı ayrı resmedilip anlatılması, devrin yüksek medeniyet seviyesini göstermesi bakımından dikkate değer.

Divan edebiyatının İstanbul hakkındaki ilk müstakil kitabı olan ve tezkire müellifi Latîfî’nin XVI. yüzyıl sanatkârane nesrine örnek teşkil eden Evsâf-ı İstanbul şehrin özelliklerini ve sosyal hayatını anlatan önemli bir belgedir. Evsâf-ı İstanbul İstanbul’un kuruluş ve fethinden başlayarak insanlarını, medreselerini, camilerini, surlarını, saraylarını, köşklerini, konaklarını, muhtelif semtlerini, evlerini, bahçelerini nesir ve nazım olarak inceden inceye anlatır. Azîzî Mustafa’nın Nigârnâme-i Zevkâmîz der Üslûb-ı Şehrengiz adlı eseri ise İstanbul’un güzel hanımlarını konu alır.

XVI. yüzyılın sonlarında, İstanbul Türkçesi’nin büyük temsilcisi Bâkî ile onun medreseden arkadaşları Âlî Mustafa ve Hoca Sâdeddin efendiler şehrin kültür hayatına damgalarını vurmuşlardır. Bâkî, daha ziyade İstanbul’un zevk ve eğlence dünyasına ışık tutan gazelleri ve şiir dilinde mükemmeli yakalayan üslûbu ile kendi çağının aynası olur. Özellikle, “Dilrübâlarla aceb kesreti var her yolun / Geçemez hûblarından gönül İstanbul’un” ve, “Reh-i meyhâneyi kat‘ etti tîğ-i kahrı sultânın / Su gibi arasın kesti Sitanbul u Galata’nın” matla‘lı gazelleri baştan başa İstanbul’u anlatır. Hoca Sâdeddin, bir tarihçi olmakla beraber Tâcü’t-tevârîh adlı eserinin İstanbul’la ilgili bölümlerine serpiştirdiği kısa mesnevilerinde şehrin çeşitli yönlerini özendirici tarzda anlatır: “Aceb yer var mı İstanbul’a benzer / Ki yeksân ola onda hâk ile zer”. Gelibolulu Âlî’nin Mevâidü’n-nefâis fî kavâidi’l-mecâlis’inde de İstanbul hayatı, örf ve âdetleri hakkında önemli parçalar vardır. Yine o Menâkıb-ı Hünerverân’ında meşhur hattat,

nakkaş ve mücellitlerden bahsederken İstanbul sanatkârlarını da anlatır. Fakîrî'nin kaleme aldığı Risâle-i Ta'rîfât adlı şehrengiz tarzındaki küçük mesnevide ise İstanbul'daki muhtelif meslekler ve sosyal sınıflar hakkında bilgiler vardır.

XVII. yüzyıl, divan edebiyatında mesnevi nazım şeklinin ve bu türde yazılmış eserlerin yaygınlaştığı çağdır. Şair sayısında görülen artış yanında şiir konuları geniş bir zemine yayılır ve taklitten ziyade kısmen yerli malzemeyle yoğrulmaya başlar. Asrın başında İstanbul ile Edirne mukayesesinde bir gazel yazan Sultan I. Ahmed (Bahtî) şehrin "sulu şeftalisi"ne varıncaya kadar nazma döküp, "O şehr-i dilküşânın vasfına denmiş gazeller çok / Velî Bahtî senin nazmın gibi rengin gazel olmaz" diyerek İstanbul hakkında şiir nazmetmenin bir moda olduğunu bildirirse de bu çağın İstanbul anlatımları uzun soluklu olamamıştır. Nef'î'nin, "Mahşer olmuş sahn-ı Kâğıthâne dünyâ bundadur / Cennete dönmüş güzellerle temâşâ bundadır" matlaıyla başlayan bir gazeliyle, "Eyledi kadrini ol câmi-i vâlâ berter / Hâsılı oldı duâ hırmeni Atmeydanı" beytiyle Sultan Ahmed Camii'nden de bahsettiği kasidesi önemlidir.

Bu yüzyılın bilinen tek şehrengizini Tab'î İsmâil Efendi yazmıştır. Eyüp, Kâğıthane, Yenikapı ve Beşiktaş gibi semtlerin dikkate değer tasvirlerinin yer aldığı eserin baş tarafında, "İçinde cevr ü hicrân ü sitem bol / Felekte yokdurur illâ Sitanbul" beytiyle

başlayan bir methiye bulunur. Nev'îzâde Atâî'nin hamsesi içinde yer alan Âlemnümâ (Sâkīnâme) adlı mesnevide Yûşâ, Göksu, Gümüşservi, Alemdağ ve Akbaba gibi şehrin uzak semtlerini resmeden şair, Rumelihisarı ile Anadoluhisarı arasında bir münazara tertibiyle buralara dair bütün güzellikleri dile getirir. Nefhatü'l-ezhâr'da devrin ahlâkî yapısını anlatırken Hefthan'da İstanbullu bir kuyumcu ile bir tüccarın mirasyedi oğullarının hikâyesini nakleder. Sohbetü'l-ebkâr'daki bir hikâyenin konusu da Üsküdar'da geçer. Şeyhülislâm Yahyâ Efendi'nin divanında İstanbul'a dair iki gazel, bir kıta ve bir müfred mevcuttur. Bunların içinde özellikle İstanbul'un bayramlarından bahseden gazel bu konuda değerli bir belge niteliğindedir.

XVII. yüzyılın ikinci derecede önemli şairlerinden Vecdî iki ayrı gazelinin

makta‘ beyitlerinde İstanbul’un ve vefasız güzellerinin hasretini sürgünde anlatırken, “Sitanbul’a o denlü ârzû var dilde ey Vecdî / Uçardım bulsam ammâ neyleyim bâl ü perim yoktur” der. Fasîhî bir beytinde, İstanbul şiir muhitinin sanatta yenilik ve değişim gayretini ve belki de sebk-i Hindî’nin yaygınlık kazanmasını söz konusu ederek artık kitâbî değil hayatî bir şiiri gündeme getirir: “Lisân-ı köhneden el çekti mahbûbu Sitanbul’un / Fasîhî şâiran etmektedir tâze zeban peydâ”. Kâşif, Hisar ve Göksu’ya dair beyitleri dışında bir kıtasında da Galata’nın değişmez özelliğini konu alır: “Kim ki İstanbul içre tevbe edip / Derse bir dahi içmezem sahbâ / İ‘timâd eylemen sözüne anın / Galat’a ihtimâli var zîrâ”.

XVII. yüzyılın İstanbul’u hakkında en ayrıntılı bilgiyi şüphesiz Evliya Çelebi vermektedir. Ünlü Seyahatnâme’sinin ilk cildini “maskat-ı re’si olan” İstanbul’a ayırmış olması şehrin bugün tarih olmuş hemen hemen her cephesini öğrenmeye imkân vermektedir. Nesir dilinin ince teferruata açılan imkânlarıyla da zenginleşen bu anlatım bize âdeta bir hayal şehri tanıtmaktadır. Evliya Çelebi şehrin efsane ile karışık kuruluşunu, çeşitli fetih denemelerini ve onu Türkler’e kazandıran son fethi uzun uzun hikâye ettikten sonra kendi dönemindeki semtleri sırayla anlatır. Bu yüzyılın en dikkate değer manzumelerinden biri olan Alaşehirli Veysî’nin murabbaı, “Elâ ey kavm-i İslâmbol bulun tahkîk olun âgâh” feryadıyla başlayıp İstanbul’un ahlâkî yapısını, halktaki ruhî çöküntüyü, kargaşa ve sapmalarını dile getiren sosyolojik bir tahlil gibidir.

XVIII. yüzyıl, şairlerin İstanbul’u anlatmakta âdeta yarıştıkları ve onu klasik kuralların içinde eriterek semt semt mısralara yansıttıkları çağdır. Yüzyılın başında Râmi Mehmed Paşa’nın, Bebek semtini sevgilinin hayaline benzettiği gazelinden sonra İstanbul, devrin usta şairleri Sâbit ile Nâbî’nin ilgi alanlarına girer girmez birden bire şiir konularının ilk sıralarına oturmuştur. Sâbit’in divanında yer alan altı gazel, iki kıta, iki müfred ve bir kısa mesnevi tamamen İstanbul’a ait özellikleri dile getirmektedir. Ancak onun bu konudaki asıl önemli manzumesi İstanbul’un oruç günlerini maddî ve mânevî yönleriyle tasvir ettiği, zengin bilgiler verdiği ünlü ramazaniyye kasidesidir.

Bu yüzyılın başında İstanbul’a derin ilgi duyan ve hasret besleyenlerin içinde hiç şüphesiz Nâbî ilk sırada gelir. Uzun müddet İstanbul’dan ayrı

kalan Nâbî'nin hasret duygusuyla kaleme alınmış gazellerinde daha ziyade müteferrik bilgiler yer alır. Şehrin ihtişamı, göz dolduran âbideleri, erişilmez güzelliği ve güzelleri onun zarif lisanında ifadesini bulur. Ancak Nâbî'nin İstanbul'u başlı başına bir ideal olarak anlattığı beyitleri Hayriyye'sinde görülür. "Derbeyân-ı Şeref-i İstanbul" başlığı ile ayrı bir fasılda yetmiş beş beyit halinde anlattığı ve hemen her yönüne değindiği şehrin ilim ve irfan cephesini, aydınlarının durumunu, sanat, nezaket, bilgelik, yücelik, eğlence, zevk dolu zamanlar, temiz tabiat, hoş hava ve mimari güzelliklerini vurgulayıp taşra ile mukayesesini yapar. Özellikle denizde kayık safalarının doyulmaz zevkini dile getiren şair, o yıllarda şehirde baş gösteren veba yüzünden burayı terkedişine hayıflanarak İstanbul hakkında dualarda bulunur. Nâbî divanında mevcut on bir gazelde de İstanbul'un değişik özelliklerine ait anlatımları görmek mümkündür. Bilhassa "Ayasofiyye'de" redifli müzeyyel gazel, bir ibadethanenin tanımı ve tanıtımı açısından oldukça tatminkâr bir tasvir örneğidir. "Nâbî mektebi"nin müntesiplerinden olan pek çok şair de üstatlarının geleneğini yaşatma çabasıyla İstanbul'dan bahsetmeyi âdeta vazife bilmiştir. Bunlardan Osmanzâde Ahmed Tâib'in, İstanbul'un 1124 (1712) yılında geçirdiği yangın hakkında yazdığı bir tarih kıtasıyla Nazîm'in İstanbul sevgisiyle dolu, "Tuhfe-i nazm-ı terim yârân-ı İstanbul'dadır" dediği bir gazeli önemlidir.

Divan edebiyatının bütün zamanları içinde en büyük İstanbul şairi hiç şüphesiz Nedîm'dir. Hemen her nazım şeklinde kaleme aldığı manzumelerinde ve pek çoğu daha kendi çağında bestelenen şarkılarında İstanbul'u anlatmak onda bir tutkuya dönüşmüştür. Divanındaki birçok beyit ve manzume âdeta İstanbul'un bir belgeseli niteliğindedir. "Bu şehr-i Sitanbul ki bî-misl ü bahâdır / Bir sengine yekpâre Acem mülkü fedâdır" diyerek başladığı kasidesinin nesîb bölümünü, "İstanbul'un evsâfını mümkün mü beyân hiç" ifadesiyle bitirmesi İstanbul hakkında söylenecek sözlere sınır çizilemeyeceğini gösterir. Onun manzumelerinde İstanbul en canlı, en güzel, en ince nükte ve hayallerle yerini almış, III. Ahmed ve İbrâhim Paşa devrinin bütün zevk ve neşesiyle şehrin tabii ve mimari güzellikleri dile gelmiştir. Kasidelerinin teşbîb bölümlerinde çok defa genel çerçevesiyle ele alınan şehir gazeller ve şarkılarda Sâdâbâd merkezli, bir kaside kadar uzayıp giden müzeyyel tarih kıtalarında ise mimari merkezli olarak anlatılır. Hemen her şiirine şehrin havası, suyu, neşesi, eğlencesi ve

yaşayışı sinmiş gibidir. Mazmunları şehir hayatından devşirilmiş unsurlarla doludur (Hasibe Mazıoğlu, Nedim'in Divan Şiirine Getirdiği Yenilik, tür.yer.).

Nedîm ile aynı dönemde İstanbul'a rağbet etmiş şairlerden Seyyid Vehbî'nin şûhâne gazellerinde İstanbul'un kültür coğrafyası ve tabiat manzaralarına sık sık rastlanır. Sultan III. Ahmed Çeşmesi için söylediği, "Târîhi Sultan Ahmed'in cârî zebân-ı lûleden / Aç besmeleyle iç suyu Hân Ahmed'e eyle duâ" (1141/1728-29) tarih beytini de ihtiva eden kıtası yanında İstanbul hakkında müteferrik manzumeleri de bulunan Vehbî'nin şehre dair en önemli şiirleri Surnâme'sinde yer alır. 1132 (1720) yılında III. Ahmed'in dört şehzadesinin sünnet merasimiyle üç kızının düğünlerine dair günü gününe ve fasıllar halinde tertiplenen eser, o günlerdeki İstanbul'un mahallî hususiyetlerinden örf ve âdetlerine kadar pek çok yönünü bir vesika hüviyetinde anlatır. Aynı dönemlerde Süleyman Nahîfî ise Sâdâbâd vasfında bir gazel ve bir kasriyye ile İstanbul sevgisini dile getirir ve şehri Mısır, Şam ve Bağdat'tan üstün tutar: "Görmedikçe kasr-ı Sa'dâbâd'ı bilmezsin nedir / İster isen Mısr ü Şâm u hıtta-i Bağdâd'ı gör".

XVIII. yüzyılda divan şiiri İstanbul hakkında nazmedilen yeni bir türle tanışır: Sâhilnâme (sevâhilnâme). O güne kadar hiçbir şairin denemediği bu tarz, İstanbul'un dillere destan sahillerini ve bu sahillerde kurulmuş yerleşim alanlarını

birer ikişer beyit halinde sanatlı bir ifade ile anlatır. Şehrin topografik yapısı ve dönemin sosyal hayatı hakkında da önemli bilgiler ihtiva eden ilk sâhilnâmeyi Mustafa Fennî (ö. 1158/1745) kaleme almıştır. Mesnevi biçiminde düzenlenen eser, Boğaziçi sahilinde iskelesi bulunan toplam altmış iki yerleşim alanını konu edinmiştir. Bu yüzyılda ayrıca Neccârzâde Şeyh Rızâ'nın semtin tasavvufî özelliklerinden kesitler sunduğu "Beşiktaş" redifli iki gazeli, Sâib'in İstanbul mahbublarını konu alan bir gazeliyle Üsküdar Sarayı vasfında bir murabbaı, Mustafa Rahmî'nin Şerefâbâd kasr-ı hümâyununun inşa tarihini bildiren bir kıtası ile biri Neşâtâbâd vasfında, diğeri Beşiktaş vasfında iki şarkısı mevcuttur. Yine, "Bin yüz altmış sekizin evvel-i hamsîninde / Dondu deryâ-yı Sitanbul hele bu hikmete bak" (31 Ocak-21 Mart 1755) matlaıyla başlayan bir tarih kıtası nazmetmiş olan Hevâyî, I. Mahmud'a sunulan bir şitâiyye kasidesi ve İstanbul'un Çubuklu

ve Galata gibi semtleri yanında muhtelif yönlerini dile getiren üç gazel yazan Hâtem ile iki gazel, bir kıta ve III. Ahmed ile Damad İbrâhim Paşa methinde bir ıydiyye kaleme alan Çelebizâde Âsım Efendi de İstanbul'u anlatan şairlerdir. Nâbî mektebini devam ettiren Belîğ Mehmed Emîn, içinde İstanbul adının anıldığı dokuz gazeli yanında bazı kasidelerinde de şehrin gündelik hayatına eğilmiş, gazellerinde İstanbul semtleriyle ilgili telakkileri, eğlence âlemlerini ve şehrin güzellerine dair duygularını dile getirmiştir.

Şehri değişik yönlerden mısralarına konu edinen diğer şairler içinde Muhlis Mustafa Efendi'nin mütekerrir beyti, "Kand-i dilber gibi dil eğlencesi / Gamküsârım Karaağaç bahçesi" olan müseddes bir şarkısını, Abdürrezzak Nevres Efendi'nin İstanbul hasretini dile getiren iki gazelini, Râgıb Paşa'nın, "Hâh Mısr ü hâh Bağdâd işte Şehbâ işte Şâm / Var mıdır İstanbul'un mümtâz ü müstesnâları" diyerek İstanbul'u bütün Şark dünyasına üstün tuttuğunu gösteren beytinin de yer aldığı şiirlerini hatırlatmak gerekir. Râgıb Paşa'nın yanında yetişmiş bir İstanbul çocuğu olan Haşmet ise üç kaside, on gazel ve bir kıtada İstanbul'a dair tasvir ve övgülere yer verirken şehrin sahillerinden uzak iç semtleri ve mekânlarını da (Fatih, Vefa, Şehzadebaşı vb.) anlatır. Ramazâniyyesi sosyolojik incelemelere fırsat verecek kadar zengin olup bahâriyyesi de o dönem İstanbul'unun iklim ve tabiatını tasvir bakımından bir belge değeri taşımaktadır. Şeyhülislâm Ebûishakzâde Esad Efendi'ye yazdığı methiyede ise şehrin ticarî hayatı ile esnafın durumları tasvir edilmiştir. Ârif Süleyman'ın Beşiktaş Sarayı için kaleme aldığı bir kaside, Nâşid'in çeşitli semtlerdeki (Küçüksu, Şemsipaşa, Beşiktaş) mehtap eğlencelerini konu alan bir şarkısı ile Esrar Dede'nin iki gazeli de bu yüzyıl için anılmaya değer İstanbul manzumelerindendir.

Şeyh Galib'in pek çok manzumesinde İstanbul tasavvuf muhitiyle XVIII. yüzyıl sanat ve edebiyat ortamının dolaylı terennümleri vardır. Sık sık başvurduğu semboller çok defa kendi çevresinin ilhamlarını ihtiva eder. Meselâ İstanbul'un peş peşe gördüğü yangınlar onun mısralarına, "Gül âteş gülbün âteş gülşen âteş cûybâr âteş" şeklinde akseder. Çeşitli mimari eserlerle devrin kişileri hakkında söylediği tarih kıtaları çağının kronolojisini takip ettirecek kadar çoktur. Özellikle III. Selim devrinde en mutantan günlerini yaşayan Çırağan Sahilsarayı hakkında söylediği bir

şarkı, bir kıt‘a-i kebîre ve bu sahilsarayın kapısı üzerine hakkedilen, “Sabâhu’l-hayr-ı devlet bu der-i vâlâ-yı ismettir / İki bâli hümâ-yı mihr ü şehbâl-i saâdettir / Nücûm-ı âsuman deryûze eyler âsitânından / Çerâğān ile memlû bir Çırâğān-ı inâyettir” kıtası dikkat çekicidir. III. Selim’e sunduğu bahâriyye kasidesinde İstanbul baharlarının en güzel anlatımlarından biri görülür.

Yüzyılın sonlarına doğru İstanbul hakkındaki manzumeleriyle ünlü iki şair daha yetişmiştir. Bunlardan biri Fennî’nin Sevâhilnâme’sine kaside şeklinde nazîre yazan İzzet’tir. III. Selim’e ithaf ettiği altmış beş beyitlik sâhilnâmesi, anlattığı İstanbul iskelelerinin bazısı bugün mevcut olmadığından artık bir belge niteliği kazanmıştır. İkincisi olan Sünbülzâde Vehbî, Lutfiyye adlı mesnevisinde Nâbî’nin Hayriyye’si yolundan yürüyerek kendi çağının İstanbul’undan izler taşıyan beyitlerle yaşadığı dönemi âdeta tenkit eder. Onun anlattığı pek çok iş kolu ve sivil toplum manzarası aslında içinde yaşadığı şehrin tasvirinden ibarettir. Şevkengiz adlı 779 beyitlik mesnevisi ise insan bedeninin güzelliklerini, ten zevklerini ve İstanbul güzellerini tasvir ederken çok defa müstehcene varan çağrışımlara imkân verişiyle dikkat çeker. Kasideleri yanında beş gazel, bir müstezad ve İstanbul’daki pek çok mimari yapı için söylediği tarih kıtaları da şehrin özelliklerini ayrıntı kabilinden anlattığı manzumeleridir.

XIX. yüzyıl divan şiirinin kendini tekrar devridir ve bütün tür ve şekiller gibi İstanbul teması da önceki örneklere benzer bir devamlılık gösterir. Enderunlu Vâsıf’ın Hûbannâme ve Zenânnâme’si bir yana bırakılırsa bu dönem manzumelerinde genel olarak İstanbul anlatımları yerine Boğaziçi ve köylerine dair düşünce ve tasvirlere yönelmeler görülür. Yüzyılın başlarında Boğaziçi’ne dair şiirler yazan üç şairden Kâmî’nin üç gazeli, Neş’et’in bir kaside, bir gazel ve bir kıt‘a-i kebîresi, Pertev’in de bir gazeli ve Nedîm’in bir gazeline tahmisi vardır. Bu yüzyılın İstanbul âşıkı şairleri arasında İlhâmî mahlasıyla III. Selim de yer alır. İstanbul’a dair üç kıta, bir gazel ve sekiz şarkısında bilhassa seçkin zümrenin devam ettiği âsûde muhitler, mesireler, kameriye ve kasırlar, deniz ve sahil eğlenceleri dile getirilir ve lüks hayatın tasvirleri yapılır. Bu arada saltanat kayıkları ve denizde mehtap âlemleri de şiire yansımıştır: “Gece bir yağlı piyâdeyle gezip deryâda / Bir iki mutrib-i hoşnâme olup âmâde / Okusun tâze sabâ şarkıları sahrâda / Gidelim seyr-i çemenzâr edelim leyl ü nehâr.”

Divan edebiyatının İstanbul ağırlıklı son müstakil eserleri Enderunlu Fâzıl'ın kaleminden çıkmıştır. Nedîm ve Sâbit çizgisinde yazdığı manzumelerinde Fâzıl XIX. yüzyılın ilk yıllarında İstanbul'da yaşanan hayata, topluma ve çevreye dikkat çekmiş, daha ziyade sefahat, zevk ve eğlence dünyasını, mahallî gelenek ve çılgınlıkları halk dilinin ifade ve deyimlerinden faydalanarak mesnevi biçiminde anlatmıştır. İstanbul'a dair belgesel niteliğindeki bu mesnevilerinden Hûbannâme'de İstanbul dilberlerinin beden yapıları, kişilik ve huy özellikleri yönünden ele alındığı elli üç beyitlik özel bir bölüm mevcuttur. Zenânnâme ise divan şiirinde erotizme kaçan bir üslûpla kaleme alınmış olup "Derbeyân-ı Zenân-ı İslâmbol" bölümünde çeşitli kavimlere mensup kadınların özelliklerinden lâubali bir üslûpla bahsedilir. Defteri Aşk isimli küçük mesnevisinde kendi başından geçen bir aşk macerasını anlatmıştır. Burada İstanbul'daki aşk âlemine dair zengin motifler vardır. Çenginâme, XIX. yüzyıl başlarında İstanbul'da ünlü olmuş çengiler ve çengi kollarının dökümünü yapıp haklarında birer dörtlükle bilgi verir. Şairin bütün bu eserlerinde dönemin örf ve âdetlerine dair ayrıntılar bulmak mümkündür. Fâzıl'dan sonra İstanbul'a ilgi gösterenler arasında Reîsülküttâb Ârif bir kaside ve bir kıtası, Ârif Mehmed iki küçük şarkısı,

Refî-i Kalâyî iki gazeli, Halim Giray da yine iki gazeliyle şehrin o dönemde çok yaygın bir eğlence tarzı olan mehtaba çıkma geleneğini terennüm etmişlerdir. Sürûrî'nin divanında İstanbul'a dair dokuz gazel, bir kaside ve bir kıtası yer alır.

Enderunlu Vâsıf İstanbul'un mehtap âlemlerini en güzel anlatan şairdir. Vâsıf, çoğu bestelenmiş şarkılarıyla hem çağının insanını etkilemiş hem de Nedîm'den sonra şarkı geleneğini zirveye çıkarmış bir şair olarak manzumelerinde sık sık İstanbul'u terennüm etmiştir. Yirmi üç adet şarkısında doğrudan doğruya İstanbul mehtapları, güzelleri, aşkları, sevdaları anlatılır. "Olalım Göksu'ya mahfîce revan" bunların en tanınmışıdır. Devrin önemli şairlerinden olup İstanbul'a ilgisiz kalamayanlardan biri de Keçecizâde İzzet Molla'dır. Onun gazel, kıta, tarih gibi bazı manzumelerinde İstanbul'un denizi ve eğlence âlemi farklı yönleriyle ele alınmıştır.

İstanbul'la ilgili olarak Hızırağazâde Said Bey'in bir şarkısı, Râsih-i Enderûnî'nin bir kasidesi ve Adlî mahlasıyla yazan II. Mahmud'un iki şarkısı hariç tutulursa bu dönemin İstanbul hayatından ilham alan manzumelerini Sermed yazmıştır. Onun iki gazeli yanında asıl üzerinde durulması gereken İstanbul şarkılarıdır. XIX. yüzyıl İstanbul halkının beğenerek okuyup dinlediği bu şarkılarda çeşitli yönlerden şehrin panoraması sergilenir. Gündelik İstanbul Türkçesi'nin kullanıldığı, daha ziyade eğlence dünyasına dikkatleri çeken bu manzumelerde yine Boğaziçi, Göksu mesiresi ve mehtap eğlenceleri ön plandadır. Sermed'in II. Mahmud'a sunduğu altmış sekiz beyitlik bir mesnevi olan bahâriyyesinde devrin İstanbul'u ve bir âb âlemi âdeta tarih bilgisi verircesine ayrıntılarıyla hikâye edilmiştir. Manzume zengin folklorik malzeme ile doludur.

Divan edebiyatı Tanzimat yıllarından itibaren giderek gözden düşmüş ve üstat şairler yetiştiremez olmuştur. Ancak yine de uzun müddet bu edebiyatın şekil ve türlerini kullanarak, telakkilerini tekrarlayarak şiir yazılmaya devam edilmiştir. Bu şairler içinde, yüzyılın sonuna kadar mahdut manzumesinde İstanbul adını anan ve şehre dair daha önceki örneklerinden pek de farklı olmayan tasvirlere yer veren Ayıntaplı Aynî, Leylâ Hanım, Âli Bey, Şeref Hanım, Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey, Fatîn Efendi, Şâkir Ahmed Paşa, Pertev Paşa, Osman Nevres, Ziyâ Paşa, Nâil Hilmî, Hasırcızâde Mehmed, Senîh-i Mevlevî, Münif Mehmed Paşa gibi şairler yetişmişse de bunların arasında ne İstanbul şairi denilebilecek büyük üstatlar ne de alışılmış manzumelerden farklı bir söyleyişe ulaşan şiirler çıkmıştır.

Kuralcı ve şekilci yapısına rağmen divan edebiyatının yaklaşık beş asır boyunca İstanbul'a gösterdiği ilgi şehrin kültür mirası bakımından fevkalâde önemlidir. Bu şiirlerde tanıtılan İstanbul'u ne tarihler ne de diğer yazılı kaynaklar bu kadar coşkulu ve derin çağrışımlarla ifade edebilir. Bu bakımdan eski İstanbul'u anlatan her mısra edebî kıymeti yanında aynı zamanda bir arşiv belgesi değeri taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Latîfî, Evsâf-ı İstanbul (nşr. Nermin Suner [Pekin]), İstanbul 1977, s. XIII-XV; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârih, İstanbul 1280, II, 419, 430-434; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, tür.yer.; Nâbî, Hayriyye (haz. İskender Pala), İstanbul 1989, s. 67-75; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 250-254; Sünbülzâde Vehbî, Lûtfiyye (haz. Süreyya A. Beyzadeoğlu), İstanbul 1994, tür.yer.; Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, tür.yer.; Fennî, Sevâhilnâme, İstanbul 1327; Ahmet Refik [Altınay], Lâle Devri, İstanbul 1915, s. 33-39; Refik Ahmed [Sevengil], İstanbul Nasıl Eğleniyordu, İstanbul 1927, s. 43-46, 130-134, 139-143; Subhiye Candaş, Taşlıcalı Yahya Bey ve Şah ü Geda Mesnevisi'nin Dört Nüsha Üzerinden Tenkidli Neşri (mezuniyet tezi, 1941), İÜ Türkiyat Enstitüsü Ktp., T, nr. 137, s. 25, 43; Asaf Halet Çelebi, Divan Şiirinde İstanbul, İstanbul 1953, tür.yer.; A. Ferhan Oğuzkan, İstanbul Şiirleri Antolojisi, İstanbul 1953, tür.yer.; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatında Şehrengizler ve Şehrengizlerde İstanbul, İstanbul 1958, tür.yer.; Nebil Fazıl Alsan, Şair, Edib ve Tarihçi Kalemi ile İstanbul, İstanbul 1973, s. 110-114; İsmail Erünsal, The Life and Works of Tâcîzade Ca'fer Çelebi, with a Critical Edition of His Dîvân, İstanbul 1983, s. XLVII, LX; Mine Mengi, Divan Şiirinde Hikemi Tarzın Büyük Temsilcisi Nâbî, Ankara 1987, s. 22-24; Halûk İpekten v.dğr., Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü, Ankara 1988, tür.yer.; Hasibe Mazıoğlu, Nedim'in Divan Şiirine Getirdiği Yenilik, Ankara 1992, s. 43-78, tür.yer.; Tunca Kortantamer, Eski Türk Edebiyatı Makaleler, Ankara 1993, s. 337-390; İsa Kayaalp, Sultan Ahmed ve Divanı, İstanbul 1994, s. 156; Hasan Akay, Fatih'ten Günümüze Şairlerin Gözüyle İstanbul, İstanbul 1997, tür.yer.; Abdülkadir Karahan, "Nâbî ve İstanbul Sevgisi", TDl., sy. 20 (1953), s. 567-570; Ahmet Ateş, "Fetihten Az Sonra Bir İstanbul Tasviri", Fatih ve İstanbul, I/1, İstanbul 1953, s. 17-18; İsmail Hami Danişmend, "Destan ve Divan Edebiyatlarında İstanbul Sevgisi", a.e., I/1 (1953), s. 79-97; Mehmet Kaplan, "İstanbul [Divan Edebiyatında]", İA, V/2, s. 1214/160-163; Mehmed Çavuşoğlu, "Taşlıcalı Dukaginzade Yahya Bey'in İstanbul Şehrengizi", TDED, XVII (1969), s. 73-78; İskender Pala, "Divan Edebiyatı", DBİst.A, III, 63-68.

İskender Pala

Halk Edebiyatında İstanbul.

İstanbul, fetihten önce ve sonra Türk folklorunda ve halk edebiyatı ürünlerinde çeşitli özellikleriyle yer almıştır. Bunların başlıcaları menkıbeler, halk hikâyeleri, masallar, efsaneler, fıkralar, koşma, türkü ve destanlar, mâniler, ninniler, atasözleri, bilmeceler, tekerlemeler ve geleneksel Türk tiyatrosu örnekleridir. Halk edebiyatı ürünleri arasında fetihten önceki İstanbul'dan söz eden ilk eserlerden Dede Korkut Kitabı'nda (s. 117-118) İstanbul, bezirgânların mal almak için gittikleri uzak bir şehir olarak zikredilmektedir. Battal Gazi hikâyelerinde de Kadıköy ve Üsküdar semtlerine kadar gelen Battal Gazi'nin Hârûnürreşîd'in İstanbul kuşatmasından sonra Üsküdar'da kaldığı ve Anadolu yakasını yağmaladığı anlatılır (İA, II, 346). Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'de, Battal Gazi'nin yedi yıl kadar Üsküdar ve Kadıköy tarafında kaldığını, buraları imar edip bağ ve bahçe haline getirdiğini, bu bağlara "Battal bağları" denildiğini, Kadıköy'ün adının Battal Gazi'ye izâfeten "Gazi köyü" olduğunu belirtmesi (I, 470-471) bu rivayetin o zamanda da bilindiğini gösterir. Selçuklular döneminde yaşayan ve adı çevresinde efsaneler oluşan Sarı Saltuk da hikâyelere göre İstanbul'a gelmiş, bir küffar beldesi olan şehri yangına vermiş, maiyetindekilerle Ayasofya'da namaz kılmış, kâfirlerle savaşıp onları haraca bağladıktan sonra şehirden ayrılmıştır (Ebülhayr Rûmî, I, 66-68; İz, s. 286-290). İstanbul'un fethi için Bizans önlerine gelen müslüman askerler arasında şehid düşen ve o gece sabaha kadar mezarına nur yağdığına inanılan Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin mezarının II. Mehmed'in kuşatması esnasında Akşemseddin tarafından bulunuşu ve fetihten itibaren Eyüp semtinin imar edilişi etrafında teşekkül eden hikâyeler (Evliya Çelebi, I, 401-402) İstanbul'u halk kültürünün ayrılmaz bir parçası durumuna getirmiştir. İstanbul Boğazı'nın en yüksek tepesindeki Yûşa' nebî mezarı da yine fetihten önceki hıristiyanî ve İslâmî menkıbelere karışmıştır. Önemli ziyaret yerlerinden biri olan Yûşa' nebînin, Hz. Mûsâ'nın kız kardeşinin oğlu ve ordularının sancaktarı olduğuna, bir savaşta gövdesi ikiye ayrılıp belden aşağısının kıyıda kaldığına, belden yukarısının ise bugün mezarının bulunduğu tepeye kadar tırmandığına inanılmaktadır. O tepede 10-15 m. uzunluğunda bir mezarı bulunan Yûşa'ın ayaklarının kaldığı kıyıda da şifalı

bir su çıktığı kabul edilir.

İstanbul'da birçok velî yaşamış ve ölümlerinden sonra çeşitli semtlere defnedilmiş

olduğundan buralar onların adıyla anılmış ve haklarında çeşitli menkıbeler doğmuştur. Şehrin dinî folklorunda önemli bir yer tutan bu zatların isim ve kimlikleri âdeta İstanbul adıyla bütünleşmiş, yaşarken olduğu gibi vefatlarından sonra da tekke, türbe ve kabirleri İstanbul halkı tarafından ziyaret yeri olarak kabul edilmiştir. Her biri hakkında değişik menkıbe ve ziyaret âdâbı teşekkül etmiş olan bu şeyh ve velîlerin başlıcaları şunlardır: Sümbül Efendi, Merkez Efendi, Telli Baba, Yâvedûd Sultan, Koyun Dede, Lâleli Baba, Tezveren Dede, Yahyâ Efendi, Şeyh Vefâ, Kahhar Baba, Zuhurat Baba, Horoz Baba, Baba Câfer, Helvacı Baba, Nalıncı Dede, Elekli Baba, Yıldız Baba, Akbıyık Sultan, Çifte Sultanlar, Yavuz Er Sinan, Deryâ Ali Baba, Gül Baba, Mahmud Baba, Yedi Emîrler, Aziz Mahmud Hüdâyî, Karaca Ahmed Sultan, Emîr Buhârî, Oğlan Şeyh İsmâil Ma‘şûkī, İdrîs-i Muhtefî, Şeyh Nasûhî. Bunların yanında Lohusa Sultan, Rahime Hatun, Çifte Sultanlar, Çifte Gelinler gibi kadın velîler de İstanbul menkıbeleri içinde yer alan dinî hüviyetli kimselerdir.

XV. yüzyıl şairlerinden Akşemseddin'in oğlu Hamdullah Hamdi, Tuhfetü'l-uşşâk adlı mesnevisinde fetihten önceki İstanbul'la ilgili bir halk hikâyesine yer vermiştir: Kayserili müslüman bir tüccar mal almak için İstanbul'a gelir, Bizans vezirinin kızına âşık olunca onunla evlenmek için dinini terkeder. Ayasofya'da yapılan nikâh âyini esnasında kendisinin daha önce buraya bıraktığı Kur'an'ı gören genç büyük bir heyecana kapılır; kitabın ne olduğunu soran kıza ve babasına Kur'an'dan bölümler okur. Allah kelâmının etkisiyle baba-kız müslüman olur ve üçü birlikte Kayseri'ye döner (Gibb, II, 220-222). Bu hadise daha sonra pek çok halk hikâyesine kaynaklık etmiştir. Genellikle halk hikâyelerinde aşk bir tutku, bir ülkü olduğu halde olayları İstanbul'da geçen hikâyelerde çapkınlık, şehvet, para ve mal tutkusu hâkim olup şehir zenginlik, zevk ve eğlencenin, güzellikle ahlâksızlığın birleştiği bir mekân olarak yer alır. Kahramanlar çok defa tüccar veya tüccar çocuğudur. Bunların en önemli özellikleri yalnız İstanbul'da anlatılması, olaylarının bir bölümü başka çevrelerde geçse bile İstanbul'un adından söz edilmesi ve gerçekçi olmalarıdır. Devrin

İstanbul'unun yer aldığı Letâifnâme, Hançerli Hanım, Tayyarzâde, Cevrî Çelebi, Sansar Mustafa, Ferruhdil ile Mehmed Bey'in Hikâyesi, Tıflî ile İki Biraderler, Kanlı Bektaş, Evhad Çelebi adlarını taşıyan bu hikâyeler için Şükrü Elçin ortak özellik olarak "kitâbî-mensur-realist" nitelemesini yapar (Halk Edebiyatı Araştırmaları, II, 56-80).

Sözlü halk ürünlerinden masallar içinde İstanbul'a ait olanlar veya olayları İstanbul'da geçenler azdır. Anadolu'da anlatılan masallardan bazılarının kahramanları çeşitli sebeplerle İstanbul'a gider. Burada birtakım maceralar geçirir, olaylara karışır; bu vesile ile İstanbul'un özelliklerinden söz edilir. Bazı halk masallarında İstanbul saf genç kız ve delikanlıların aldatıldığı bir yer olarak da zikredilmiştir.

İstanbul çeşitli semt adları, yapıları ve değişik özellikleriyle efsaneler içinde de yer almıştır (Bayrı, s. 16-26). Fâtih Sultan Mehmed'in Rumelihisarı'nı yapmak için Bizans imparatorundan arazi istemesi, Kız Kulesi'nin yapılış efsanesi bunların en yaygın olanlarıdır. Boğaziçi'nin oluşumu, İstanbul'un fethi, Ayasofya'nın kubbesi, Cibali, Beşiktaş, Kadıköy, Yenikapı, Beylerbeyi, Kabataş gibi birçok semt ve camiyle ilgili efsaneler vardır. Bir efsanede İskenderi Zülkarneyn, Ege bölgesinde hüküm süren Katerina adlı bir hükümdarı kendi dinine davet ederse de Katerina bunu kabul etmez. Zülkarneyn Karadeniz'den Akdeniz'e bir su yolu açıldığı takdirde Katerina'nın ülkesinin sular altında kalacağını düşünür. Bunun için binlerce insan çalıştırarak on üç yıl on üç günde bugünkü Boğaziçi'ni açtırıp Katerina'nın ülkesini sular altında bırakır. Diğer bir efsaneye göre Ayasofya yapılırken kubbesi tutturulamayınca abdal kılığına giren Hz. Hızır'ın yol gösterdiği rahipler Mekke'den temin ettikleri Hz. Muhammed'in tükrüğüyle Mekke toprağını ve zemzemi karıştırıp bu harçla kubbeyi tuttururlar (Ünver, TFA, I/1 [1949], s. 9-10). Piyâle Paşa Camii'nin kubbesini çalan hırsızın taş kesilmesi, Kılıç Ali Paşa Camii'nin yapımı sırasında yıkanma ihtiyacı duyan bir işçinin isteği üzerine önce hamamın yapılması da sıkça karşılaşılan efsane motiflerindendir.

İstanbul'da derlenmiş yazma ve basma eski letâif mecmualarında Bekri Mustafa, İncili Çavuş gibi halk tiplerine ait fıkralarda İstanbul'a ve İstanbul hayatına da yer verilmiştir. Daha yakın döneme ait fıkralarda ise Pinti Hâmid, Borazan Tevfik, Pazarola Hasan Bey, Sakallı Celâl gibi İstanbul'un

renkli simaları yanında Koca Râgıb Paşa, Keçecizâde Fuad Paşa, Şair Haşmet, Yahya Kemal, İbnülemin Mahmud Kemal, Neyzen Tevfik gibi devlet adamları ve edebiyatçılar da bulunmaktadır. Bunların yanında İmsâkî Molla, Çömlekçi Eyüp, Fitil Niyazi, Hasretî Efendi, Şem'i Molla gibi İstanbul'a has fıkralar anlatan isimler de bilinmektedir.

XVII. yüzyıldan itibaren İstanbul saz şairlerinin ilgi gösterdiği bir merkez olmuştur. Yeniçeri Ocağı'nda yetişenler yanında Anadolu'dan İstanbul'a gelen saz şairlerinin sayısı da oldukça fazladır. Bunlar şiirlerinde İslâmbol, Sultânü'l-beled, Âsitâne gibi isimlerle İstanbul'dan söz etmişlerdir. Âşık Ömer, son yıllarında geldiği İstanbul'u on yedi dörtlükten oluşan "İstanbul Destanı" ile semt semt tanıtmış (Elçin, Âşık Ömer, s. 48-50), "İstanbul'un" redifli dört kıtalık koşmasında ise bu şehre duyduğu hasreti ifade etmiştir (Ergun, Âşık Ömer, s. 300). İstanbul'da yaşamamış olmakla beraber Gevherî, Kırım hanlarından I. Selim Giray'ın 1100 (1689) yılında İstanbul'a gelişiyle ilgili bir manzume söylemiş, bu manzumede hanın İstanbul'da karşılanışını, gördüğü saygıyı anlatmıştır. XVIII. yüzyıl âşıklarından Abdî de aruz ve hece vezniyle söylediği şiirlerinde İstanbul'a duyduğu özlemi dile getirmiş, özellikle, "Mevcuttur içinde hûr u gılmânı / Demişler cenneti sâni İslâmbol" mısralarının yer aldığı "İslâmbol" redifli koşmasında İstanbul'u etkili bir biçimde tanıtmıştır (Ergun, Türk Şairleri, I, 205). XVIII. yüzyılda İstanbul'da büyük saz şairi yetişmemekle beraber şiirlerinde bu şehre çeşitli yönleriyle yer veren ve bazı tarihî olaylardan söz eden birçok âşık vardır. Bağdatlı olduğu, fakat İstanbul'da yaşadığı sanılan Bağdâdî Topkapı Sarayı'nı öven manzumeler yazmıştır (Köprülü, s. 403, 485, 486). Zileli Tâlibî'nin çırağı olan Fedâyî de İstanbul'da bulunmuş, bir ara Kumkapı'daki Sazlı Kahve'ye uğradığında "İstanbul Destanı"nı söylemiştir (TDEA, III, 175). XIX. yüzyılda İstanbul'da itibar kazanan âşıklar kibar ve ricâl konaklarında, saray çevresinde yer bulmuşlardır. Âşık Hüseyin, Dertli, Sergüzeştnâme adlı eseriyle Bayburtlu Zihnî, Develili Seyrânî, Ispartalı Seyrânî, Gülzârî, Beşiktaşlı Gedâî, Reşîdî, altı ay kadar İstanbul'da Âşıklar Cemiyeti'nde reislik yaptığı söylenen Erzurumlu Emrah gibi ünlü âşıklar yanında Nâmî, Bîdârî ve Serverî gibi Ermeni "aşuğ"lar da şiirlerinde çeşitli yönleriyle İstanbul'a yer vermişlerdir. Kayserili Seyrânî de bir güzellemesinde İstanbul'u etkili bir biçimde övmüştür. XX. yüzyıla gelindiğinde İstanbul'da eski canlılığını yitiren âşık kahvelerinin yerini yavaş

yavaş semâi kahveleri almıştır. Kastamonulu Âşık Fevzi, Yozgatlı Hüznî, Üsküdarlı Râmi, Kastamonulu Yorgancı Hakkı, Âşık Veysel, Ali İzzet, Ali Huzûrî Coşkun, Yaşar Reyhânî, Murat Çobanoğlu, Şeref Taşlıova da çeşitli vesilelerle şiirlerinde İstanbul'a yer vermişlerdir.

Daha çok saz şairleri tarafından söylenmiş olan destanların konularını özellikle sık görülen yangınlar, depremler, kazanılan savaşlar, padişah ve devlet adamları teşkil eder. 1652 ve 1660 yıllarında meydana gelen İstanbul'daki iki büyük yangını Ermeni aşuğlardan Aznavuroğlu yedişer dörtlükten oluşan iki destanla, 1826 yılında meydana gelen yangını ise Cüdâî adlı bir Türk halk şairi yirmi dörtlükten oluşan bir manzume ile dile getirmiştir. IV. Mehmed'in 1099'da (1687) tahttan indirilmesi, padişahın yakınlarından Afâfe Kadın adlı bir şair tarafından yazılan bir destanda anlatılmış, Ispartalı Seyrânî de Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasını otuz dörtlükten oluşan "Vak'a-i Hayriyye Destanı"nda dile getirmiştir. XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında İstanbul'la ilgili destanların sayısında artış görülmektedir. Semâi kahveleri, çalgılı kahveler, tulumbacıların bulunduğu mekânlar, Galata Köprüsü'nün girişleri, Yenicami'nin arkası, destan şairlerinin manzumelerini bir ezgi eşliğinde okuyup sattıkları mekânlardı. Toplumsal olaylar, çeşitli zâbıta vak'aları, sonu iyi bitmeyen aşk maceraları, sevilen kişilerin ölümü bu destanlarda yer alan belli başlı konulardı. XIX. yüzyıl İstanbul destanlarında İstanbul'daki çarşı, hamam ve yapıların da anlatıldığı görülmektedir. Segâhî adlı bir halk şairi, otuz altı dörtlükten oluşan "İstanbul Çarşısı Kalpakçılarbaşı Destanı"nda Bahçekapı'dan başlayarak Mahmutpaşa, Mercan ve Kapalıçarşı'yı bir taşralı gözüyle tasvir etmiştir (İst.A, VII, 3766-3768). Tosyalı Âşık Mustafa'nın İstanbul hamamlarını anlatan 150 dörtlük uzunluğundaki destanı (a.g.e., II, 968), Konyalı Âşık Mehmed'in "Bayezid Hamamı Destanı" (a.g.e., IV, 2242-2243), XIX. yüzyılda yaşamış Âşık Veysel adında bir halk şairinin yirmi dörtlükten oluşan "Üsküdar Büyük Hamam Destanı" (a.g.e., VI, 3282-3283) o günlerde şehir hayatında önemli bir yeri olan hamamların yapısı, burada çalışanlar ve bu yerlerle ilgili geleneklerin anlatıldığı önemli belgelerdir. Beşiktaşlı Gedâî otuz bir dörtlükten oluşan "Vasf-ı İstanbul" adlı destanında İstanbul'daki ahlâk bozukluğundan, Batı taklitçilerinden, dinî inançların zayıflamasından, tarikatların bozulmasından, dünyanın iyiye gitmediğinden söz etmektedir, Âşık Türâbî'nin on sekiz dörtlükten, Âşık Râzî'nin otuz dört dörtlükten

oluşan birer “Esnaf Güzelleri Destanı” vardır. Ahmet Şeydâ adlı Ardanuçlu halk şairi “Dâstân-ı Medhiyye-i İstanbul” adlı elli dört kıta uzunluğundaki şiirinde İstanbul’un bütün semtlerini, resmî dairelerini, çarşı ve pazarlarını, esnafını, paşasını, hocasını, kâtibini, ramazanlarını, türbelerini, tekkelerini dile getirmiştir. Destanlar XIX. yüzyılın ikinci yarısında oldukça yaygınlık kazanmış, 1000 nüsha basılan bazı destanlar bir günde alıcı bulmuştur. Kayserili Seyrânî, Zileli Fedâyî ve Ermeni aşuğlardan Nâmî de İstanbul’la ilgili destanlar yazmışlardır. XX. yüzyılda Yusuf Acıkök, Tâlibî ve Şarkışlalı Âşık Veysel İstanbul’la ilgili övgü ve yergilerini destanlarda dile getiren diğer halk şairleridir. Eski İstanbul’dan söz eden halk edebiyatı ürünlerinden biri de İstanbul bekçilerinin okudukları destanlardır. Bu konuda M. Yahya Dağlı (bk. bibl.) ve M. Sabri Koz’un çalışmaları önemlidir (Bekçi Baba, İstanbul 1998).

İstanbul türküleri ayrı bir mûsiki formu olmaları yanında İstanbul hayatını pek çok yönüyle yansıtan birer folklor malzemesi özelliği de taşır. Geçmişte “gurbet” denildiği zaman akla ilk gelen yer İstanbul olmuş, bu özelliğiyle halk türkülerinde geniş yer tutmuştur. “Yârim İstanbul’u mesken mi tuttun”; “İstanbul’dan gelirkene”; “İstanbul’dan Üsküdar’a yol gider”; “Çamlıca’nın yolu ince”; “Sarayburnu’ndan ben geçer iken”; “Beyoğlu’nda gezerken”; “Üsküdar’a gider iken aldı da bir yağmur”; “Fındıklı bizim yolumuz”; “Sarıyer’in ortasında var bir çeşme” gibi türkülerde İstanbul “diyâr-ı gurbet” oluşu yanında, bütün semtlerine ait özellik ve güzellikleriyle dile getirilmiştir. Bir deniz şehri olarak denizi, gemileri, gemicileri, kayıkları ve kayıkçılarıyla da türkülere yansımış, “Bir gemimiz var telli varaklı”; “Bahriyeli”; “Sevdim bir bahriyeli yar” gibi türkülerde İstanbul’un bu yönü üzerinde durulmuştur. Bağ, bahçe ve çiçek kültüründen söz eden türküler yanında, “Konaklar yaptırdım dağlar başına”; “Yanıyor mu yeşil köşkün lambası”; “İstanbul’un konakları köşeli” gibi türkülerde İstanbul’un mimari güzelliklerinden söz edilmiştir. Giyim kuşam ve süslenme kültürünün izlerini ise “Sana da yaptırayım Nâciyem fildişi tarak”; “Setiremin düğmeleri çift sıra”; “Saçlarını dökersin”; “Yemenimin uçları”; “Kâtibim” gibi türkülerde görmek mümkündür. Yemek kültürünün akislerini taşıyan türküler yanında “Külhanbeylik omuzdaşlar bize pek şandır”; “Daracık sokakları duman bürüdü” gibi örneklerde ise İstanbul’un meşhur külhanbeyleri anlatılmıştır.

Halk edebiyatı türlerinden olan ninnilerin bir kısmında İstanbul ve semtlerine, buraların özelliklerine yer verildiği görülmektedir: “Ninni ninni demekten / Ben kesildim yemekten / Doktor gelsin Bebek’ten / Ölüyorum yürekten”. Bilhassa sünnet çocuklarının ziyaret için götürüldüğü ve bu sebeple oyuncakları ve oyuncakçılığı ile meşhur olan Eyüp bu özelliğiyle ninnilerde söz konusu edilmiştir. İstanbul dışında söylenen ninnilerde bile anneler İstanbul’da yatan velîlerden, din ulularından yardım dileğinde bulunmaktadır.

Türkiye’nin her yöresi gibi İstanbul’da da mâni söylemek yakın zamanlara kadar yaygındı. Birkaç mâninin ardarda getirilerek mâni katarı oluşturulması ise İstanbul’a hastır. Daha çok destanı hatırlatan bu mâni katarlarında İstanbul ve semtleri âdeta adım adım dolaşılmaktadır: “İstinye körfezin dolaş / Yeniköy’de etme savaş / Tarabya’da eğlenilmez / Var Büyükdere’ye yanaş”. İstanbul mânilerinde semt adlarıyla ilgili olanlar genellikle cinaslı olarak düzenlenmiştir. Kişi adlarının cinaslı olarak yer aldığı İstanbul mânileri de vardır (Kaygılı, s. 16-18). Eski İstanbul’da bilhassa bekçilerin okuduğu ramazan mânileri İstanbul mânileri içinde önemli bir yer tutmakta ve İstanbul’un çeşitli özelliklerini yansıtmaktadır (Dağlı, s. 3). Bu alandaki derlemelerin en hacimlisi olan ve İstanbul’u çeşitli yönleriyle dile getiren 124 fasılda 1475 ramazan mânisinin yer aldığı Ramazannâme adlı eser (Atatürk Üniversitesi Ktp., Yazmalar, nr. 408), Âmil Çelebioğlu tarafından Latin harfleriyle neşredilerek ramazan mânilerinin İstanbul halk hayatındaki yerine işaret edilmiştir.

İstanbul’da kullanılan atasözleri genellikle diğer Türk atasözlerinden farksızdır. Bunların içinde İstanbul ve semtlerinden söz edenlerin sayısı fazla değildir. “Zeyrek’ten başka yokuş, serçeden başka kuş bilmez”; “İstanbul’un yazı kışı yoktur, lodosu poyrazı vardır”; “Rumeli’nin bozgunu, Anadolu’nun salgını, İstanbul’un yangını”; “Ayasofya’da dilenir, Sultanahmet’te sadaka verir”; “Üsküdar’ın Çamlıca’sı, Boğaziçi’nin Kanlıca’sı”; “Kasımpaşalı, eli maşalı”; “İstanbul’da yangın olmasa evlerin eşiği altından olurdu”;

“Baş benim olursa Üsküdar’da kazıtırım”; “Oturduğu ahır sekisi, çağırdığı İstanbul türküsü” İstanbul’la ilgili başlıca atasözleridir.

İstanbul'da bilmece söyleme geleneği, genel özellikleriyle Türk halk bilmecelerinden farklı olmamakla beraber zaman zaman mahallî öğelere yer veren bilmecelere de rastlanmaktadır. "Lodos poyraz karışır / Tophane ile Kız Kulesi dövüşür / Sepetçiler'de kavga olur / İpçiler'de barışır" bilmecesi "çamaşır" için düzenlenmekle beraber bunda, İstanbul semtlerinin özellikleriyle günlük hayatını alt üst eden lodos ve poyraz vurgulanmıştır. "Karşıda bir nesne görürüm *Uzunca zinciri var* Altı mecnunlar yuvası / Üstünde feneri var / Bazan açılır kapanır / Dünya kadar hayranı var / Bu bilmeceyi bilenin / Gayet büyük irfanı var" bilmecesinde Galata Köprüsü; "Benzer bir minareye / Deniz girmiş araya / Gökte yıldız yerde buz / Bir padişah bir o kız" bilmecesinde Kız Kulesi anlatılmıştır. Anadolu'da söylenen birçok bilmecede ise İstanbul değişik durumları ifade etmek için sembol olarak kullanılmıştır: "İstanbul'da at kişner / Kokusu buraya düşer" (telgraf); "Kaleden attım kılıcı / İstanbul'a vardı ucu" (şimşek); "Beyaz atı nalladım / İstanbul'a yolladım" (mektup); "Herkeste bir tane / Türkiye'de iki tane" (boğazlar).

Sözlü çocuk edebiyatına ait tekerlemeler, Türkiye'nin diğer yörelerinde olduğu gibi İstanbul'da da giderek azalmakla beraber varlığını bugüne kadar sürdürmüştür. Bunlar arasında, "Ne ne Nermin'i / Çok yeme peyniri / Peynir seni öldürür / Cehenneme götürür / Cehennemin kapıları / İstanbul'un cadıları / Ik mık / Kara kedi sen oyundan çık" tekerlemesi birçok yörede söylenmekle beraber içinde İstanbul adı geçmektedir. Bir çeşit tekerleme olan yanıltmacalarda da İstanbul adına ve özelliklerine yer verilmiştir: "Aksaray'da akar çeşme, aksa raylar bozulur".

İstanbul geleneksel Türk tiyatrosu türlerinden en çok Karagöz'de yer alır (Siyavuşgil, tür.yer.). Başta Karagöz ve Hacivat olmak üzere çelebi, tiryâki, zenne, sarhoş, beberuhi, külhanbeyi gibi tiplerin tamamı İstanbul'un Türk mahallelerinden alınmıştır. Arap, Acem, Arnavut, yahudi, Ermeni, tatlı su Frengi ise şehrin yakından tanıdığı tiplerdir. "Ağalık" ve "Esir Pazarı" oyunlarında köle ve câriye alım satımı; "Büyük Evlenme"de İstanbul'un muhteşem düğünleri, "Hamam" oyununda bir devir ve çevrenin bozuk ahlâkı, "Cazular"da cahil halkın batıl inançları, "Baskın"da eski Türk toplumundaki geleneklerden biri, "Orman"da sur dışına çıkılınca karşılaşılan tehlikeler, "Bahçe" oyununda İstanbul mesireleri; "Salıncak"ta bayram yerleri; "Tahmis"te Tahtakale kahve dövüşleri; "Canbazlar"da bir

loncanın merasimleri gözler önüne serilmiştir.

Geleneksel Türk tiyatrosunun diğer bir türü olan orta oyunundaki olaylar ve tipler de daha çok İstanbul'dan seçilmiştir. Orta oyununun dramatik örnekleri arasında sayılan "esnaf oyunları"nda, esnaf loncalarının Veliefendi, Kâğıthane, Çırpıcı gibi gezme yerlerinde her yıl düzenledikleri "esnaf teferrücü şenlikleri" ile genel şenliklerde bu şenliklere katılan her esnaf takımı kendi mesleğiyle ilgili oyunlar gösterirdi (Kudret, Ortaoyunu, s. 25). Nitekim Evliya Çelebi, İstanbul ve yöresindeki esnaf hayatını bütün yönleriyle anlattığı eserinde bu konulara geniş yer vermiştir (Seyahatnâme, I, 511-699). Ayrıca İstanbul'daki tulumbacılar dramatik oyunlar oynayan topluluklardan sayıldıkları için orta oyunu içinde yer almışlardır (Kudret, Ortaoyunu, s. 27).

Meddah hikâyelerinde kahramanlar genellikle İstanbul'un varlıklı çevrelerindendir. İşleri güçleri mirasyedilik, uçarılık, zevk ve eğlence olan bu hikâye kahramanlarının mutlu son olarak hayal ettikleri şey, bir baltaya sap olmak düşüncesiyle bedestende dolap (dükkân) sahibi olmak ya da varlıklı birini bularak evlenmektir. Boğaziçi yalılarında ve köşklerde sabahlara kadar süren çeşitli eğlenceler Lâle Devri'nin meddah hikâyelerinde özellikle yer almıştır.

İstanbul'da halk edebiyatıyla ilgili çalışma, derleme ve incelemeler sayıca epey fazla olmakla beraber derli toplu değildir. Bu konuya ilgi duyanların başında I. Kunos, Ahmed Râsim ve Mehmed Tevfik gelmektedir. Reşat Ekrem Koçu'nun da İstanbul Ansiklopedisi çalışmaları ve diğer eserleriyle bu alanda önemli hizmetleri olmuştur. Mehmet Halit Bayrı, Naki Tezel, Osman Cemal Kaygılı, Sabri Esat Siyavuşgil, Zeki Oral, Muhtar Yahya Dağlı, Niyazi Ahmet Banoğlu, Sadi Yaver Ataman, Muammer Kemal Özergin de İstanbul'la ilgili halk edebiyatına dair bilgi veren belli başlı isimler olarak anılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Dede Korkut Kitabı (nşr. Muharrem Ergin), Ankara 1958, s. 117-118; Ebülhayr Rûmî, Saltuknâme (nşr. Şükrü Halûk Akalın), Ankara 1987-90, I, 30, 60, 62-63, 66-68; II, tür.yer.; III, tür.yer.; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 401-402, 470-471, 511-699; Hikâye-i Tayyarzâde, İstanbul 1298; Gibb, HOP, II, 220-222; Sadettin Nüzhet Ergun, XIX. Asır Saz Şairlerinden Silleli Surûrî, İstanbul 1913, s. 25; a.mlf., XIX. Asır Saz Şairlerimizden Beşiktaşlı Gedaî, İstanbul 1933, s. 71-72; a.mlf., Âşık Ömer, İstanbul 1936, s. 300; a.mlf., Türk Şairleri, İstanbul 1936, I, 203-206; Selami Münir, Hançerli Hanım, İstanbul 1937; O. Cemal Kaygılı, İstanbul Semai Kahveleri ve Meydan Şairleri, İstanbul 1937, s. 16-18; Naki Tezel, İstanbul Masalları, İstanbul 1938, s. 43-44, 59-62; Sabri Esat Siyavuşgil, İstanbul'da Karagöz ve Karagöz'de İstanbul, İstanbul 1938; Otto Sipies, Türk Halk Hikâyeleri (trc. Behçet Gönül), İstanbul 1941, s. 51-55; Tahir Alangu, Çalgılı Kahvelerdeki Külhanbey Edebiyatı ve Nümuneleri, İstanbul 1943; Muhtar Yahya Dağlı, İstanbul Mahalle Bekçilerinin Destan ve Mâni Katarları, İstanbul 1948; A. Süheyl Ünver, İstanbul'da Sahabe Kabirleri, İstanbul 1953; a.mlf., "Ayasofya Türk Efsaneleri Hakkında", TFA, I/1 (1949), s. 9-10; Cahit Öztelli, Dertli ve Seyrani, İstanbul 1953, s. 79-80; a.mlf., Uyan Padişahım, İstanbul 1976, s. 571-574, 629-638; a.mlf., "Fedayî", TDEA, III, 175; M. Fuat Köprülü, Türk Saz Şairleri, Ankara 1962, s. 403, 485, 486, 592-596; Aysel Okan, İstanbul Evliyaları, İstanbul 1963; Fahir İz, Eski Türk Edebiyatında Nesir, İstanbul 1964, s. 286-290; Niyazi Ahmed Banoğlu, Tarih ve Efsaneleri ile İstanbul, İstanbul 1966; Cevdet Kudret, Karagöz, Ankara 1968-70, I-III, tür.yer.; a.mlf., Ortaoyunu, Ankara 1973, s. 25-27; Mehmet Halit Bayrı, İstanbul Folkloru, İstanbul 1972, s. 16-26; Özdemir Nutku, Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 110, 122; Âmil Çelebioğlu, Türk Ninnileri Hazinesi, İstanbul 1982, s. 203-207, 232-331; a.mlf. - Y. Ziya Öksüz, Türk Bilmeceler Hazinesi, İstanbul 1979, tür.yer.; Ramazannâme (haz. Âmil Çelebioğlu), İstanbul, ts.; Şükrü Elçin, Gevherî Divânı, Ankara 1984, s. 337-338; a.mlf., Âşık Ömer, Ankara 1987, s. 48-50; a.mlf., Halk Edebiyatı Araştırmaları, Ankara 1988, II, 56-80, 84-92; Hasan Avni Yüksel, Aşık Seyrânî Hayatı ve Şiirleri, Ankara 1987, s. 81; Hasan Kavruk, Eski Türk Edebiyatında Mensur Hikâyeler, İstanbul 1998, s. 70-88; Françios Georgeon - Paul Dumant, Osmanlı İmparatorluğu'nda Yaşamak (trc. Maide Selen), İstanbul 2000; M. Naci Kum, "Şair Abdi ve Güzel İstanbul", Yeni Türk Mecmuası, IV/38, İstanbul 1936, s. 70-74; a.mlf., "Bekçi Baba Destanı", TFA, I/19 (1951), s.

300; I/23 (1951), s. 363-364; Sadi Yaver Ataman, “İstanbul Halk Türküleri”, a.e., II/46 (1953), s. 730-732; M. Zeki Oral, “İstanbul Destanları”, İstanbul Enstitüsü Mecmuası, IV, İstanbul 1958, s. 191-197; Ali İmer, “İstanbul Boğazı Efsanesi”, TFA, VIII/164 (1963), s. 2997-2998; M. Kemal Özergin, “İstanbul’da Derlenen Yanıltmacalar”, a.e., X/208 (1966), s. 4238; Kerim Yund, “Atasözlerimizde Geçen İstanbul Yer Adları ve Açıklamaları”, TFAY Belleten (1975), s. 171-194; Saim Sakaoğlu, “İmparatorluk Dönemi Saz Şairlerinin İstanbul’a Bakışları”, TKA, XXIX/1-2 (1993), s. 307-325; a.mlf., “Efsaneler”, DBİst.A, III, 134-135; a.mlf., “Evliya Menkıbeleri”, a.e., III, 235-236; a.mlf., “Halk Edebiyatı”, a.e., III, 515-517; a.mlf., “Halk Hikâyeleri”, a.e., III, 519-521; a.mlf., “Maniler”, a.e., V, 297-298; a.mlf., “Masallar”, a.e., V, 304-306; a.mlf., “Ninniler”, a.e., VI, 80; a.mlf., “Tekerlemeler”, a.e., VII, 232-233;

a.mlf., “Yanıltmacalar”, a.e., VII, 438-439; Pertev Naili Boratav, “Battal”, İA, II, 346; Mehmet Kaplan, “İstanbul [Halk Edebiyatında]”, a.e., V/2, s. 1214/153-160; a.mlf. - Mustafa Kutlu, “İstanbul”, TDEA, V, 14-15; “Arasta Hamamı”, İst.A, II, 968; Kevork M. Pamukciyan, “Aznavuroğlu”, a.e., III, 1729; “Bayezid Hamamı Destanı”, a.e., IV, 2242-2243; “Büyük Hamam”, a.e., VI, 3282-3283; “İstanbul Çarşısı Kalpakçılarbaşı Destanı”, a.e., VII, 3766-3768; “Esnaf Güzelleri Destanı”, a.e., X, 5340-5343; “Destan, Destanlar”, a.e., VIII, 4520-4524; “Fedayî”, TDEA, III, 175; Zehra Öztürk, “Hamdullah Hamdi”, DİA, XV, 453; M. Sabri Koz, “Âşık Edebiyatı”, DBİst.A, I, 360-362; a.mlf., “Atasözleri”, a.e., I, 380-381; a.mlf., “Bilmeceler”, a.e., II, 231-232; a.mlf., “Destancılık”, a.e., III, 38-39; a.mlf., “Destanlar”, a.e., III, 39-41; a.mlf., “Tulumbacı Destanları”, a.e., VII, 301; Mevlüt Özhan, “Karagöz”, a.e., IV, 448-449; Metin And, “Meddahlık”, a.e., V, 320; a.mlf., “Ortaoyunu”, a.e., VI, 146-147; Süleyman Şenel, “Semai Kahveleri”, a.e., VI, 518-519; Mehmet Güntekin, “Türküler”, a.e., VII, 318; “Ziyaret Yerleri”, a.e., VII, 563-564.

Nurettin Albayrak

Yeni Türk Edebiyatında İstanbul.

Tanzimat'tan sonraki Türk edebiyatında İstanbul, günümüze kadar gittikçe yaygınlaşan bir ilgi odağı olarak önemini korumuştur. Divan edebiyatında olduğu gibi yenileşme döneminde de İstanbul'un bir kültür merkezi olma özelliğini sürdürmesi, Anadolu'da doğmuş ve orada yetişmiş edebiyatçıların çoğunun zamanla İstanbul'a yerleşmesi, matbaacılığın ve ona bağlı olarak dergi, gazete ve kitap yayıncılığının İstanbul'da toplanması, edebiyat topluluk ve çevrelerinin bu şehirde teşekkülü gibi sebeplerle edebî eserlerde konu ve olayların geçtiği mekân olarak bazan bir dekor, bazan edebî eserin bütününe hâkim bir tema halinde İstanbul'un yer alması tabiidir. Cumhuriyet'ten sonra Ankara'nın başşehir olmasıyla bu ilgi nisbeten Anadolu'nun diğer şehirlerine dağılmışsa da tarihî, coğrafî, kültürel durumu, tabii ve mimari güzellikleriyle İstanbul her zamanki önemini devam ettirmiştir.

Hâtıra, deneme ve inceleme tarzında yazılmış eserlerde İstanbul'u anlatan pek çok malzeme bulmak mümkünse de İstanbul'un edebiyata yansıması daha çok kurgu, muhayyile ve duygu ürünü olan edebî metinlerde, roman, hikâye ve şiir türlerinde önem kazanır. Büyük çapta tahkiyeye dayanan, bu sebeple olayın geçtiği mekânın belirtilmesi gereken roman ve hikâye İstanbul'un en çok dile getirildiği tür olmuştur. Bu türün Batılılaşma döneminde ilk örneklerinin ortaya çıktığı 1870'li yıllardan itibaren Türk roman ve hikâyesinde İstanbul görülmeye başlar. Dönemin ilk romanı kabul edilen Şemseddin Sâmi'nin Taaşşuk-ı Tal'at ve Fitnat'ı ile (1872) Emin Nihad'ın Müsâmeretnâme'sindeki (1872-1875) hikâyelerde olaylar çok defa İstanbul'da geçmekle beraber dikkate değer tasvirler yoktur. İlk edebî roman sayılan Nâmık Kemal'in İntibah'ının (1876) baş tarafında olayın cereyan edeceği Çamlıca'nın güzelliği, eleştirmenler tarafından bir kaside nesibine benzetilen uzunca bir bölüm içinde tasvir edilmiştir.

İstanbul'un pek çok semtinin oldukça ayrıntılı tasvirleriyle bir taraftan gelecek yıllara zengin bir dokümanter koleksiyon bırakan, bir taraftan da edebî eserin yapısında bu semtlere fonksiyonel rol veren ilk romancı Ahmed Midhat Efendi olmuştur. İlk uzun hikâye-roman denemelerine 1870'lerde başlayan ve bu türde elliden fazla eser veren Ahmed Midhat Efendi'nin romanlarında İstanbul, hem olayların geçtiği mekân olarak hem

de yazarın kendine mahsus dolaylı bilgilerle sokakların ve binaların tasvirlerinde önem kazanır. Kahramanların ve hadiselerin özelliklerine göre şehrin farklı semtleri bu romanlarda bilhassa seçilmiştir. İlk defa onun romanlarıyla Beyoğlu Avrupaî tarz yaşayışın, aynı zamanda sefahat hayatının sembolü olarak Türk edebiyatına girer. Dönemin ilk romanları arasında yer alan Felâtun Bey ile Râkım Efendi'de (1875), romancının olumlu yönleriyle tanıttığı Râkım'ın Tophane taraflarında Salıpazarı'na yakın bir mahallede oturmasına karşılık Avrupalılaşma'ya özenen Felâtun'un zengin konağının yine Tophane'nin Beyoğlu'na yakın bir yerinde olması tesadüfî olmayıp Osmanlı insanı ile Batı modasına uyup alafrangalaşan yeni Tanzimat tiplerinin semtlere taksimi mânasına gelmektedir. Beyoğlu'ndaki bu tarz yaşayışın en canlı biçimde anlatıldığı romanı ise Karnaval'dır. Yazarın, konusu kısmen veya tamamen Beyoğlu'nda geçen, vak'anın cereyan ettiği bir mekân olması yanında sokaklar ve binalar hakkında verdiği bilgilerle belge değeri taşıyan diğer romanları arasında Yeniçeriler, Hüseyin Fellâh, Yeryüzünde Bir Melek, Bekârlık Sultanlık mı Dedin?, Henüz Onyedi Yaşında, Vah, Dürdâne Hanım, Esrâr-ı Cinâyât, Hayret, Para ve Müşâhedât zikredilebilir. Bu romanlarda Caddeikebir, Galata, Kazancılar, Cihangir, Tophane, Yüksekkaldırım, Parmakkapı, Şişli, Feriköy gibi Beyoğlu bölgesi içinde kalan mahallerin otel, meyhane, gazino, kahve, mağaza ve kiliseleri bazan tarihî bilgilerle, çok defa da aktüel durumlarıyla anlatılmıştır. Ahmed Midhat tehlikelerle dolu olduğu hususunda okuyucusunu sık sık uyardığı Beyoğlu dışında Büyükdere, Kadıköy, Adalar, Yeşilköy gibi semtlerin de aynı şekilde modern yaşayışın merkezleri olmaya başladığını belirtir. Ayasofya, Şehzadebaşı, Fatih, Fener, Balat, Eyüp, Davutpaşa, Yedikule gibi semtler ise fakir ve orta halli, genellikle mazbut yaşayışlı kahramanlara ayrılmış gibidir. Ahmed Midhat Kâğıthane, Göksu, Veliefendi, Fenerbahçe ve Ihlamur'a da mesire yerleri olarak romanlarında yer verir. Taaffüf adlı romanda ise tarihe ve arkeolojiye meraklı kahramanı Râsih'in Tekfur Sarayı, Çukurbostanlar, Kadırga, Yedikule zindanları, Binbirdirek, Kıztaşı, Dikilitaş, Çemberlitaş, Surlar, Arap Camii, Yeraltı Camii, Anadoluhisarı ve Rumelihisarı gibi İstanbul'un tarihî mekânlarında gezmesi, şehrin tarihî dokusunun terkibine basit de olsa edebî bir metinde ilk örnek teşkil eder.

Recâizâde Mahmud Ekrem'in tek romanı Araba Sevdası'ndaki Çamlıca tasviri İntibah'takine kıyasla roman diline daha yakın, daha gerçekçi ve

eserin konusuyla ilişkisi bakımından daha fonksiyoneldir. İlk defa Fransız realizmi ve natüralizmini deneyen Nâbizâde Nâzım'ın ayrıntılı Boğaziçi tasviriyle başlayan Zehra romanında ve diğer bazı hikâyelerinde

olaylar veya kahramanların gezintileri vesile edilerek İstanbul'un çeşitli semtleri ve Boğaz'ın her iki yakasındaki pek çok köy anlatılmıştır.

Türk romanının Batılılaşma'sında önemli bir dönem olan Edebiyât-ı Cedîde'nin yazarlarında İstanbul hemen sadece Avrupaî yaşayışı yansıtan Beyoğlu ve çevresiyle yalı ve köşklerin yer aldığı Boğaz kıyıları kesimiyle romana girmiştir. Bu kesim esasen daha çok insan ilişkilerine ve aile içi problemlerine dayanan, bu sebeple kapalı mekânların ve realist edebiyat gereği çevre ve eşya tasvirlerinin hâkim olduğu Serveti Fünûn romanında dış mekân olarak lüks yaşamayı ve şık giyinmeyi sevenlerin sık sık gittiği Avrupa malları satan büyük mağazaları ile Beyoğlu ve civarı anlatılmıştır. Tiyatro, otel, kahvehane, gazino, meyhane vb. eğlence mahalleri olarak nâdiren Direklerarası, fakat umumiyetle Beyoğlu, bazı romanlarda da Bebek bahçesi, Beylerbeyi, Kadıköy, Moda, Büyükada görülür. Zengin yalılarıyla Boğaziçi, yeni alafranga salon hayatının yaşandığı apartmanlarıyla Nişantaşı, Pangaltı ve Şişli, köşkleriyle Erenköy, Tarabya ve Büyükada bu dönem romanında yer alır. Sur içi İstanbul'unun pek az geçtiği Serveti Fünûn edebiyatında Halit Ziya'nın Mâi ve Siyah romanına Süleymaniye sadece roman kahramanının evinin bulunduğu fakir bir semt olarak girer. Edebiyât-ı Cedîde romanında, özellikle Halit Ziya ve Mehmed Rauf gibi önde gelen şahsiyetlerin eserlerinde sosyal çevre ile kahramanların karakter ve davranışları arasındaki ilişkilerin belirtilmesi önem taşıdığından İstanbul ve semtleri bu açıdan daha fonksiyonel bir özellik kazanmıştır (bu konuda Cahit Kavcar ve Mehmet Törenek'in eserleri için bk. bibl.).

II. Meşrutiyet sonrası romanında İstanbul'un daha çok olumsuz taraflarıyla gösterildiği dikkati çekmektedir. Romanlarının çoğunu Meşrutiyet ve Cumhuriyet devirlerinde kaleme alan Hüseyin Rahmi, sur içi İstanbul'unu ve özellikle kenar mahalleleri eserlerinde en çok işleyen yazardır. Sur civarından Topkapı, Edirnekapı, Sulukule, Ayvansaray'dan başlayarak Haliç ve Marmara tarafından Sirkeci'ye kadar pek çok mahalle ve sokak bu romanların mekânını oluşturur. Daha çok fakir insanların hayat tarzları,

geçimleri, eğlenceleri, kavgalarıyla girdikleri romanlar dönemin zengin bir folklor malzemesini de verir. Ancak bu romanların öncekilerden farkı halkın cehaleti, bâtıl inançları, bunları sömürenlerin kurnazlıkları ve alafranga yaşamaya özenenlerin gülünç taraflarını dile getirmesidir. Buna paralel olarak İstanbul tabii ve tarihî güzellikleriyle değil çöp ve pisliklerle dolu, eski güzel mesirelerin bile birer mezbeleliğe dönüştüğü bir Şark şehri olarak tasvir edilir. Beyoğlu ve civarının mekân olarak alındığı romanlarında da alafrangalığa özenirken dejenere olan zengin aileleri, vurguncular anlatılır. Hüseyin Rahmi gibi bir halk romancısı olan Osman Cemal Kaygılı da roman ve hikâyelerinde sur dışı, Haliç, Kasımpaşa, Ayvansaray, Eyüp, Balat, Unkapanı gibi semtleri ve buralarda yaşayan çingenelerin hayatını gerçekçi bir şekilde anlatmıştır.

Bu dönemin ortak özelliklerinden biri de nesillerle beraber değişen İstanbul'un çeşitli sosyal sınıflarının ve buna bağlı olarak farklılaşan mekânların romana girmesidir. Halide Edip Adıvar, Refik Halit Karay, Midhat Cemal Kuntay, Yakup Kadri Karaosmanoğlu ve Peyami Safa'nın romanlarının çoğunda, Tanzimat yıllarından başlayarak Cumhuriyet'e ve II. Dünya Savaşı sonlarına kadar değişik semtler, buralarda yaşayan halk tabakasıyla bürokrat, tüccar, politikacı ve sanatkâr kesiminin ilişkileri ele alınmıştır. Halide Edip'in Tatarcık, Sinekli Bakkal, Sonsuz Panayır, Döner Ayna, Âkile Hanım Sokağı, Sevda Sokağı Komedyası adlı romanları olayların geçtiği mekânların sembolik değer taşıdığı, eskiyeni, alaturka-alafranga mukayeselerinin yapıldığı eserlerdir. Özellikle Sinekli Bakkal, Âkile Hanım Sokağı ve Sevda Sokağı Komedyası'nda, II. Abdülhamid döneminden başlayarak 1955'lere kadar Aksaray ve Fatih civarında insanlarla beraber çevrenin, sokakların, eşyanın değişimi çarpıcı, pitoresk tasvirlerle anlatılır. Ateşten Gömlek ise büyük bir bölümüyle işgal altındaki İstanbul'un romanıdır. Midhat Cemal de Üç İstanbul adlı romanıyla II. Abdülhamid, II. Meşrutiyet ve Mütareke devri İstanbul'unu, hem bir kültür ve medeniyet şehri olarak hem de döneminin siyasî olayları içinde ele alır. Refik Halit Karay İstanbul'un İç Yüzü'nde II. Abdülhamid devriyle Meşrutiyet yıllarının İstanbul'unu, Anahtar'da II. Dünya Savaşı yıllarında Beyoğlu ve çevresinin sosyetesini, Bu Bizim Hayatımız'da II. Dünya Savaşı'ndan sonra değerlerini kaybeden yalı ve konakların yaşayışını, Kadınlar Tekkesi'nde dejenere olan tekke hayatını anlatır. Yakup Kadri, muhtelif yıllarda yazdığı romanlarıyla İstanbul'un son yüzyıl içindeki

değişiminin kronolojik tablosunu çizer. Böylece Kiralık Konak, II. Meşrutiyet sonrası ile I. Dünya Savaşı arasında bir Osmanlı ailesinin çöküşünün, Nur Baba XX. yüzyıl başlarında bir Bektâşî tekkesinin, Hüküm Gecesi II. Meşrutiyet dönemi siyasî olaylarının, Sodom ve Gomore Mütareke devrinin, Panorama, Cumhuriyet'in başlarından Demokrat Parti yıllarına kadar geçen dönemin, Hep O Şarkı Abdülmecid, Abdülaziz ve II. Abdülhamid dönemlerinin -İstanbul daima odak teşkil etmek üzere-romanı olur. Romanlarının hemen tamamı İstanbul'da geçen Peyami Safa Dokuzuncu Hariciye Koğuşu ve Canan'da I. Dünya Savaşı; Sözde Kızlar, Bir Tereddüdün Romanı, Mahşer ve Biz İnsanlar'da Mütareke devri ve sonrası; Fatih-Harbiye'de Cumhuriyet'in ilk yılları; Matmazel Noraliya'nın Koltuğu ve Yalnızız'da II. Dünya Savaşı ve sonrası yıllarının İstanbul'unda muhafazakâr ve alafranga hayatın çekişmelerini mekân zıtlıklarına bağlayarak ve Doğulu kalma ile Batılılaşma arasında bir sentez arayarak anlatır. Attila İlhan'ın romanları da son 150 yılda İstanbul'un siyasî ve sosyal panoramasını çizer.

Ahmet Hamdi Tanpınar Türk romanında İstanbul'a yeni bir bakış kazandırır. Sahnenin Dışındakiler'de işgal altındaki dönemin, Saatleri Ayarlama Enstitüsü'nde Cumhuriyet yıllarının İstanbul'unu anlatan Tanpınar Huzur'la iki insan arasındaki aşkın İstanbul'un sokaklarında, Boğaziçi'nde, değişik kesimlerden insanlar, mimari eserler, tabii güzellikler ve mûsiki ile bir medeniyetin yaşama tarzı ve kültürünün beraber gelişmesini anlatır. Samiha Ayverdi ve Münevver Ayaşlı da romanlarında Osmanlı'nın son dönemiyle Cumhuriyet'in ilk yıllarının konak ve kenar mahallelerini ele almışlardır.

Olayları genellikle İstanbul'da geçen 200'den fazla hikâyesiyle Sait Faik Abasıyanık, başta Adalar ve Boğaziçi köyleri olmak üzere hemen bütün İstanbul'un fakir ve orta tabaka insanlarının yaşadığı mahalleri anlatır. Haldun Taner, Orhan Kemal, Orhan Hançerlioğlu, Oktay Akbal, Selim İleri ve Orhan Pamuk'un hikâye ve romanlarında da İstanbul çeşitli semtleri ve günlük hayatı ile tasvir edilir.

İstanbul'un yeni şiirde yerini bulması roman ve hikâyeye göre epey gecikmiştir. Şinâsi'den itibaren hemen bütün şairlerde İstanbul herhangi bir

vesileyle birkaç mısra halinde dile getirilmişse de bunlar çok defa eski nazım şekilleri ve

geleneksel tasvirlerle olmuştur. Yeni tarz şiirde ilk defa Recâizâde Ekrem ve Nâbizâde Nâzım'ın bazı manzumelerinde İstinye, Adalar, Küçüksu, Anadoluhisarı, Yakacık gibi semt adları geçmeye başlar. Edebiyât-ı Cedîde şairlerinde de İstanbul bazı tabiat manzaralarıyla görülür. Tevfik Fikret'in II. Meşrutiyet'ten sonra yayımlanan "Sis"inde İstanbul ilk defa şiirin bütününe hâkim güçlü bir tema halinde, ancak dönemin bazı romanlarında olduğu gibi her yönden batmış, lânetli bir şehir olarak vasıflandırılır. Buna benzer olumsuz bakış, Fazıl Ahmet Aykaç ve Halil Nihat Boztepe'nin şiirlerinde hiciv tarzında görülür. Bunlarda İstanbul'un siyasî havası ve bozulan şehir düzeni hicvedilmiştir. Bazı şiirleriyle Mehmed Âkif Ersoy da bu düzenin tenkidini yapar. "Mahalle Kahvesi"nde, "Süleymaniye Kürsüsü"nün bir bölümünde, "Seyfi Baba"da İstanbul'un sokakları ve insanları bir kara mizahla anlatılır. Bunun dışında "Küfe", "Meyhane", "Mezarlık" gibi manzumelerde İstanbul'un fakir ve düşkün insanlarının trajedisi dile getirildiği gibi diğer bazı şiirlerinde de İstanbul'la ilgili çeşitli tasvirler yer alır.

Şiirlerinde İstanbul'a en çok yer veren şair Yahya Kemal'dir. Yahya Kemal'in şiirlerinin çoğu ya doğrudan doğruya İstanbul için yazılmış veya içinde İstanbul'un bir semtinden bahsedilmiştir. "Sâde bir semtini sevmek bile bir ömre değer" mısraının şairi, gerçekten de başta Boğaziçi olmak üzere İstanbul'un pek çok semtini tarihi, tabii güzellikleri, insanları, mimari eserleri ve mûsikisiyle büyük bir medeniyetin izlerini takip ettiği ve her şeyi ile sevdiği mekânlar olarak ele almıştır.

İstanbul, Cumhuriyet döneminin hemen bütün şairlerinde daha zengin temalarla ortaya çıkar. Günlük hayatın akışı, insanlar ve semtler Zeki Ömer Defne, Orhan Veli Kanık, Bedri Rahmi Eyüboğlu, Cahit Külebi, Ziya Osman Saba, İlhan Geçer, Behçet Necatigil, Cahit Sıtkı Tarancı, Ümit Yaşar Oğuzcan ve Turgut Uyar'ın şiirlerinde; tabii güzellikler Faruk Nafiz Çamlıbel ve Mithat Cemal Kuntay'da; şehrin tarihî yapısı Selahattin Batu, Nüzhet Erman, Nurettin Özdemir ve Sezai Karakoç'ta; İstanbul'un güzelliklerinin aşkla terkibine Yahya Kemal, Ahmet Hamdi Tanpınar, Oktay Rıfat ve Yavuz Bülent Bakiler'de; İstanbul'un kaybolan geçmişine ve

değerlerine hasret Rıza Tevfik Bölükbaşı, Orhan Seyfi Orhon, Halit Fahri Ozansoy, Ahmet Muhip Dranas, Özdemir Asaf, Mustafa Necati Karaer, Ayhan Kırdar, Hilmi Yavuz, Hüseyin Hatemi ve Hüsrev Hatemi'nin şiirlerinde rastlanır. Buna karşılık İstanbul'u sosyal sınıflaşma açısından gören A. Kadir, Melih Cevdet Anday, İlhan Berk, Cevdet Kudret, Necati Cumalı, Arif Damar, Attila İlhan, Nihat Behram ve Ataol Behramoğlu'nun şiirlerinde karamsar bir bakış, hatta lânetleme dikkati çeker.

İstanbul'un fethi hakkında büyük bir kısmı fethin 500. yılı münasebetiyle yazılmış pek çok şiir bulunmaktadır. Bunların en eskisi Abdülhak Hâmid'in "Merkadi Fâtih-i Ziyâret" adlı uzun şiiridir. Orhan Seyfi Orhon, Faruk Nafiz Çamlıbel, Arif Nihat Asya, Oktay Rıfat, Mehmet Zeki Akdağ, Niyazi Yıldırım Gencosmanoğlu, Turgut Uyar, Nurettin Özdemir, Ümit Yaşar Oğuzcan, Sezai Karakoç, Turan Oflazoğlu, Dilaver Cebeci, Hüseyin Hatemi, Hüsrev Hatemi, Beşir Ayvazoğlu gibi birçok şairin İstanbul'un fethi ve Fâtih üzerine şiirleri vardır. Bütünü bu konuyla ilgili şiir kitaplarından bazıları da şunlardır: Fazıl Hüsnü Dağlarca, İstanbul Fethi Destanı (İstanbul 1953); Gökhan Evliyaoğlu, Kostantıniyye Kızılelması (İstanbul 1953); İbrahim Tarık Çakmak, İstanbul'un Fethi Destanı (Ankara 1953); İbrahim Minnetoğlu, İstanbul Fethi Destan Denemesi (İstanbul 1953); Arif Hikmet Par, İstanbul'un Fethi Destanı (İstanbul 1953); Vehbi Cem Aşkun, Fetih Destanı (Eskişehir 1955); Mehmed Çavuşoğlu, Ulubadlı Hasan Destanı (İstanbul 1957); Cahit Tanyol, Ulubatlı Hasan Destanı (İstanbul 1967).

İstanbul hâtıralarda ve deneme tarzı yazılarda da büyük bir yer tutmaktadır. Bunlardan en eskisi ve en zengini Ahmed Râsim'in gözlemlerini ihtiva eden, birçoğu kitap haline gelmiş yazılarıdır (meselâ Gecelerim, Şehir Mektupları, Eşkâl-i Zaman, Falaka, Gülüp Ağladıklarım). Bu eserlerde XIX. yüzyılın sonlarıyla XX. yüzyılın başlarında İstanbul'un hemen her semti, ticaret hayatı, dinlenme ve eğlence yerleri, okullar ve basın hayatı canlı ve ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır. Ahmed Râsim'i, aynı dönemleri benzer tarzda anlatan ve yazılarının çok azı kitap haline gelmiş olan (İstanbul Yazıları, İstanbul Kazan Ben Kepçe, Masal Olanlar, On İkiler) Sermet Muhtar Alus ile Tarihimizde Hayal Olmuş Hakikatler (İstanbul 1948) adlı kitabı ve pek çok yazısıyla Semih Mümtaz S. takip eder. Hemen tamamı Boğaz ve Adalar'a ait olmak üzere günlük hayat, teşrifat, giyim

tarzlarıyla şehrin sosyal hayat ve geçim bakımından daha üst bir tabakasını yalı ve köşkleri, mûsiki fasıllarıyla, başlı başına bir Boğaziçi medeniyetini kaybedilmiş değerlere karşı duyulan bir nostaljiyle anlatan Abdülhak Şinasi Hisar'ın Boğaziçi Mehtapları (İstanbul 1942), Boğaziçi Yalıları (İstanbul 1954), Geçmiş Zaman Köşkleri (İstanbul 1956) gibi hâtıraları yanında yine hâtıralarla iç içe birer roman olan Fahim Bey ve Biz (İstanbul 1941), Çamlıcadaki Eniştemiz (İstanbul 1944), Ali Nizami Bey'in Alafrangalığı ve Şeyhliği de (İstanbul 1952) önemli eserlerdir. Ruşen Eşref Ünaydın'ın Boğaziçi Yakından adlı eseri (İstanbul 1938), Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Beş Şehir'deki (İstanbul 1946) İstanbul'a ait bölümle diğer denemeleri, Yahya Kemal'in Aziz İstanbul'u (İstanbul 1964), Samiha Ayverdi'nin başta İstanbul Geceleri (İstanbul 1952), İbrahim Efendi Konağı (İstanbul 1964) ve Boğaziçi'nde Tarih (1966) olmak üzere birçok hâtıra ve deneme kitapları, Ziya Osman Saba'nın Değişen İstanbul'u (İstanbul 1959), Salâh Birsel'in Kahveler Kitabı (İstanbul 1975), Boğaziçi Şıngır Mıngır (İstanbul 1980), Ah Beyoğlu Vah Beyoğlu (İstanbul 1981) ve Selim İleri'nin İstanbul Yalnızlığı (İstanbul 1989), İstanbul'u deneme üslûbuyla anlatan dikkate değer eserler arasındadır.

İstanbul'la ilgili şiirlerin antoloji halinde yayımlanması İstanbul'un fethinin 500. yılı kutlamalarıyla başlar. Bunlardan fetihle ilgili olanlar Feyzi Halıcı'nın İstanbul ve Fatih Şiirleri Antolojisi (Konya 1953), İsmet Zeki Eyüboğlu'nun Destanlar İçinde Fatih (İstanbul 1953), İsmail Aykanat - Turgut Karabacak'ın Fetih ve Fatih Şiirleri Antolojisi'dir (1955). İstanbul hakkındaki diğer antolojilerin başlıcaları da şunlardır: Murat Uraz, İstanbul İçin Şiirler (İstanbul 1953); A. Ferhan Oğuzkan, İstanbul Şiirleri Antolojisi (İstanbul 1953); Ümit Yaşar - Tarık Dursun K., Şiirimizde İstanbul (İstanbul 1961); Selahattin Yıldırım - Cevat Çapan, Şairlerin İstanbulu (İstanbul 1988); Kemal Özer, Şiirlerle İstanbul (İstanbul 1992); Enver Ercan, Şiirlerde İstanbul (İstanbul 1994); Necat Birinci, İstanbul Ufku (İstanbul 1994); Hikmet Şinasi Önol, Boğaziçi Şiirleri Antolojisi (İstanbul 1944); Hasan Akay, Fatih'ten Günümüze Şairlerin Gözüyle İstanbul I-II (İstanbul 1997); Atilla Birkiye, Aşk ve Hüzündür İstanbul (İstanbul 1999); Semih Gümüş, Öykülerde İstanbul (İstanbul 2001).

BİBLİYOGRAFYA

Bilge Ercilasun, “Yahya Kemal’in Şiirlerinde Yer ve Şahıs Adları”, Ölümünün Yirmibeşinci Yılında Yahya Kemal Beyatlı, Ankara 1983, s. 123-142; Cahit Tanyol, Türk Edebiyatında Yahya Kemal, İstanbul 1985, s. 68-73; Şerif Aktaş, Ahmet Rasim, Ankara 1987, s. 80-106; a.mlf., Ahmed Rasim’in Eserlerinde İstanbul, İstanbul 1988; Necat Birinci, Ruşen Eşref Ünaydın, Ankara 1988, s. 31-64; Mustafa Özbalcı, Yahya Kemal’in Duygu ve Düşünce Dünyası, Samsun 1990, s. 206-211; Banıçiçek Kırzıoğlu, Samiha Ayverdi: Hayatı-Eserleri (doktora tezi, 1990), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 139-217; Ali Şükrü Çoruk, Cumhuriyet Devri Türk Romanında Beyoğlu, İstanbul 1995; Cahit Kavcar, Batılılaşma Açısından Serveti Fünun Romanı, Ankara 1995, s. 199-261; Osman Gündüz, Meşrutiyet Romanında Yapı ve Tema, İstanbul 1997, I, 215-225; Mustafa Miyasoğlu, Roman Düşüncesi ve Türk Romanı, İstanbul 1998, s. 112-117; Murat Koç, Yeni Türk Edebiyatında Boğaziçi ve Boğaziçi Medeniyeti (doktora tezi, 1998), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü; Mehmet Törenek, Hikâye ve Romanlarıyla Mehmet Rauf, İstanbul 1999, s. 239-290; İnci Enginün, Araştırmalar ve Belgeler, İstanbul 2000, s. 55-63, 179-189; Adile Ayda, “Yahya Kemal’de İstanbul Sevgisi”, Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası, sy. 3, İstanbul 1988, s. 45-48; Mehmet Kaplan, “İstanbul [Türk Edebiyatında]”, İA, V/2, s. 1214/163-168 (aynı yazı için bk. a.mlf., Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar II, İstanbul 1987, s. 48-59); a.mlf. - Mustafa Kutlu, “Tanzimat’tan Sonra Türk Edebiyatında İstanbul”, TDEA, V, 15-20; Selim İleri, “Edebiyatta Boğaziçi”, DBİst.A, II, 286-288; a.mlf., “Gürpınar, Hüseyin Rahmi”, a.e., III, 455-457; a.mlf., “Karaosmanoğlu, Yakup Kadri”, a.e., IV, 461-462; a.mlf., “Karay, Refik Halid”, a.e., IV, 462-464.

M. Orhan Okay

Folklor.

İstanbul folkloruna ait malzemeye yazılı kaynaklardan Osmanlı tarihleri, seyahatnâmeler ve menâkıbnâmelerle roman, hikâye, şiir gibi edebî eserlerde rastlanır. Hüseyin Rahmi Gürpınar, Ahmed Râsim ve Ahmed Midhat Efendi'nin eserleri, halk şiirleri, divan şiirinin özellikle Nedîm'le başlayan mahallîleşmenin etkisinde yazılmış örnekleri ve tekke edebiyatından bazı parçalar İstanbul folklorunun çeşitli yönlerini yansıtmaktadır.

Soyun devamlılığını sağlayan çocuk Türk toplum hayatında çok önemli olduğundan çocuk sahibi olamayanlar, tıbbın yetersiz kaldığı zamanlarda halk hekimliğinin yanı sıra çeşitli yollara başvurmuşlar, böylece ortaya çok zengin bir folklorik malzemenin çıkmasına yol açmışlardır. Bu bakımdan İstanbul folklorunda çocukla ilgili malzemenin ayrı bir yeri vardır. Çocuk sahibi olmayı mümkün kıldığına inanılan Tezveren Dede gibi bazı yatırların türbelerini ziyaret etmek âdet haline gelmiştir. "Ye tatlıyı doğur atlıyı, ye ekşiyi doğur Ayşe'yi" sözünde ifadesini bulan, hamile kadının tatlı ya da ekşi yiyecekleri çok yemesine ve ayrıca fiziksel durumuna bakılarak doğuracağı çocuğun cinsiyetinin tayin edilmeye çalışılması da önemliydi.

Her ailenin güven duyduğu, becerikli ve dini bütün bir ebe kadını vardı. Doğuma yakın bir pazartesi günü ikindiden önce eve davet edilen ebe dualar arasında çocuğun giyeceklerini kundağa yerleştirir, içine çörek otu serper ve bir bohçaya koyduktan sonra üstünde de kese içinde bir Kur'ân-ı Kerîm'le kıbleye karşı asardı. Doğum gerçekleştiğinde ebe tekbir almaya ve kelime-i şehâdet getirmeye başlar, bekleyenler de ona katılırlardı. Çocuğun göbeği kesilirken göbek adı konulur, yıkandıktan sonra kundaklanarak göğsüne "ümmü sıbyan muskası" denilen Âyetü'l-kürsî yazılı bir muska ile incili nazarlık takılır, yüzüne beyaz ve yeşil iki duvak örtülür, beşiğinin başına da bir mushaf asılırdı. Çocuğa üç ezan sesi duyuluncaya kadar bir şey verilmez, sonra lohusa Kur'ân-ı Kerîm'den açılan herhangi bir sayfada şahadet parmağını gezdirerek çocuğun ağzına sürer, ardından besmeleyle ılık şekerli su damlatıp memesini verirdi.

Doğumdan sonra lohusa şerbeti kaynatılarak sürahilere konur ve boyunlarına çocuk erkekse kırmızı kurdele, kızsa gaz boyaması (kolalanmış

koyu pembe tülbent) sarılarak akraba ve uzak semtlerde oturan dostlara gönderilir, böylece doğum haberi verilmiş olurdu. Üç günden sonra da komşu ve akrabalar hediyeleriyle birlikte gözaydına gelmeye başlardı; bu ziyaretler yedi gün, yedi gece sürerdi. Doğumun ilk haftası içinde mutlaka halledilmesi gereken en önemli iş çocuğun adını koymaktı. Mümkünse cuma günü namazdan sonra hayatta ise büyükbaba, değilse ailenin büyüklerinden biri veya çevrede dindarlığıyla tanınan saygın bir kişi, eğer uygun bir kimse bulunamamışsa bizzat babası abdestli olarak çocuğu kıbleye doğru kucağına alır ve sağ kulağına önce ezan okur, ardından da üç defa konulan adı söylerdi. Genellikle doğumun altıncı günü akşamı kına gecesi yapılırdı. O gece veya ertesi gün mevlid okutulduktan sonra içine yatak yorgan takımı yerleştirilen çocuğun beşiği, başta ebe kadın olmak üzere ellerinde renkli mumlarla yürüyen bir grup genç kadın-kız tarafından lohusanın odasından çıkarılır ve “beşik çıkma” denilen bu törenin arkasından çerezler yenilerek eğlenilirdi. Doğumun sekizinci günü sabahı lohusa döşeği kaldırılır, ancak anne ve çocuk kesinlikle yalnız bırakılmazdı. Çünkü yalnız bırakıldıkları takdirde al basması sonucu lohusanın öleceğine veya kırklara karışacağına inanılırdı. Çocuğun bebekliğinde yapılan törenlerin sonuncusu diş buğdayı (diş hediği) pişirilmesiydi. Süt dişinin çıktığını ilk gören kişi çocuğa hediye olarak bir iç gömleği alır ve “diş buğdayı” adıyla buğday kaynatılıp dağıtıldıktan sonra evde şenlik yapılırdı.

İstanbul folkloru içinde önemli bir yere sahip olan sünnet düğünlerinin vazgeçilmez töresi Eyüp Sultan ziyaretidir. Eskiden özel kıyafetleriyle bir tören havası içinde Eyüp’e götürülen beş-on bir yaşları

arasındaki çocuk türbeyi ziyaret ettikten sonra türbedara okutularak tesbihten geçirilirdi; şimdilerde ise sadece hâcet penceresi önünde dua edilmektedir. Sünnet çocuklarının Eyüp Sultan ziyareti bu semtte oyuncakçılığın gelişmesine yol açmış ve fabrikasyon oyuncakların ithal ve imaline kadar Eyüp’ün ünlü ahşap oyuncakları her İstanbul çocuğunun hayalini süslemiştir. Son yıllarda daha çok cumartesi günleri yapılan sünnet düğünleri, eskiden perşembe günü öğleden önce yapılırdı. Düğün sabahı hokkabaz, çengi, karagözcüler ve curcunabazlar eve gelip sünnet edilecek çocuğu ve arkadaşlarını eğlendirir, sonra da “oldu da bitti maşallah” avazları arasında tekbir ve salavatlarla başlayan sünnet operasyonunun acısını hissettirmemeye çalışırlardı. Çocuğun büyüyünce iyi bir insan

olması için sünnet derisi cami veya medrese bahçesine gömülürdü. Sünnet düğünlerinde kadınlar gündüz, erkekler ise gece eğlenirlerdi. Günümüzde mevlid okunarak yapılan sünnet törenleri 1950'lerden sonra ortaya çıkmıştır. İstanbul sünnet düğünlerinde Anadolu'nun birçok yöresinde yaygın olan kirvelik geleneği yoktur.

İstanbul folklorunda evlenmek isteyen kızların veya onlar adına annelerinin Sarıyer'deki Telli Baba Türbesi'ni ziyaret ederek tel adamaları, dileği gerçekleştiğinde de düğün öncesi türbeye gelip adadıkları teli takmaları âdet olmuştur. İstanbul'da evlilik törenleri söz kesimiyle başlar. Söz kesilince gelenlere şerbet ikram edilir ve 1900'lerden sonra âdet olan nişan yüzüğü için ölçü alınırdı. Oğlan evi nikâhtan önce kız evine kurdelelerle süslenmiş bir tabla veya sepet içerisinde nişan yüzüğü, gelinlik kumaşının bulunduğu sırmalı bohça, pudra, kolonya, ayakkabı gibi bazı hediyeler ve aralarına mevsim meyve ve çiçekleri konulmuş şekerlemeden oluşan bir nişan takımı; kız evi de nişan takımını getiren bekçiyle oğlan evine devrine göre iç çamaşırı, gecelik, gömlek, kravat, kol düğmesi ve tütün tabakası gibi hediyelerden oluşan bir damat bohçası gönderirdi. Düğün hazırlıkları, bir hafta önceden davetlileri çağırmak için "okuyucu" denilen bir kadını evlere göndermekle başlardı. Eğer gelin şehir dışına gidecekse davetliler hediyelerini (saçı) çeyiz kız evinden çıkıncaya kadar getirirlerdi. Çeyiz düğünden önceki pazartesi günü oğlan evine gönderilirdi. Salı günü gelin hamamı, çarşamba akşamı kına gecesi yapılırdı; erkekler selâmlıkta, kadınlar haremde yahut erkekler gençler bir tarafta, yaşlılar bir tarafta olmak üzere damat evinde toplanıp eğlenirlerdi. Perşembe "yüz yazısı" günüydü. Oğlan evinin nişan takımı ile gönderdiği kumaştan dikilen gelinlik o gün geline giydirilir, arkasından babası veya büyük erkek kardeşi "gayret kuşağı" denilen bir şal kuşağı beline bağlar, sonra da onu bir kılıcın üzerinden atlatarak, "Dedelerin gibi kılıcını iyi kullanacak evlât ve torunlar yetiştir" der, dua eder ve sırtını okşardı. Bundan sonra gelin evdekilerle ağlayarak vedalaşmaya başlar ve ev halkını da ağlatırdı. Ardından gelin perdeleri kapalı gelin arabasına bindirilir ve arkasından yürüyen alayla oğlan evine götürülürdü. Oğlan evine varıldığında çarşafların arasında arabadan indirilen gelin, kaynananın elinde tuttuğu bir Kur'ân-ı Kerîm'in altından geçirilip kapıda bekleyen damada teslim edilir, o da başının üzerinden bozuk para saçtıktan sonra koltuklayarak gelin odasına çıkarırdı; buna "koltuk merasimi" denirdi. Yatsı namazını camide kılan damat

arkadaşları ile birlikte ilâhiler okuyarak evin kapısına gelir, hocanın duasının arkasından babasının ve kayınbabasının ellerini öper, arkadaşları tarafından sırtı yumruklanarak gelin odasına uğurlanırdı. İçeride iki rek‘at namaz kılıp dua eden damat önceden hazırladığı yüz görümlüğünü vererek gelinin duvağını açardı.

Vefat ve cenazeyle ilgili olarak dinî örflerle karışmış halk âdetleri de teşekkül etmiştir. Ölüm yatağındaki hastanın başında Yâsîn okunur, ağzına sık sık içine gül suyu katılmış su -varsa zemzem-damlatılır ve ona da telkin etmek için yanında kelime-i şahâdet getirilirdi. Cenazenin çabuk gömülmesi sünnet olduğundan bu konuda acele etmek sevap sayılırdı. Akşam ölenler ertesi gün öğle, sabahleyin ölenler ise öğlen veya ikindi vakti kaldırılır ve ne vakit kaldırılacağı o vaktin ezanından önce verilen salâ ile duyurulurdu. Cenazeler evde yıkanır, bu sırada öd ağacı yakılır, yıkama işi bittikten sonra da evin uygun bir odasında Kur’an okunurdu. Tabut evden alınırken orada bulunanlardan helâllik istenir ve kısa bir duadan sonra omuzlarda taşınarak camiye götürülürdü. Cenazeye yolda rastlayanların ayağa kalkmaları, “İnnâ lillâhi ve innâ ileyhi râciûn” diyerek mümkünse tabutun ardından en az kırk adım yürümeleri bu esnada tabutun taşınmasına yardım etmeleri ve Fâtiha okumaları âdetti. Eğer namaz Eyüp Sultan, Sünbül Efendi gibi camilerde kılınmışsa cenaze musallâdan alındıktan sonra hâcet penceresinin önüne getirilip dua edilirdi. Cenaze salâsı okunarak mezarlığa götürülen cenaze mûtat dinî törenle gömülürdü. O akşam elli bir Fâtiha okunur ve devir hatmi indirilerek evde bulunanlara irmik helvası ikram edilirdi. Ölünün ruhu için yedi veya kırk akşam Yâsîn okunur, bu süre içerisinde yattığı oda aydınlatılırdı; bazan da odanın kapısı kırk gün kapatılmazdı. Ölünün elbise ve diğer eşyası fakirlere verilir, saat, tesbih, cüzdan, kalem, sigara tabakası gibi bazı şahsî eşyası yakınları tarafından yâdigâr olarak alınırdı. Ölünün borcu varsa hemen ödenir, ödenemezse alacaklısıyla ödeme konusunda anlaşmaya varılarak mezarında kul hakkı ile yatması önlenirdi. Ölü evinde üç gün yemek pişirilmez, bu sürede yemek ihtiyacını komşu ve akrabalar karşılardı. Ölenin arkasından uzun süre ağlamanın ve yas tutmanın dinen doğru olmadığı bilindiğinden genellikle üçüncü günden sonra cenaze evi normal yaşayışına dönerdi; ancak kırkıncı gün mevlid okutulması veya lokma dökülerek dağıtılması âdetti.

İstanbul, fetihten itibaren Müslümanlığın en canlı yaşandığı bir yer olmuş

ve bu durum özellikle ramazan aylarında her yönüyle hissedilmiştir. “On iki ayın sultanı” denilen bu mübarek ayın dindar olsun veya olmasın her kesimden insan tarafından büyük bir ilgi ve saygıyla karşılandığı görülür. Ramazan hazırlıkları, iftar ve sahur için gerekli gıda maddelerinin toptan alınmasıyla başlardı. Hali vakti yerinde olanlar yalnız kendileri için değil yakınları, komşuları ve özellikle fakirler için de hazırlık yaparlardı. Ramazandan on-on beş gün önce camilere ve bazı büyük konaklara mahyalar asılırdı. Devlet büyükleri padişaha “yıllık hümâyun” denilen bohçalar, tarikat önderlerine, ulemâya ve maiyet memurlarına “iftâriyye” adı altında çeşitli hediyeler gönderir, muhtaçlara da ramazan masrafıyla beraber fitre, zekât ve sadaka verirlerdi. Konak sahiplerinin medrese öğrencilerine ve tekkelere “ramazâniyye” adıyla yiyecek yollamaları da âdettendi. İftar vakti Topkapı Sarayı, Kurşunlu Mahzen, Yedikule, Kız Kulesi, Beyazıt, Heybeliada ve Tersane gibi şehrin belirli yerlerinden atılan toplarla halka duyurulurdu. İlk günün iftarı, özellikle sur içi hanımları tarafından Topkapı’daki Oruç Baba Türbesi’nde sirke-ekmekle açılır ve bu sırada dilek tutulurdu. Ramazan gelenekleri içinde

iftar davetlerinin önemli bir yeri vardı. Zengin fakir herkes eşini dostunu iftara davet eder, maddî durumuna göre ikramda bulunurdu. Oruç genellikle hurma, su, varsa zemzem, tuz veya zeytinle açılırdı. Sadrazam ve nâzırlar konaklarında üç ayrı sofra kurarlardı. Birincisi resmî zevat için mâbeynde, ikincisi onların eşleri ve hanımefendinin diğer davetlileri için haremde, üçüncüsü semtin fakir halkına ve Tanrı misafirlerine selâmlık odasında kurulur, bütün misafirlere aynı yemek ikram edilirdi. Davetli davetsiz birçok insan bu konaklarda saygıyla karşılanır, daha sonra kendilerine “diş kirası” adı altında çeşitli hediyeler ve yoksullara para verilirdi. Orta halli ailelerde yedi gün evin erkeği erkek komşularına, yedi gün de evin hanımı komşu hanımlarına iftar verirdi. Çocuklar kesinlikle iftara götürülmezdi. Her mahalle halkı kendi çevresinde bulunan fakir ve düşkünlere, bekâr odalarında yatıp kalkan kimsesiz gençlere özellikle ramazanda yardım eli uzatmayı görev bilir, bu işler için para ile tutulan mahalle bekçisi hazırlanan iftar tepsilerini yerlerine iletirdi. Sahurda davul çalıp mâni söyleyerek halkı uyandırmakla görevlendirilen bekçi kendi yemeğini sırası gelen evden alırdı. Bekçilere bu hizmetleri karşılığında ramazanın on beşinde para, ayrıca bayramın ilk gününde de yazma mendil, mintan gibi hediyeler verilirdi. Bekçi bayramın birinci günü aldığı para dışındaki bahşişleri

davulunun kasnağına yerleştirir veya yamağının taşıdığı uzun bir sırığın başına bağlar, mahalle çocuklarıyla bir alay oluşturarak dolaşırdı.

Halk, ramazan boyunca bu ayın kutsallığına uygun hareket ettiği gibi gezip eğlenmeye ve şehri dolaşmaya da önem verirdi; özellikle Kadir gecesini ve arefe gününü ibadetle geçirmeye çalışırdı. İkindiden sonra iftara kadar çıkılan ramazan gezintileri Ayasofya ve Fatih meydanları arasında yapılırdı. İftardan sonra kadınlar komşuları ile sohbet etmek, ikramda bulunmak ve çeşitli oyunlar oynamak suretiyle hoş vakit geçirirlerdi. Erkekler ise özellikle yaz mevsimine rastlayan ramazanlarda kendi aralarında kır iftarları düzenler; Fatih, Şehzadebaşı, Lâleli, Beyazıt, Sultan Ahmed, Ayasofya, Mahmud Paşa, Eyüp Sultan ve Sultan Selim camileri civarında bulunan asırlık ağaçlar altındaki kahvehanelerde yatsı ezanına kadar nargile, çubuk ve kahve içerlerdi. Teravihten sonra evlerden ve camilerden çıkan halk, sohbet etmek için bu kahveler yanında Çemberlitaş ve Tavukpazarı'ndaki âşık ve semâi kahvelerine, karagöz ve orta oyunlarının oynandığı Şehzadebaşı'nda özellikle Direklerarası ve Aksaray caddesi üzerindeki Yeşiltulumba Meydanı'nda yer alan kahvelere giderdi. İstanbul'da ramazanla ilgili olarak "İmparatorluk'tan Cumhuriyete İstanbul'da Ramazan" adlı uzun bir makale kaleme alan François Georgeon burada daha çok bir Batılı gözüyle ramazanı yorumlamış, İstanbul halkının dine bağlılığından çok ferdî olumsuzluklar üzerinde durmuştur (Osmanlı İmparatorluğunda Yaşamak, s. 41-136).

İstanbul folkloru içinde günümüzde de varlığını canlı bir şekilde sürdüren kandil geceleri, II. Selim döneminde (1566-1574) minarelerde kandil yakmak suretiyle ilân edildiğinden bu adı almıştır. Bu gecelerde padişahların alayla camiye gidiş dönüşleri temaşa konusu olur, dindar insanlar geceyi mevlid dinlemek için gittikleri camilerde geçirirlerdi. Özellikle son yarım asırda İstanbul halkı arasında kandil günü oruç tutup gecelerinde cami cami dolaşarak sabaha kadar ibadet etme şeklinde yeni bir geleneğin oluşmaya başladığı söylenebilir. Kandil gecelerinde evlerde kandil simidi ve şekerleme ikramında bulunmak halk arasında yaygın bir gelenekti. Bu gelenek komşuluk ilişkilerinin canlı kalmasına, sosyal hayatın hareketlenmesine ve dargınların barışmasına vesile olurdu.

Halkın büyük bir coşkuyla kutladığı dinî günler içinde en önemli yeri

ramazan ve kurban bayramları alır. Ramazanın yirmi dokuzuncu akşamı şevval hilâli görüldüğü takdirde mahalle bekçilerinin davul çalmalarıyla, eğer hilâl görülemezse otuzuncu gün ikindi vakti top atışlarıyla er-tesi günün bayram olduğu halka duyurulurdu. Top atma işi bayramın üçüncü gününün ikindisine kadar namaz vakitlerinde de devam ederdi. Bayram gecesi selâtin camilerinin minareleri "kaftan giydirme" denilen şekilde aydınlatılarak aralarına bir hat mahya çekilir, böylece ramazanın uğurlandığı ima edilirdi. O gece hamamlar sabaha kadar açık olurdu. Sabaha karşı mahalle bekçileri davullarıyla halkı uyandırır, bayram namazı vakti atılan toplarla ilân edilirdi. Namazın bitiminde camide bulunanlar önce hocaefendiyle, sonra da meşâyih, ulemâ ve birbirleriyle bayramlaşırlardı. Evlerde büyüklerinin elini öpen çocuklar daha sonra mahalledeki evleri dolaşır, komşuların ellerini öperek hem dualarını hem de kendileri için hazırladıkları bir ucuna gümüş paralar düğümlenmiş mendilleri alırlardı. Arefe günü ikindide başlayan mezarlık ziyareti bayram namazından sonra da devam ederdi. Padişahların bayram namazını kılmak için saraydan camiye gidiş ve dönüşleri sırasında düzenlenen törene "bayram alayı" adı verilirdi. Bayramlaşmak için eve ilk gelen kişi, arkasında eli sırıklı yardımcısıyla davulunu çalarak kapı kapı dolaşan bekçi olur, onu tulumbacılar ve çöpçüler takip ederdi. Bu ilk ziyaretçilerden sonra hısım akraba, komşu ve tanıdıklar gelmeye başlar, bunlar genellikle yazma mendile sarılmış şeker veya yemiş getirirlerdi. Hanımların bayram gezmesi uzun süre devam ettiği halde -ki bunun için şevval ayına "şeker bayramı ayı", zilhicceye "kurban bayramı ayı" ve ikisinin arasındaki zilkadeye de "aralık" derlerdi-erkeklerinki bayram günlerinde tamamlanırdı. Bayram ziyaretine gelenlere özellikle ramazan bayramında önce şeker veya hamur işi tatlı, ardından kahve ikram etmek âdetti. Bayramın birinci günü sabahtan itibaren açık alanlarda kurulan eğlence yerlerine "bayram yeri" denirdi. Her semtin uygun bir yerinde bulunan boş arsa bayram yeri olarak seçilirdi. Buralarda dönme dolap, atlıkarınca ve salıncaklar kurulur, ip cambazları, hokkabazlar çeşitli gösteriler yaparlar ve seyyar satıcılar çocuklar için her türlü yiyecek ve oyuncak satarlardı. Bayram yerlerinin yanında çocuklarını getirmiş olanlar için çadırlar kurulur ve kahve, nargile, çubuk içmek isteyenler bu çadırları doldururlardı. Ayrıca büyükler için çadır veya barakalarda faaliyet gösteren kantocular ve düzmece şahmaranlar da vardı. İstanbul folklorundaki bayram ve bayram yerleri Mehmed Âkif'in "Bayram" şiirinde en güzel biçimde tasvir edilmişti.

İstanbullular’ın günlük hayatı içinde halk inançlarıyla ilgili âdetler de önemli bir yere sahiptir. Halk yaşadığı bu şehri sahâbeler ve velîler yanında cinlerle, perilerle paylaştığına da inanırdı. “İyi saatte olsunlar” sözüyle adlandırdığı bu güçlerden çekinir, onlarla iyi geçinmek isterdi. Yeni taşındığı evinin bahçesinde ayak değmeyen bir yere şerbet döküp, “Alın ağzınızın tadını, verin ağzımızın tadını” diyerek o evde huzur içinde yaşamak istediğini ifade eder, eve giren ilk turfanda meyvenin bir iki tanesini veya bir parçasını yine aynı sözlerle bahçeye atarak kendilerini unutmadığını belirtirdi. Bu güçlerle yüz yüze gelmekten korkmakla beraber onların zaman zaman yardımını göreceğine de inandığından yok olmalarını

istemez ve bunun için de “Allah bizi onlardan, onları da kurttan kuştan korusun” dileğinde bulunurdu. Kedi ve köpek gibi hayvanların iyi saatte olsunlarla ilişkisi bulunduğuna inanılır ve bu hayvanlara iyi davranılıp başın üzerinden dolaştırılan ekmeklerle karınları doyurulurdu. İstanbullu evinin mutfak suyunu kanalizasyona değil bahçesinde açtığı ayrı bir kuyuya akıtır, bahçeye veya sokağa pis su dökmek zorunda kaldığında ise “destur” diyerek görünmeyen güçlerden âdeta izin isterdi. Halkın zaman zaman kısmeti bağlanmış kızlar, çaresiz ruh hastaları ve aşırı huysuz çocuklar için cincilere, babalı Araplar’a ve tütsücü bacılara başvurması âdeti yaygındı. Folklorik inançlar içinde fal baktırmanın da önemli bir yeri vardı. Daha çok hanımlar tarafından ilgi gösterilen fal çeşitleri içinde en yaygın olanı kahve falıydı. Çingenelerin baktığı bakla falı bir bez üzerine atılan bakla, kömür, boncuk gibi tanelerin yorumlanmasından ibaretti. Bunların yanında su, el, tütsü ve iskambil (daha çok Ermeni ve Rumlar’ın yaşadığı semtlerde) falları ile yıldıznâmeye bakmak da vardı.

İstanbul halkı insan bedenindeki kaşıntı ve seğirme gibi halleri geleceğin habercisi saymıştır. Ayak tabanının kaşınması uzun yola çıkılacağına, sağ avucun kaşınması para geleceğine, sol avucun kaşınması para harcanacağına, kulak yanması ve çınlaması kişinin çekiştirildiğine veya anıldığına, dilin ısırılması tatlı yenileceğine, bıyık yerinin kaşınması bir erkek misafirin ve sofrada lokmanın elden düşürülmesi aç bir kimsenin geleceğine işaret eder. Evdekilerden birinin pabucunun veya terliğinin ters dönmesi sahibinin hastalanacağını, horozların vakitsiz ötmesi ve köpeklerin uluması kötü haber alınacağını, kedinin ev içinde yeri tırmalaması havanın

bozacağını gösterir. Bir dikişe yahut örgüye, çabuk bitmesi için “ayağı tez” diye tanınan birine “kolay gelsin” dedirterek başlanması gerekirdi.

Evde kaybolan önemli bir eşyanın bulunması için nerede yattığı bilinmeyen Gāib Dede’ye üç İhlâs bir Fâtiha okunur, eğer eşya önemli değilse onu rahatsız etmemek için, “Şeytan aldı götürdü” diyerek bir iplik veya mendil düğümlenir, böylece şeytanın idrar torbasının bağlandığına inanılırdı. Eşya bulununca kendiliğinden çözülmesi için düğüm sıkı atılmazdı. Nerede yattığı bilinmeyen, fakat ruhaniyetinden dilek dilenen diğer bir dinî şahsiyet de İbrâhim Ethem Dede’dir. İbrâhim Ethem Dede kadınların oynamasını görmekten hoşlanırmış. Bundan dolayı kendisine, “İbrâhim Ethem Dede / Gömleği keten Dede / Bu dileğim olursa / Kapı ardından sana / Kırk göbek atam dede” tekerlemesiyle adak adanır ve dilek gerçekleştiğinde adak mutlaka yerine getirilirdi. Adaklardan biri de önemli dilekler için kurulan “peygamber sofrası”dır. Dileğin tutulduğu ay, gün ve saat bir yere yazılır. Eğer bir yıl içinde dilek gerçekleşirse kaydedilen tarihte sofra kurulur ve komşu hanımlar çağrılır. Hâne sahibi yer sofrasının ortasına adağı için bir mum diker, mumun çevresine de birer tabak peynir, zeytin, yoğurt ve ekmek koyardı. Misafirler sofranın çevresine oturduklarında hâne sahibi üç İhlâs, bir Fâtiha okuyarak Hz. Peygamber’in ruhuna bağışlardı. Sonra da, “Çok şükür niyetime erdim, vaad ettiğim şu sofrayı kurdum; inşallah burada bulunan hanımların da dilekleri gerçekleşir” diye dua eder. Bu duaya “âmin” diyen misafirler, içlerinden dileklerini tutup gerçekleştiği takdirde kendilerinin de böyle bir sofra kuracaklarını söylerler. Ardından beraberlerinde getirdikleri mumları yakarak sofraya koyar ve yiyeceklerden bir iki lokma yerlerdi. Mumlar yanıp bitmeden sofradan kalkılmaz, önce kimin mumu biterse ilk olarak onun dileğinin gerçekleşeceğine inanılırdı. Şâban ayının ilk haftasında, yeşillikler de dahil kırk bir türlü yiyecekle kurulan bir sofraya da “Zekeriyyâ sofrası (sinisi)” adı verilir. Sofrayı kuran o gün oruç tutar ve akşam ezanına kadar hiç konuşmaz; bundan dolayı bu oruca “lâl orucu” da denirdi. Ezan okununca sofra sahibi orucunu açar ve misafirlerle konuşur; misafirler de yeşillik, ekmek, zeytin yer ve adaklarını adarlar. Ardından ev sahibi veya kıraati iyi bir misafir Meryem sûresini okur. Bu sûrenin okunmasının ve adak sahibinin o gün akşama kadar hiç konuşmamasının sebebi, sûrenin 9 ve 25-26. âyetlerinde Allah’ın Hz. Zekeriyyâ’ya ve Hz. Meryem’e kendilerine birer oğul vereceğini bildirmesi ve buna karşılık onlardan kimseyle konuşmamalarını istemesidir. Sûre bitip

dua edildikten sonra sofradaki yiyecekler yenirdi. Son yıllarda Zekeriyyâ sofrasının yerini “çay sofrası” almıştır. Kur’an okuma, adak adama ve dua kısımları aynı olan bu sofrada çayın yanına bazı yiyecekler ve bir tas kesme şeker konur; Allah’tan istekte bulunan kişi bir kesme şeker alarak adağını adar.

İstanbul’da, özellikle hanımlar arasında gülbank (Türkçe dua) okuma geleneği de çok yaygındır. Yer yer çeşitli tarikatlarla yeniçeri ve esnaf gülbanklarından alınmış olan, çocukların da kolayca ezberlediği bu manzum dualar, meselâ evi yangından ve hırsızlardan korumak için, “Allāhümme birsin / Ve vallāhi nursun / Yetmiş yedi bin âyete’l-kürsî / Kapımda bekçi dursun”; ay ilk görüldüğünde, “Ayı gördüm Allah / âmentü billâh / Yeni aylar mübârek olsun / Elhamdülillâh” (son iki mısra “Geçmişlerimin günahını / Affeyle Allah” şeklinde de söylenir); gece yatarken, “Yatarım mâşallah /Kalkarım inşallah / Ölürsem elhamdülillâh / Kalkarsam elhamdülillâh” veya, “Yatarım sağıma /Dönerim soluma / Dört melâike alırım yanıma / Biri sağıma biri soluma / Biri göğsümdeki dinime biri imanıma / Cümle günahlarıma tövbe estağfirullah” mısraları gibidir.

İstanbullular rüyalara da büyük değer verirler, ayrıca önemli işler hakkında karara varmak yahut bir işin nasıl sonuçlanacağını öğrenmek amacıyla aslında sünnet olan “istihâre”ye yatarlardı. Bunun için gece boy abdesti alıp iki rek‘at namaz kıldıktan sonra istihâre duası okunarak yatağa girilir. Ya görülecek rüyada işaretler belirlenerek önceden niyet edilir (“eğer bu iş hayırlı sonuçlanacaksa kendimi yeşillikler içinde göreyim, eğer hayırlı sonuçlanmayacaksa ateş göreyim” gibi) ya da görülen rüya yorumlanarak olumlu veya olumsuz bir sonuca ulaşılır.

Hacamat, sülük koyma, bardak çekme gibi usuller bugün de başvurulan tedavi yöntemlerindendir; kırık çıkık için ise çıkıkçıya gidilir. Ayrıca soydan gelen bir bağla kendilerine “ocaklı” denilen ve çeşitli hastalıkları iyileştirdiklerine inanılan birtakım kimseler bulunmaktadır. Bunlar kurşun dökme, şerbet dökme, ateş söndürme, dalak kesme, sarılık kesme, korku bastırma, alazlama, tütsüleme, kırklama ve çivileme gibi usullerle tedavi uygulayan halk hekimleridir. Soğuk algınlığı, nezle, baş ağrısı, mide bulantısı, hazımsızlık, küçük yara ve çıbanlar hafif rahatsızlık sayıldığından halk ilâçlarıyla tedavi edilirler. Eskiden ilkbahar geldiğinde Boğaziçi,

Çamlıca, Erenköy gibi yeşil alanlardan ilâç yapmak için çeşitli bitkiler toplanırdı. Bunların bir kısmı evlerin bahçelerinde de yetişir veya yetiştirilirdi; kolay bulunamayanlar ise Mısır Çarşısı ve Üsküdar'daki attarlardan satın alınırdı. Şehirdeki birçok türbe de özellikle mübarek sayılan menba veya kuyu suları ile çeşitli hastalıklar için şifa kaynağı kabul edilmiştir. Merkezefendi Çukurçeşme

suyunun sıtmaya, Eyüpsultan'daki suyun akıl hastalıklarına, Aziz Mahmud Hüdâyî Türbesi'ndeki suyun yürüyemeyen ve konuşamayan çocuklara, Ayasofya'daki suyun kalp çarpıntısına şifa verdiğine inanılmaktadır.

İstanbul'da Anadolu'da da kullanılan, mevsimlerden ve tabiat olaylarından hareketle meydana getirilmiş bir halk takvimi vardır. Bu takvim bir yılı on iki ay dışında yaz ve kış olmak üzere iki mevsime ayırdığından halk arasında, "Hıdrellez kasım, yıl ikiye taksim" sözü yaygındır ve yaza "hızır", kışa da "kasım" denilmektedir. İlk günü hıdrellez adıyla coşku içinde kutlanan (rûmî 23 Nisan, milâdî 6 Mayıs) hızır, ilkbaharın ortasından başlayıp yazı ve sonbaharın ilk yarısını kapsayan yaz yarı yılını oluşturur ve 186 gün sürer. Kış yarı yılı kasım ise sonbaharın arkasından ilkbaharın ortasına kadar uzanır ve şubatın yirmi sekiz gün çektiği normal yıllarda 179, artık yıllarda 180 gün sürer. İstanbul hanımları arasında hicrî aylar şu isimlerle de bilinir: Aşure, sefer, büyük mevlid, küçük mevlid, büyük tövbe, küçük tövbe, receb, şâban, ramazan, şeker bayramı, aralık, kurban bayramı. Baharın başlangıcı kabul edilen 22 Mart Nevruz bayramı olarak kutlanır. İstanbul halkı o gün kahvaltıda adı "s" (sin) harfiyle başlayan yedi çeşit yiyecek bulundurmanın sağlık getireceğine inanırdı. Bu inanca saray da ilgi göstermiş ve Nevruz macunu hazırlatıp halka dağıtmıştır. Yeniçeri ağaları da o gün sadrazam ve Dîvân-ı Hümâyun'a "Nevruz sultan ziyafeti" vermeyi gelenek haline getirmişlerdir.

Eski İstanbul'da ordunun sefere çıkması, şehzadelerin sünnetleri, sultanların evlenmeleri, saraydaki doğumlar ve şehre gelen saygın misafirler için düzenlenen şenlikler içinde esnaf alayları önemli bir yer tutardı (geniş bilgi için bk. Evliya Çelebi, I, 487-674). İstanbul folklorunda büyük önem taşıyan esnaf gelenekleri, loncalar ve gedikler gibi örgütlenmeler yanında kişinin mesleğe çırak girmesinden kalfa ve usta olarak kendi adına iş yeri açmasına kadar meslek hayatı boyunca uyması gereken kuralları, cezaları

ve lonca mensuplarının dayanışmasını kapsar. Bu gelenekler 1839'a kadar bir ölçüde korunmuş, daha sonra terkedilmiş veya şekil değiştirmiştir (bk. AHÎLİK; GEDİK; LONCA).

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 487-674; Tayyarzâde Atâ Bey, Târih, İstanbul 1292, I, 234-243; Osman Cemal Kaygılı, Çingeneler, İstanbul 1939, s. 85; Musahibzâde Celâl, Eski İstanbul Yaşayışı, İstanbul 1992 (İstanbul 1946), s. 13-30; H. Fahri Ozansoy, Eski İstanbul Ramazanları, İstanbul 1968, tür.yer.; M. Halit Bayrı, İstanbul Folkloru, İstanbul 1972, tür.yer.; a.mlf., "İstanbul'da Kullanılan Bazı Halk İlaçları", Halk Bilgisi Haberleri, VIII/91 (1939), s. 129-140; a.mlf., "Âdet ve Ananeler: İstanbul'da Sünnet Düğünleri", TFA, III/49 (1953), s. 776-778; R. Halit Karay, Üç Nesil Üç Hayat, İstanbul, ts., s. 7-11, 40-45; Orhan Acıpayamlı, Türkiye'de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü, Ankara 1974, tür.yer.; S. Veyis Örnek, Geleneksel Kültürümüzde Çocuk, Ankara 1979, tür.yer.; Ali Rıza Bey, Bir Zamanlar İstanbul (haz. Niyazi Ahmet Banoğlu), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 184-190; Turhan Baytop, Türkiye'de Bitkiler ile Tedavi, İstanbul 1984, s. 461-472; Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri, Ankara 1989, tür.yer.; İ. Gündağ Kayaoğlu - Ersu Pekin, Eski İstanbul'da Gündelik Hayat, İstanbul 1992, tür.yer.; Abdülaziz Bey, Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri (haz. Kazım Arısan - Duygu Arısan Günay), İstanbul 1995, s. 11-30, 39-54, 106-136; Sennur Sezer - Adnan Özyalçıner, İstanbul'un Taşı-Toprağı Altın: Eski İstanbul Yaşayışı ve Folkloru, İstanbul 1995, s. 134-153, 163-164, 182-189; François Georgeon - Paul Dumont, Osmanlı İmparatorluğunda Yaşamak, İstanbul 2000, s. 41-136; M. Fuad Köprülü, "Nevruz'a Ait", Hayat, I/18, İstanbul 1927, s. 342-343; Müşfik Abdülkadir, "Peygamber yahud Zekeriya Sofrası", Halk Bilgisi Haberleri, II/19, İstanbul 1931, s. 152-155; Sermed Muhtar Alus, "Eski Bayram Yerleri", Akşam, 30 Haziran 1932 (sy. 4928), s. 7; a.mlf., "Ruzu Hızır", TFA, I/23 (1951), s. 354-355; a.mlf., "Evlenme Düğünleri, Eski Düğünler", İst.A, X, 5413-5415; M. Zeki [Oral], "İstanbul'da Doğum ve Çocuk Hakkında Âdetler, İnanmalar", Halk Bilgisi

Haberleri, II/23-24 (1933), s. 251-258; Melahat Sabri, “İstanbul Düğünleri”, a.e., s. 233-244; Naki Tezel, “İstanbul’da Lohusalık Âdetleri”, a.e., VI/73 (1937), s. 1-2; A. Süheyl Ünver, “İstanbul Halkının Ölüm Karşısındaki Duyguları”, Yeni Türk, VI/68, İstanbul 1938, s. 312-321; Ercüment Ekrem Talu, “Eski Sünnet Düğünleri”, Resimli Tarih Mecmuası, IV/39, İstanbul 1953, s. 2120-2122; a.mlf., “Şehzadebaşı ve Eski Ramazanlar”, a.e., sy. 40 (1953), s. 2184-2185; Kadriye Ilgaz, “İstanbul’da Doğum ve Çocukla İlgili Âdet ve İnanmalar”, TFA, IV/84 (1956), s. 1338 vd.; a.e., IV/93 (1957), s. 1481-1482; Münevver Alp, “Eski İstanbul’da Loğusalık Şerbeti”, a.e., IX/183 (1964), s. 3537-3539; a.mlf., “Eski İstanbul’da Halk İlaçları”, a.e., IX/186 (1965), s. 3637-3638; M. Kemal Özergin, “Halk Takviminde Aylar”, a.e., XII/238 (1969), s. 5275-5277; Orhan Seyfi Yücetürk, “Tarihte Takvimler ve Yılbaşılar”, KAM, X/4 (1981), s. 55-57; A. Necati Akgür, “Halk Takvimi”, TDA, sy. 86 (1993), s. 123-149; Pakalın, II, 37-38, 267-268, 521-522; III, 295-296; “Bayram Yerleri”, İst.A, III, 2310-2315; “Bayram Topu”, a.e., V, 2310; “Çalgılı Kahvehaneler”, a.e., VII, 3683-3687; Özdemir Nutku, “Bayram”, DİA, V, 263-265; Uğur Göktaş, “Bayram Yerleri”, DBİst.A, II, 103-104; a.mlf., “İftar Âdetleri”, a.e., IV, 140-141; a.mlf., “Sünnet Âdetleri”, a.e., VII, 113-114; Meltem Cingöz, “Düğün Âdetleri”, a.e., III, 108-110; “Mevlit Alayı”, a.e., V, 431; Nihal Kadıoğlu, “Ramazan Gelenekleri”, a.e., VI, 303-304; Alparslan Santur, “Halk İlaçları”, a.e., III, 521-522; M. Sabri Koz, “Halk Takvimi”, a.e., III, 523-524.

Nurettin Albayrak

İSTANBUL

İstanbul halkevleri tarafından Aralık 1943 - Aralık 1948 tarihleri arasında yayımlanan fikir, sanat, edebiyat ve kültür dergisi.

İlk yayın döneminde, 1946 yılı sonuna ve 75. sayıya kadar on beş günde bir büyük boyutlarda kapak hariç on altı sayfa olarak yayımlanan İstanbul dergisinin boyutları 1947'de küçültülerek sayfa sayısı

arttırılmış, 1948 yılında ise üç ayda bir olmak üzere birer kitap hacminde sadece üç sayı çıkarılmıştır. Başlangıçta imtiyaz sahibi Hamit Ongunsu, yazı işleri müdürü Neşet Halil Atay görünürken ikinci seriden itibaren bu iki ismin yerleri değişmiştir.

Yayımlandığı yılların tanınmış pek çok aydınını bünyesinde toplayan dergi, her sayısında çoğu Falih Rıfkı Atay ile Neşet Halil Atay tarafından kaleme alınan laiklik, Atatürkçülük, halkçılık, hürriyet, demokrasi, vatan sevgisi, kardeşlik, barış ve komünizm düşmanlığı gibi Cumhuriyet rejiminin temel ilkeleri doğrultusunda yazılan başyazı mahiyetindeki makalelerle başlamaktadır. Daha sonra devrin iktisadî hayatı, ilmî ve felsefî faaliyetleri, Osmanlı tarihi ve medeniyetiyle güzel sanatlar ve edebiyat, İstanbul'un tarihî ve etnografik yapısıyla sosyal hayatı, Türk sanatı ve Türkiye'nin arkeolojik ve tabii güzellikleri hakkında dikkate değer incelemelere yer verilmektedir. Siyasî nitelikteki diğer yazılar Yusuf Hikmet Bayur, Hüseyin Cahit Yalçın, Halil Vedat Fıratlı, Mehmet Emin Erişirgil, Avni Başman, Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, Yavuz Abadan; kültür ve felsefe konularında Hilmi Ziya Ülken, Hatemi Senih Sarp, Hıfzırrahman Raşit Öymen, İzzettin Şadan ve Vehbi Eralp; arkeoloji ve sanat tarihi konularında Aziz Ogan, Tahsin Öz, Halûk Y. Şehsuvaroğlu, Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu, Feridun Akozan, Ernst Diez ve Oktay Aslanapa; plastik sanatlar ve tiyatro hakkındaki yazılar da Zühtü Müridoğlu, Zeki Faik İzer, Arif Kaptan, Fikret Adil, Lütfi Ay ve Erol Başar tarafından kaleme alınmıştır. Devrin edebiyat hayatı ve edebî hareketleri ise hemen her sayıdaki yazıları ile başta Mehmet Kaplan olmak üzere Ahmet Hamdi Tanpınar, Ali Canip Yöntem, Selim Nüzhet Gerçek, Abdülhak Şinasi Hisar, Refik Ahmet Sevengil, Sabri Esat

Siyavuşgil imzalarını taşımakta, İsmail Hikmet Ertaylan ile Ali Nihat Tarlan'ın da divan edebiyatının çeşitli konuları ve şahsiyetleriyle ilgili önemli araştırmaları yer almaktadır.

Dergi esas itibariyle halkevlerinin, dolayısıyla Cumhuriyet Halk Partisi'nin bir nevi yayın organı olması dolayısıyla kapağında sık sık devrin cumhurbaşkanı İsmet İnönü ile parti yöneticilerinin fotoğraflarına, iç sayfalarında da aynı şekilde İnönü'nün beyanat, yazı ve bazı özel mektuplarıyla yine parti yöneticilerinin konuşma ve beyanatlarına yer vermesiyle dikkati çekmektedir. Özellikle çok partili dönemin başladığı 60. sayıdan itibaren muhtevası büyük ölçüde değişen dergide, iktidardaki Cumhuriyet Halk Partisi'ni açıkça övücü nitelikte bazı yazılarla sosyokültürel nitelikteki yazıların ağırlık kazandığı görülmektedir. Dergi görünüşte siyasî bir mahiyet taşımamakla beraber yeni kurulmuş bulunan Demokrat Parti hakkında zaman zaman ağır eleştiriler de yapmaktadır. Yayını II. Dünya Savaşı'nın son yıllarına rastladığından Avrupa'daki savaş dolayısıyla konuyla ilgili çeşitli yazılara da yer verilmiştir.

Türk ve Batı kültürüne aynı mesafe ile yaklaştığı görülen derginin özelliklerinden biri de XX. yüzyılın önemli felsefe akımlarından biri olan egzistansiyalizm hakkında çeşitli tanıtma ve tahlil yazıları yanında Lucretius, Victor Hugo, Balzac, Freud, Proust, Eliot, Byron, Valéry, Schopenhauer, Huxley, Charles Morgan, Malraux ve Matisse gibi Batı kültür, sanat ve edebiyatının önemli şahsiyetleri hakkında tanıtıcı mahiyette telif ve tercüme yazılara yer verilmiş olmasıdır. Derginin 23 Nisan (sayı 11), Lozan (sayı 17), Anıtkabir (sayı 24), V. Dil Kurultayı (sayı 45) gibi özel sayıları da vardır.

Mehmet Kaplan'ın eski ve yeni Türk edebiyatıyla ilgili yazıları, şiir tahlilleri ve kitap tanıtma yazıları, Sabri Esat Siyavuşgil'in Ahmet Midhat Efendi, Halit Ziya Uşaklıgil ve Ahmet Hâşim gibi Türk şair ve yazarları hakkındaki kapsamlı incelemeleri, ayrıca Maksim Gorki, Lev Tolstoy, Paul Valéry, André Gide, André Suarès, Stefan Zweig ile A. Davenport, Apollinaire, Alphonse Daudet ve Charles Morgan'dan yapılan çevirilerle derginin zengin bir muhtevaya sahip olduğu görülmektedir. Bunlardan başka çeşitli deneme yazıları ve hikâyelerle yeni çıkan kitap ve dergileri tanıtıcı yazılarla tanınmış sanatçı, edebiyatçı ve kültür adamlarıyla ilgili

haberler de yer almaktadır.

Dergide birçok genç şairin eserleri yanında Yahya Kemal Beyatlı, Ahmet Hamdi Tanpınar, Cahit Sıtkı Tarancı, Behçet Kemal Çağlar, Halit Fahri Ozansoy, Ceyhun Atuf Kansu, Sabahattin Batur, Fazıl Hüsnü Dağlarca, Cahit Tanyol, Attila İlhan ve İbrahim Zeki Burdurlu'nun şiirlerine de yer verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmet Kaplan, Âli'ye Mektuplar (haz. Zeynep Kerman - İnci Enginün), İstanbul 1992, s. 142, 143, 184-187, 196, 219; "İstanbul", TDEA, V, 20.

Abdullah Uçman

İSTANBUL

1953-1956 yılları arasında yayımlanan fikir, sanat ve edebiyat dergisi.

A. Turgut Atasoy tarafından ilk sayısı Kasım 1953'te neşredilen aylık İstanbul dergisinin, yayımına son verdiği Aralık 1956'ya kadar otuz sekiz sayısı çıkmıştır. Düzenli olarak önce kırk sekiz, II. cildin 7. sayısından itibaren kırk sayfa çıkan dergi, her yılbaşında 1. sayıdan başlamak üzere ilki on dört, diğerleri on ikişer sayıdan meydana gelen üç cilt oluşturmuştur. Kapağında çok defa Batılı sanatkârların resim ve heykelleri, iç sayfalarda da Sait Maden, Faruk Geç ve Hüseyin Mumcu'nun desenleri yer almıştır. Hemen tamamı Mehmet Kaplan tarafından yazılan ve çoğu sosyalkültürel meselelere temas eden başyazıların ilkinde Türkiye'nin yüzyıldan beri bir bocalama içinde olduğu ve toplumun kendi şahsiyetini bulamadığı belirtilerek bu konuda öncülüğün sanatkârlara düştüğü ifade edilmiştir. Dergi genellikle milliyetçi bir çizgi takip etmiş, II. cildin başyazısında asrın felsefe, ilim ve teknik ilerleyişine göz yuman dar ideoloji kalıplarına bağlanmayarak derginin çeşitli sistemler karşısında dengeli ve geniş ufuklu bir arayış ihtiyacıyla yayımlandığı belirtilmiştir.

İstanbul'un her sayısında kendi imzası veya takma adla birkaç yazısı bulunan (otuz sekiz sayıda 116 yazı) Mehmet Kaplan'dan sonra Mümtaz Turhan ve İbrahim Kafesoğlu'nun yazıları ağırlık kazanmaktadır. Başlıca imzalar şiirde Selahattin Batu, Sezai Karakoç, Gökhan Evliyaoğlu, Feyzi Halıcı, Zeki Ömer Defne; hikâyede Saadet Timur, M. Necati Sepetçioğlu, Tarık Buğra, Şevket Arı; dil, edebiyat, tarih ve plastik sanatlarla ilgili yorum ve inceleme yazılarında Mehmet Kaplan, Mümtaz Turhan, İbrahim Kafesoğlu, Âsaf Hâlet Çelebi, Cahit Tanyol, Cahit Okurer, Ahmet Kutsi Tecer, Ahmet Kabaklı, Semavi Eyice, Malik Aksel, Annemarie Schimmel; aylık kritik yazılarında Faruk Kadri Timurtaş, M. Orhan Okay ve Turan Alptekin'dir. Ahmet Hamdi Tanpınar, Cahit Külebi, Abdülhak Şinasi Hisar, Ömer Faruk Akün ve Nezihe Araz da birkaç şiir ve yazıyla dergide yer almışlardır. Basınla polemiğe pek girmemiş olan dergide çıkan bazı önemli yazı dizileri şunlardır: Âsaf Hâlet Çelebi'nin "Benim Gözümle Şiir Davası" adlı makaleleri, İbrahim Kafesoğlu'nun Türk medeniyeti, Ahmet Kutsi

Tecer’in Türk temaşa sanatı tarihi üzerine incelemeleri, Semavi Eyice’nin mimari eserleriyle İstanbul’un tarihini anlatan “Bir Şehrin Hikâyesi” adlı yazıları.

“İstanbul Yayınları” adı altında hemen tamamı tercüme olan on bir kitap da neşretmiş olan İstanbul dergisi kapandıktan sonra Turgut Atasoy aynı kadro ile fikir ağırlıklı aylık Ölçü dergisini çıkarmışsa da (Mart-Haziran 1957) 4. sayıda yayınını tatil etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Şükran Kurdakul, Şairler ve Yazarlar Sözlüğü, İstanbul 1985, s. 708; “İstanbul”, TDEA, V, 20-22.

M. Orhan Okay

İSTANBUL AĞASI

İstanbul Acemi Ocağı'nın âmiri için kullanılan unvan.

Fetihten sonra İstanbul'da II. Mehmed tarafından kurulan Acemi Ocağı'nın idaresiyle görevlendirilen ağaya bulunduğu şehrin adından dolayı İstanbul ağası adı verilmiştir. I. Murad zamanında Gelibolu'da teşkil edilen ilk Acemi Ocağı'nın âmiri de Gelibolu ağası adıyla tanınmıştı. Acemi ocakları, diğer yeniçeri teşkilâtıyla ilgili kuruluşlar gibi doğrudan doğruya yeniçeri ağasına bağlı olup ocakla ilgili bütün resmî yazılar ona hitaben gönderilirdi (BA, MD, nr. 14, s. 338, 526). Fakat yeniçeri ağasının işlerinin çokluğu yüzünden Acemi Ocağı'nın idaresi İstanbul ağasına bırakılmıştı (Mahmud Şevket Paşa, s. 4).

Yeniçeri Ocağı ile ilgili kanunnâmelerde İstanbul ağasının her yönüyle padişahın güvenini kazanmış, dürüst, dindar, yaşlı ve tecrübeli olması gerektiği belirtilmektedir. Ocak mevzuatına göre İstanbul ağalığına yaşlı yeniçeri yayabaşılarından biri tayin edilirdi. Ancak bu göreve daha sonra Anadolu ağaları terfien getirilmeye başlandı. Acemi Ocağı'nın birinci oda cemaati ağa bölüğüydü; diğer cemaat bölüklerine oranla daha kalabalık olan ve XVII. yüzyıl başlarında mevcudu 7-8000'i aşan İstanbul ağası bölüğü kendi içinde dokuz küçük bölüğe ayrılmış, bu bölüklerin her birinin başına bir bölükbaşı tayin edilmişti.

Aynı zamanda İstanbul'un merkez kumandanı durumunda olan (Marsigli, s. 86) İstanbul ağasının görevleri arasında, İstanbul'a gelen devşirme oğlanlarının belli bir eğitimden geçmeleri için Türk ailelerine dağıtılmaları (Kitâb-ı Müstetâb, s. 6), daha sonra bunların İstanbul Acemi Ocağı'na alınmaları, odalara taksimleri ve zamanı gelince kapıya çıkarılmaları (bk. BEDERGÂH) başta geliyordu (BA, MD, nr. 14, s. 793, 907). Bu işlerdeki en büyük yardımcıları Anadolu ve Rumeli ağalarıydı. Gemi hizmetleri, sarayın ihtiyacı olan erzak, levazım ve özellikle odun temini gibi işlerde çalışan acemilerin denetimi İstanbul ağasının diğer görevleriydi. Yeniçeri ağası ve sekbanbaşı sefere gittiği zaman İstanbul'un asayişiyle de meşgul olurdu. Bu görevi sırasında acemi neferleriyle zaman zaman kola çıkar,

Eminönü’ne gelen at gemilerini, Öküzambarı’nı denetler, İstanbul kaymakamının başkanlığında toplanan divana katılırdı. Acemi Ocağı zâbitlerinden yayabaşı ve bölükbaşıların tayin ve azilleri de onun yetkisi dahilindeydi. Ayrıca sarayda kullanılan odunun teminiyle de yükümlüydü. Gerekli odun acemi oğlanları tarafından İstanbul civarındaki ormanlardan kesilir veya oduncu esnafından satın alınarak sağlanırdı. Bu iş için İstanbul ağasının yıllık bütçesi 102 kese akçeydi (Marsigli, s. 86). Odun işinden sorumlu acemi oğlanlarının bir kısmı Karaköy’de İstanbul Ağası Ocağı denilen yerde, bir kısmı da Topkapı Sarayı’nın müştemilâtından Yalı Köşkü’nde ve Sepetçiler Kasrı’nda ikamet ederdi. Karaköy’de bulunanların başlıca görevi, kol kayıklarıyla İstanbul’a gelen odun gemilerini denetlemek ve bu gemilerden “kol akçesi” tahsil etmekti. Kanûnî Sultan Süleyman zamanında İstanbul ağasının yetmiş iki odun ve at gemisine nezaret ettiği anlaşılmaktadır (Mebde-i Kānûn-ı Yeniçeri, vr. 113a). XVII. yüzyıldan itibaren nizamları bozulan acemiler saraya odun temini vb. gibi mîrîye ait işleri bırakmışlar, İstanbul ağası saray odununu tamamen rençberlerden satın almaya başlamış, ancak bu da birçok suistimale yol açmıştı.

Bazı kaynaklarda İstanbul ağasının görevinde kaydıhayat şartıyla kaldığı belirtilir (D’Ohsson, VII, 317). Ancak dürüst çalıştığı sürece görevinde kaldığı anlaşılan İstanbul ağası bazı durumlarda görevinden alındığı gibi bazan da mükâfat olarak bir üst göreve terfi edebilirdi. Ağalıktan ayrıldığında genellikle yayabeyi olur ve zeâmet tasarruf ederdi. Fakat XVII. yüzyıl başlarından itibaren “kānûn-ı kadîm”e muhalif olarak İstanbul ağalarının 80, 100, hatta 150 akçe yevmiye ile emekli oldukları görülmektedir (Mebde-i Kānûn-ı Yeniçeri, vr. 115b-116a, 143b).

İstanbul ağası mûtat ulûfesinden başka denetlediği gemilerden belli oranda harç alır, Karahisar ve Ankara taraflarında dirlik tasarruf ederdi. Dirlik olarak tasarruf ettiği topraklarda acemi oğlanları çalışırdı (Ahmed Cevad, s. 175). Kanûnî Sultan Süleyman zamanında 30 akçe olan yevmiyesi daha sonra 40 akçeye yükselmiştir. Ayrıca kendisinin ve maiyetinin her gün on beş çift fodula* ve bir koyun hakkı vardır. İstanbul ağasına üç yılda bir padişah tarafından bir devir atı verilirdi. Kapıkulu askerlerine verilmesi mûtat bahşişlerden de yararlanan İstanbul ağasına III. Mehmed’in cülûsu (1003/1595) münasebetiyle 6000 akçe ihsan edilmişti (Ayn Ali, s. 111).

İstanbul ağası kıyafet olarak başına siyah sorguçlu üstüvânî sarık, sırtına kadife kürk, ayağına ise sarı mest pabuç giyerdi. Bindiği atın eyerinin örtüsü gümüşlüydü. Divan günleri başında mücevveze bulunurdu (Mebde-i Kānûn-ı Yeniçeri, vr. 25b). Karaköy'de ikamet eden kolluk hizmetiyle görevli acemilerin odabaşıları fes üzerine sarık sararlar, arkalarına neftî dolama, ayaklarına da siyah tomak ve kırmızı pabuç giyerlerdi (Evliya Çelebi, I, 433).

Rütbe bakımından sekbanbaşının altında, zağarcıbaşının üstünde olan İstanbul ağası doğrudan yeniçeri ağasına karşı sorumluydu. Ağa Divanı'ndaki yeri sekbanbaşının alt tarafındaydı (Ahmed Cevad, s. 183). Gerek Dîvân-ı Hümâyun toplantılarından sonra yenilmesi mûtat yemekte, gerekse ramazanın yirminci akşamı

sadrazamın yeniçeri ileri gelenlerine verdiği iftarda sekbanbaşı, zağarcıbaşı, turnacıbaşı ve ocak imamının bulunduğu sofrada otururdu (Teşrîfât-ı Kadîme, s. 31). Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra İstanbul ağasının unvanı "hatab emini"ne çevrilmiş, bir süre sonra bu görevli de yerini ihtisab nâzırına bırakmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 14, s. 338, 526, 793, 907; Mebde-i Kānûn-ı Yeniçeri, vr. 21b-22a, 25b, 112 vd., 143b; ayrıca bk. tür.yer.; Kitâb-ı Müstetâb (nşr. Yaşar Yücel), Ankara 1974, s. 6, 14; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 433; Eyyûbî Efendi Kānûnnâmesi (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1994, s. 38, 45, 48, 49, 58; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 111; L. Marsigli, Osmanlı İmparatorluğunun Zuhur ve Terakkisinden İnhitatı Zamanına Kadar Askeri Vaziyeti (trc. Mehmed Nazmi), Ankara 1934, s. 86-87; D'Ohsson, Tableau général, VII, 316-317; Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 382; Teşrîfât-ı Kadîme, s. 31; Ahmed Cevad, Târîh-i Asker-i Osmânî, İstanbul 1299, s. 175-183; Mahmud Şevket Paşa, Osmanlı Teşkilât ve Kıyâfet-i Askeriyyesi, İstanbul 1340, s. 4; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 24, 37, 43-44, 48, 258, 262,

397; Sertoğlu Midhat, Osmanlı Tarih Lügatı, İstanbul 1986, s. 6, 164; Pakalın, II, 92.

Abdülkadir Özcan

İSTANBUL ANSİKLOPEDİSİ

İstanbul'un Türk dönemindeki tarihini ayrıntılarıyla bilen tarihçi-yazar Reşat Ekrem Koçu, fetihten itibaren şehre ait tarihî, coğrafî, mimari, edebî, folklorik ve kültürel konuları ele alan bir ansiklopedi çıkarmaya, kendi ifadesine göre "İstanbul'un bir kütüğünü" meydana getirmeye 1940 yılında karar vermişti. Ancak II. Dünya Savaşı'nın zor günlerinde gerekli parayı bulamaması bu kararın gerçekleşmesini geciktirdi. Nihayet Cemal Çaltı adlı bir tüccarın maddî desteğiyle 1944 yılının Kasım ayında İstanbul Ansiklopedisi ismiyle hazırlanan yayının ilk fasikülü çıktı. Otuz iki büyük boy sayfalık fasiküller halinde basılan ansiklopedide maddelerle ilgili görüntüler için fotoğraf klişesi kullanılmamış, Nezih İzmirlioğlu'nun yaptığı çizgi resimler tercih edilmişti. Özellikle mimari eserleri kusursuz bir biçimde çizen bu ressama Reşat Sevinçsoy gibi diğer bazı ressam ve grafikerler de yardımcı oluyorlardı.

Fasiküllerin jenerik sayfasında ansiklopedinin içerdiği konular cami, mescid, tekke, türbe, kilise, ayazma, çeşme, sebil, saray, yalı, konak, köşk, han, hamam, tiyatro, kahvehane, meyhane gibi yapılar; devlet adamı, âlim, şair, sanatkâr, iş adamı, hekim, muallim, hoca, derviş, papaz, keşiş, meczup, hânende, sâzende, çengi, köçek, ayyaş, derbeder, pehlivan, tulumbacı, kabadayı, kumarbaz, hırsız, serseri, dilenci gibi şöhretler; şehrin dağı, bayırı, suyu, havası, mesire yerleri, bahçeleri, bostanları vb. tabiat güzellikleri ve coğrafyası; sokakları, mahalleleri ve semtleri; yangınları, salgınları, zelzeleleri, ihtilâlleri, cinayetleri ve dillere destan olan aşk maceraları; halkının âdet, an'ane, giyim ve kuşamı; İstanbul argosu; İstanbul'a ait resimler, şiirler, kitaplar, romanlar, seyahatnâmeler; İstanbul'a gelmiş yabancı şöhretler şeklinde sıralanmıştı. Bu uzun liste eserdeki maddelerin ne kadar geniş bir alana yayılacağını gösteriyordu. 1949 yılındaki İstanbul sergisinde dağıtılan küçük bir el ilânında da eserin yirmi dört ciltte tamamlanacağı bildiriliyor, "İstanbul Ansiklopedisi her şeyden evvel bu büyük beldenin üzerindeki Türk damgasını belirtir" cümlesiyle yayın amacı açıklanıyordu.

Reşat Ekrem Koçu, kendisine yardımcı olacak bir müellif kadrosu kurmakla

beraber birçok maddeyi yıllardan beri taradığı Osmanlı tarih ve vekāyi'nâmeleriyle eski gazete koleksiyonlarından faydalanarak bizzat yazmayı üstlendi. Bir İstanbul tarihi ve arkeolojisi uzmanı olan Alfons Maria Schneider İstanbul hakkındaki Türkçe eserleri tanıtan bir yazısında, geniş okuyucu kitlelerine hitap eden ansiklopedinin sohbet üslûbuyla kaleme alınmasına rağmen içerdiği zengin malzeme sebebiyle bilim dünyasınca da kullanılabileceğini söyleyerek 960 sayfa tutan A-Ay maddelerinin konulara göre istatistiğini çıkardı ("Türkische Literatur zur Geschichte und Topographic Konstantinopels", Isl., XXIX, Berlin 1950, s. 305-306).

İstanbul Ansiklopedisi'nin ilk basımı, fasikül kapaklarında devamlı surette belirtilen maddî sıkıntıların iyice artması sonucu 1951 yılı başlarında durdu. Birinci fasikülün arka kapağında, her ay bir fasikül yayımlanacağı bildirilmiş olmasına rağmen ikinci fasikülden itibaren gecikmeler olmuş ve beş yılı aşan bir sürede ancak otuz dört fasikül çıkarılabilmişti. Yedi yıl süren bir aradan sonra Reşat Ekrem Koçu, yine ticaretle uğraşan Mehmet Ali Akbay'ın maddî desteğiyle eseri yeniden neşretmeye başladı. Bu defa üç formalık fasiküller halinde on beş günde bir çıkarılacak, ansiklopedinin tamamı ise on beş cilt olacaktı. 15 Temmuz 1958'de I. fasikülden itibaren yeniden yayımlanan ansiklopedinin basımı uzun süre düzenli olarak yürütüldü. Yazar kadrosuna yeni isimler katılmıştı ve özellikle çizimler ressam-grafiker Sabiha Bozcalı'nın imzasını taşıyordu. İlk üç cildin üzerine "ikinci baskı" ibaresi yazılmamış, fakat IV. cildin başlarında "Bahadır Sokağı" maddesinin altına, İstanbul Ansiklopedisi'nin yarım kalmış ilk baskısının bu madde ile sona erdiği belirtilmiştir. VII. cildin çıkmasından sonra Mehmet Ali Akbay'ın ortaklıktan ayrılması üzerine fasiküllerin basımı yavaşladı ve nihayet 1973 yılı sonunda 173. fasikülün "Gökçınar" maddesiyle birlikte yayın bir defa daha durdu. Reşat Ekrem yeni bir teşebbüste bulunmadı ve iki yıl sonra da vefat etti; geriye bıraktığı birikimini ise kimse değerlendirmedi.

Ansiklopedinin yarım kalmasındaki başlıca sebeplerden biri, tarihe geçecek derecede önemi olmayan kişilerin ve onların yazdıkları veya onlar için yazılmış birtakım manzumelerin, ayrıca bazı hikâye ve romanlardan yapılan uzun özetlerle iktibas edilen parçaların sayfaları doldurmasıdır. Bunlar, ansiklopedinin bir dergi gibi okunmasına yardımcı olmakla birlikte işin

ciddiyetini büyük ölçüde gölgelemiş, bu arada etraflı surette alınması gereken bazı önemli maddeler de birkaç satırla geçiştirilmiştir. Maddelerin altında yazar imzası bulunmasına karşılık bibliyografya verilmemiştir.

İstanbul Ansiklopedisi kendi konusunda öncü olmuş, benzerleri yapıldığı gibi taklitleri de çıkarılmıştır. 1968 yılında Yeni İstanbul gazetesi, Mithat Sertoğlu'na Resimli Büyük İstanbul Ansiklopedisi adıyla tek ciltlik bir çalışma yaptırıp okuyucularına ek olarak verdi. Bu ansiklopedi belli bir tasniften yoksun birtakım tarihî bilgi yığınlarından ibarettir. 1982'de Tercüman gazetesinin, R. Ekrem Koçu'nun dağılan ve satılan terekesinin bir kısmından faydalanarak dört ciltte "Ozansoy" maddesine kadar yayımladığı İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi adlı eser R. Ekrem Koçu'nun özgün çalışmasının ciddiyetten uzak kötü bir taklidi durumundaydı. R. Ekrem Koçu'nun eserinden istifade ile Tarih Vakfı'nın çıkardığı Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi (I-VIII, 1993-1995), her maddenin altında çoğu akademisyen olan yazarlarının imzasıyla bibliyografya ihtiva eden, kaliteli görsel malzemeyle zenginleştirilmiş bir eserdir. Eserin gördüğü rağbet üzerine Beşiktaş Belediyesi'nin hemen hemen aynı kadroya hazırlattığı Dünden Bugüne Beşiktaş adlı kitap (1998), şehrin çok renkli bir ilçesini bütün yönleriyle ele alan ve yine her maddenin altında bibliyografya ile imza içeren sistematik bir ansiklopedi niteliğindedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ö. Faruk Şerifoğlu, "Nisyana Terkedilmiş Bir Kültür Hazinesi: İstanbul Ansiklopedisi", Zaman, İstanbul 2 Kasım 1991, s. 7; Semavi Eyice, "Reşad Ekrem Koçu'nun Ömrünü Adadığı 'Kent Kütüğü' İstanbul Ansiklopedisi Anıları", Albüm, Mart 1998, s. 62-67; a.mlf., "İstanbul Ansiklopedisi", DBİst.A, IV, İstanbul 1994, s. 218-221.

Semavi Eyice

İSTANBUL BOĞAZI

(bk. BOĞAZİÇİ).

İSTANBUL DENİZ MÜZESİ

İstanbul'da Beşiktaş semtinde Türk denizciliği ve deniz tarihiyle ilgili eşyanın sergilendiği askerî müze.

Türkiye'nin ilk askerî müzesi olup II. Abdülhamid'in izni ve Bahriye Nâzırı Hasan Hüsnü Paşa'nın emriyle Kasımpaşa Askerî Tersanesi içindeki Mayın Müfreze Komutanlığı'na ait mayın deposunda Amiral Ârif Hikmet Paşa ile Yüzbaşı Süleyman Nutkî Bey tarafından 1897'de Deniz Müzesi ve Kütüphanesi adıyla kuruldu. 1933 yılında mayın deposuna duyulan ihtiyaç üzerine Bahriye Müzesi Müdürlüğü adıyla tersane içindeki nakkaşhâne (resim atölyesi) binasına taşındı. 1934'te Deniz Müzesi adını aldı ve II. Dünya Savaşı'nın başlaması ile İstanbul'dan Anadolu'ya nakledildi. Bu nakilde son derece değerli tarihî sancaklarla altın, gümüş eşyalar Ankara'daki Sarıkışla binasına, ikinci derecede değer taşıyan objeler Niğde'deki eski bir bazilikaya, üçüncü derecedeki eserler ise Seymen'in Bahçecik semtindeki Amerikan okuluna, arşiv defterleri Bozhöyük'e taşınırken toplar tersane içinde toprağa gömülmüş, Yalı-köşkü kayıkhanesinden getirilen kadırga, saltanat kayıkları, ağır mermer kitâbeler ve taş eserler tersanedeki kadırga gözleri içinde kalmıştır. Savaştan sonra müzeye ait eserler 1946-1948 yıllarında toplanarak Kasımpaşa'daki eski Divanhâne (şimdiki Kuzey Deniz Saha Komutanlığı) binasında depolanmıştır. Bu nakiller sırasında pek çok eser önemli ölçüde hasara uğramıştır.

Deniz Müzesi için İstanbul'da daha el-verişli mekânların araştırılması sonucunda Halûk Y. Şehsuvaroğlu'nun gayretiyle, Dolmabahçe Camii ile caminin güneyindeki saray kayıkhânesi ve garaj binası ile havuz üzerinde karar kılınmış, bunların müzeye tahsisi üzerine Divanhâne'deki eserler, tersanedeki toplar ve ağır eşyalar, Bozhöyük'teki arşiv defterleri yeni mekânlarına taşınmıştır. 27 Eylül 1948 tarihinde Deniz Müzesi ve Arşivi Müdürlüğü adı altında teşhire açılarak 1961 yılına kadar burada hizmet vermiştir. 1956'da caddenin genişletilmesi kararı uyarınca müzenin eski kayıkhâne-garajdaki kısmının yıktırılması üzerine buradaki eşya Dolmabahçe Sarayı'nın Ağalar Dairesi'ne taşınmış, aynı yılın sonlarında

saltanat kayıkları Dolmabahçe Sarayı'na komşu Devlet Malzeme Ofisi hangarına nakledilmiştir.

Millî Birlik Komitesi başkanlığınca 1961 yılında verilen emir üzerine Beşiktaş sahilindeki Beşiktaş Vergi Dairesi'nin (eski maliye binası) mülkiyeti Deniz Kuvvetleri Komutanlığı'na devredilmiş, böylece müze, kuruluşundan sonra ilk müstakil binasına sahip olarak yine Deniz Müzesi ve Arşivi Müdürlüğü adıyla hizmete açılmıştır (27 Eylül 1961). Daha sonra müzenin yanındaki belediye temizlik işleri ambarı olarak kullanılan bina da kamulaştırılarak onarılmış ve önüne bir ek bölüm yapılarak 7 Temmuz 1970 tarihinde Deniz Müzesi'nin ikinci bölümünü teşkil eden Tarihî Kayıklar Galerisi teşhire açılmıştır. Bu galerinin yanındaki bina Deniz Kuvvetleri Komutanlığı'nca 1969'da satın alınmış olup müdüriyet binası haline getirilmiştir. Müzenin büyük öneme sahip tarihî arşivi 1971'de Lalahan'a (Ankara) taşınarak Deniz Kuvvetleri Arşiv Müdürlüğü adı altında hizmete açılmış ve böylece müzeden ayrılmıştır. 1976'dan itibaren müze binasının bodrum katı onarılıp teşhir salonu olarak düzenlenmiş ve depoda bulunan harap durumdaki bazı eserler restore edilerek burada sergilenmiştir. Müze bahçeleri ve açık teşhir alanları da yeniden düzenlenip ambarlarda yer alan eserlerin açık teşhir imkânına kavuşması sağlanmıştır.

Deniz Müzesi üç bölümden oluşur. Birinci bölümünü Deniz Müzesi ana binası teşkil etmektedir. Eski maliye binasının restore edilerek çağdaş bir müze konumuna kavuşturulmasıyla hizmete giren bu binanın üç katında sergi salonları yer almaktadır. Giriş katında Atatürk odası, deniz şehitleri salonu, eski gemilerin baş figürleri, gemi isim levhaları ve dekoratif

tahta oymalar, silâhlar salonu, Kırım Harbi odası, Mahmudiye kalyonu odası, gemi isim levhaları ve tuğralar; üst katta I. Dünya Harbi salonu, Fâtih Sultan Mehmed odası, Bahriye Mektebi odası, kıyafetler odası, gemi modelleri salonu, Turgut Reis odası, Kaptânıderyâ Hızır Hayreddin Paşa odası; alt katta Yavuz muharebe kruvazörü odası, sancaklar, haritalar, fenerler odası, torpidolar ve mayın odaları bulunmaktadır.

Müzenin ikinci bölümünü teşkil eden Tarihî Kayıklar Galerisi'nin giriş ve asma katlarında şu eserler sergilenmektedir: Sultan IV. Mehmed'e ait tarihî saltanat kadırgası, padişah ve padişah haremi kayıkları, saray erkânına ait

mâbeyn kayıkları, piyade kayıkları, çeşitli maksatlarla kullanılan kayıklar, gemi baş figürleri, gemi baş-kıç ve imparatorluk armaları, yelken devri gemilerine ait donanım malzemesi, gemi ve tarihî kayıklara ait çeşitli süslemeler, tarihî gemi modelleri ve armaları, padişah tahtı ve koltuğu, muhtelif kayık kürekleri. Ayrıca galeri girişinin sağ tarafındaki dış duvarda Pîrî Reis'in ünlü Güney Amerika haritasının seramikten yapılmış duvar panosu dikkati çekmektedir.

Deniz Müzesi'nin üçüncü bölümünü Açık Hava Müzesi oluşturmaktadır. Bu açık teşhir alanlarında XVI, XVII, XVIII ve XIX. yüzyıllara ait toplar, mezar taşları, kitâbeler, tuğralar, su bombaları, kovanlar, muhtelif gemi aksamı ve çeşitli taş ve metal sanat eserleri sergilenmektedir.

İstanbul Deniz Müzesi'nde 3742 eser bulunmaktadır (1994 envanteri). Kütüphanesinde bazıları yazma olmak üzere 15.000'in üzerinde kitap mevcuttur. Müzeye bağlı olarak faaliyet gösteren Tarihî Deniz Arşivi'nde daha önce Lalahan'da muhafaza edilen Bahriye Nezâreti dönemine ait 25 milyon civarında belge yer alır. Bunların 1985 yılından itibaren tasnifi yapılan ve kataloga girenleri araştırmacıların hizmetine sunulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Sami, Bahriye Müzesi Kataloğu, İstanbul 1917, s. 2-3; Enver Behnan Şapolyo, Müzeler Tarihi, İstanbul 1936, s. 81-82; Deniz Müzesi Kataloğu, İstanbul 1970, s. 3-13; Mehmet Önder, Türkiye Müzeleri, Ankara 1977, s. 112-113; Haluk Özdeniz, İstanbul Deniz Müzesi, İstanbul 1979, s. 7-10; Kâzım Erbil, "Deniz Müzesi", Donanma Dergisi, LXXX/456, İstanbul 1967, s. 38-40; "Deniz Müzesi Tarihî Kayıklar Galerisinin Açılış Töreninden İzlenimler", Deniz Kuvvetleri Dergisi, LXXVI/471, Ankara 1970, s. 37-38; İskender Pala, "Deniz Müzesi", DBİst.A, III, 28-29.

Tayfun Akkaya

İSTANBUL KADILIĞI

Osmanlı döneminde İstanbul’un hukukî, beledî, asayiş ve kısmen idarî işlerine bakan kaza teşkilâtı.

1453’te İstanbul’un fethinden hemen sonra kurulmuştur. Bu makam sahibi için “taht kadısı, İstanbul efendisi, İstanbul mollası ve kādî-i Kostantîniyye” tabirleri de kullanılmıştır. Başşehir kadılığı olması ve işlerinin çokluğu dolayısıyla imtiyazlı bir konuma sahip olmuştur. İstanbul aynı zamanda Osmanlı Devleti’nin en büyük şehri olduğundan kazâî idaresi “İstanbul ve bilâd-i selâse” adıyla birbirinden bağımsız dört kadılık halinde teşkilâtlandırılmıştı. Tarihî yarımada (sur içi) İstanbul kadılığını, sur dışından Çatalca ve Silivri’ye kadar olan yerler Eyüp (havâss-ı refîa) kadılığını, Beyoğlu’ndan Rumelikavağı’na kadar uzanan kesim Galata kadılığını ve Şile, Kandıra, Gebze, Karamürsel dahil bütün Anadolu yakasını içine alan bölge Üsküdar kadılığını oluşturuyordu (bk. BİLÂD-i SELÂSE). Dört kadılık da mevleviyet derecesinde büyük kadılık statüsündeydi. Bu geniş alanda hukukî, beledî ve idarî işlerin iyi yürümesi için zamanla yirmiden fazla mahkeme ortaya çıktı. Bunlar dört kadılığa bağlı nâiblikler halinde teşekkül etmişti. Sur içinde Mahmud Paşa, Dâvud Paşa, Ahî Çelebi ve Balat mahkemeleri İstanbul kadılığına bağlı nâibliklerdi.

İlk olarak fetihten hemen sonra İstanbul kadılığına, devrin tanınmış âlimi Hızır Bey, ardından Molla Hüsrev getirildi. XV. yüzyılın ikinci yarısında peş peşe meşhur âlimlerin bu göreve tayin edilmesi İstanbul kadılığının itibarını arttırdı. 1855’te kurulan şehremânetine devredilinceye kadar geçen dört asır boyunca bu

makama 400 civarında tayin yapıldı. Bu sayıya ikinci ve üçüncü defa İstanbul kadılığına getirilenler de dahildir.

İstanbul kadılığı Rumeli kazaskerliğinin yetki alanı içine girmekteydi ve başlangıçta bu makama yapılacak tayinler için Rumeli kazaskerinin teklifte bulunması gerekiyordu. Ancak XVI. yüzyılın sonlarından itibaren yüksek

seviyeli ilmiye tayinlerinde şeyhülislâmın teklifi (işâret-i aliyye) arandığından İstanbul kadılığı için de aynı usul uygulanmaya başlandı. XVI. yüzyılın ortalarından itibaren İstanbul kadılığına Mekke, Bursa ve Edirne kadılıklarından tayin yapılmış, İstanbul kadılığından mâzul olanlar arasından daha sonra Anadolu kazaskerliğine getirilenler de olmuştur. Zamanla görev bekleyen ilmiye adaylarının çoğalması üzerine XVII. yüzyıl başlarından itibaren yaygın olarak görülen pâye uygulaması gereği önce birden fazla aday İstanbul kadılığı pâyesini alır, bunlardan en kıdemlisi doğrudan bu makama getirilirdi. Beklemekte olan çok sayıdaki adayı bir ölçüde memnun etmek için başvurulan diğer bir yöntem ise İstanbul kadılığı dahil olmak üzere mevleviyet derecesindeki kadılıkların bir yıl süre ile verilmesiydi.

İstanbul kadılığı 500 akçe yevmiyeliydi. Kadıların zaman içerisinde maaş ve gelirlerinde önemli değişiklikler oldu. Ana gelir kaynaklarını bakmış oldukları davalardan, çok çeşitli muamelelerden ve miras taksiminden (kısmet-i belediyye) aldıkları ücretler oluşturmaktaydı. Kanunnâmelerle belirlenen bu ücretlerden daha fazla ücret alan kadılar hakkında Dîvân-ı Hümâyun'a şikâyette bulunulduğu bilinmektedir. XVIII. yüzyıl sonu ile XIX. yüzyıl başlarında İstanbul kadılarının aylık 500 kuruş atıyyeleri olduğu (BA, Cevdet-Adliye, nr. 5200, 5417, 5546, 5661) ve bunun Enderun Hazinesi'nden verildiği anlaşılmaktadır. Mâzuliyet döneminde ise XVI. yüzyıl sonları ve XVII. yüzyıl başlarında yevmiye 120, bazan taltifen 200 akçe verilmekteydi. Daha sonraki dönemlerde bazı kazaların arpalık olarak tahsis edildiği, ancak kadıların çoğunlukla İstanbul'da oturup arpalıkları olan kazaya nâib gönderdikleri kaydedilmektedir.

Fâtih Kanunnâmesi'ne göre büyük mevleviyetlerden olan İstanbul kadısı teşrifatta defterdarın önüne oturur ve beylerbeyilerle eşit olurdu. Ayrıca cülûs, kılıç alayı, cenaze alayı, mevlid, bayram, sünnet düğünü merasimlerinde birinci derecede protokol arasında yer alırdı. Elkābı da "Akdâ-yı kudâti'l-müslimîn ..." ile başlayan kadı elkābının gelişmiş şekliydi. Kıyafet olarak divan, merasim ve toplantılarda erkân kürkü, başlarına ise örf giyerlerdi. İmzası, isminden sonra "el-kādî bi-medîne-i Kostantîniyye" şeklinde olurdu. 1600 tarihli narh defterinin arkasındaki imza "... Osman b. Mehmed el-kādî bi-dâri's - saltanati's - seniyyeti'l - Kostantîniyye el-mahmiyye ..." şeklindedir.

İstanbul'un çok yönlü adlî-hukukî, idarî-beledî ve inzibatî işlerini görmek yanında ticarî ve malî anlaşmazlıkların incelenmesi ve halli konusunda da İstanbul kadılığı önemli bir makamdı. Bütün bu ağır sorumluluğun Osmanlı başşehrine lâyık şekilde yerine getirilmesinde İstanbul kadısı, çok geniş kadılık personeli dışında sadrazam ve yeniçeri ağasından destek almakta ve onlarla iş birliği yapmaktaydı. En önemli görevlerinden biri de İstanbul'un piyasa ve asayiş bakımından teftişiydi. Bu iş sadrazamın da katıldığı kalabalık bir heyetle olurdu. Şehirdeki iktisadî sebepler başta olmak üzere çeşitli amaçlarla yapılan sayımlar ya bizzat İstanbul kadısı veya görevlendirdiği kimselerce gerçekleştirilirdi. Bunun daha ilk dönemlerden beri gerçekleştirildiği bilinmektedir. Nitekim 1478'de İstanbul Kadısı Muhyiddin Efendi ve Zaîm Mahmud tarafından yapılan İstanbul nüfus sayımı büyük önem taşımaktadır (TSMA, nr. E 9524). Adlî-hukukî konulara, davalara bakmak hususunda doğrudan kadıya bağlı İstanbul Bab Mahkemesi ön planda yer almaktaydı. Bu mahkemenin başında kadının yardımcısı olarak bab nâibi bulunurdu. Vakıf meseleleri de kadılığı çok meşgul eden konular arasında yer alırdı. İstanbul kadısı, denetimi doğrudan kendilerine şart koşulmuş bazı vakıflar dışında yetki alanına giren bütün vakıfların işlerine ya tabii görev olarak veya kendisine hitaben çıkan bir fermanla bakardı. Aynı şekilde İstanbul'da yetersizliği sebebiyle büyük problem haline gelen suyun vakıf eserlerine, mahallelere, devlet ricâli ve zengin konaklarına dağıtımı İstanbul kadısının görevleri arasında önemli yer tutmaktaydı. İstanbul kadısı, iş birliği içinde olduğu diğer idarî ve adlî görevlilerle birlikte belirli zamanlarda toplantı yapardı. Çarşamba günleri İstanbul, Galata, Eyüp ve Üsküdar kadılarının sadrazam divanhânesinde toplandıkları, burada üyelerin teşrifat sırasına göre oturdukları, halkın çeşitli hukukî davalarını dinledikleri bilinmektedir. Sadrazamın serdâr-ı ekrem olarak seferde bulunduğu sırada aynı kadıların katılımıyla sadâret kaymakamı başkanlığında çarşamba divanı toplanırdı. İstanbul kadısı ayrıca, türlü şikâyetlere çözüm bulabilmek ve daha âdil karar verebilmek için bazan konuyu "mâruz" olarak Dîvân-ı Hümâyun'dan sorardı. Şer'iyye Sicilleri Arşivi'nde çok sayıda mâruz defterleri bulunmaktadır. Bazan da bu mâruzlar sicillerin belirli bir kısmına kaydedilmektedir.

İstanbul kadılığının belirli bir mekânı yoktu. Kadılığa tayin edilen kimseler kendi evlerinin genellikle selâmlık kısmını resmî daire olarak kullanırlardı.

Ancak 1826’da Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılmasından sonra Ağakapısı Fetvahâne adıyla Bâb-ı Meşîhat’a tahsis edilmiş, 1836’da kazaskerlik ve İstanbul kadılığı buraya taşınmıştır. Kadılığın başlangıçtan beri çeşitli işlere bakan ve devamlı olarak gelişen bir kadrosu olmuştur. Bunlar arasında nâibler başta gelmektedir. Bab nâibi, yapılan bir şikâyet üzerine davalara bakan keşif nâibi, kanuna aykırı davrananları cezalandıran ayak nâibi, çardak nâibi, yağ nâibi, kapan nâibi, avârız vergisini toplayan avârız nâibi ve pastırma nâibi sayılabilir. Nâiblerin her birinin ayrıca yardımcıları vardı. Bunların başlıcaları ihtisab ağası, mimarbaşı, ehl-i vukūf, kassâm-ı beledî, kâtipler, başkâtip, vekāyi‘ kâtibi, subaşı, çöplük subaşısı, asesbaşı, terazici ve terazibaşılıkla İstanbul kadısı nezâretindeki evkafın hesaplarına bakan muhasebeci gibi görevlilerdi.

Şehremânetinin kurulması, 1876 anayasasındaki hükümler ve 1908 tarihi, İstanbul kadılığının yetkilerinin sınırlandırılmasında birer dönüm noktası olmuş ve II. Meşrutiyet döneminde Adliye Nezâreti’ne bağlı bir mahkemeye dönüşmüştür. Ancak İstanbul kadılığı pâyesi Osmanlı Devleti’nin sonuna kadar ilmî pâye olarak kalmıştır. 1334 (1916) tarihli İlmiyye Salnâmesi’nde İstanbul pâyeli otuz beş âlimin ismi ve memuriyeti sıralanmıştır (s. 59-61).

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E 9524; BA, Cevdet-Adliye, nr. 5200, 5417, 5546, 5661; Fatih’in Teşkilât Kanunnâmesi (nşr. Abdülkadir Özcan TD, XXXIII [1982] içinde), s. 13, 20; İlmiyye Salnâmesi, s. 59-61; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 363, 432, 440, 462-463, 472; II, 289, 293, 485; V, 295; İstanbul Ahkâm Defterleri: İstanbul Ticaret Tarihi I (haz. Ahmet Kal’a v.dğr.), İstanbul 1997, tür.yer.; a.e.: İstanbul Esnaf Tarihi I (haz. Ahmet Kal’a v.dğr.), İstanbul 1997, tür.yer.; a.e.: İstanbul Vakıf Tarihi I (haz. Ahmet Kal’a v.dğr.), İstanbul 1998, tür.yer.; a.e.: İstanbul Finans Tarihi I (haz. Ahmet Kal’a v.dğr.), İstanbul 1998, tür.yer.; Ahmed Râsim, Osmanlı Tarihi, İstanbul 1328, II, 750-755; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 287-291, 419-

442; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 133,134; a.mlf., Merkez-Bahriye, s. 140, 181; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlılar'da Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri, İstanbul 1983; a.mlf., "1009 (1600) Tarihli Narh Defterine Göre İstanbul'da Çeşitli Eşya ve Hizmet Fiyatları", TED, sy. 9 (1978), s. 1-85; R. Mantran, 17. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul (trc. Mehmet Ali Kılıçbay - Enver Özcan), Ankara 1986, I, 127-156, 284-298; Abdülaziz Bayındır, İslam Muhakeme Hukuku (Osmanlı Devri Uygulaması), İstanbul 1986, s. 18-19; ayrıca bk. tür.yer.; Zeki Arıkan, "Şeyhülislâm Zekeriyya Efendi'nin İstanbul Sayımı (985/1577-1578)", Tarih Boyunca İstanbul Semineri, Bildiriler, İstanbul 1989, s. 45, 47-57; Necdet Sakaoğlu, "İstanbul Kadılığı", DBİst.A, IV, 226-228.

Mehmet İpşirli

İSTANBUL ŞEHREMÂNETİ MECMUASI

İstanbul Belediyesi tarafından yayımlanan dergi.

Şehremâneti Neşriyat ve İstatistik Müdüriyeti Şubesi'nin Eylül 1340'ta (1924) aylık olarak yayımlamaya başladığı derginin adı daha sonra İstanbul Belediye Mecmuası'na dönüşmüş ve Teşrînisâni 1928'e kadar elli bir sayı çıkmıştır. Latin harflerinin kabul edilmesinin (1928) ardından yayımını sürdüren dergi, bilindiği kadarıyla 1942 yılının Mart ayında basılan 199. sayısından sonra uzun süre çıkmamıştır.

Dergide belediye ile ilgili mevzuat, istatistikler, iskân ve imara dair konular, şehir haberleri, belediye uygulamalarından doğan hukukî ihtilâflar, resmî yazışmalar, trafik yönetmelikleri hakkında bilgi ve yazılar yanında İstanbul'un tarihi ve şehrin eski eserlerine dair araştırmalara da yer verilmiştir. Türk bayrağı hakkında bir yazı ile Ahmet Süheyl Ünver'in "Mahya ve Mahyacılık" başlıklı makalesi (1932), İbrahim Hakkı Konyalı'nın İstanbul'un kasırları, hamamları ve mezarlıklarıyla ilgili yazıları dergide yayımlanan dikkate değer çalışmalardandır. A. Kohler adında bir Alman'ın 1930 yılındaki seyahatine dair anılarının İstanbul bölümünün Enver Şâzi tarafından yapılan tercümesi (1930) ve Mühendis İbrahim imzalı "Ayasofya" başlıklı makale de (1937) dikkat çekicidir. Daha sonraki sayılarda Ostrova soyadlı kişiyle aynı yazar olduğu tahmin edilen bu şahsın Sultanahmet semtinde arastanın içinde ve çevresinde İngilizler tarafından yapılan kazılarda bulunan, büyük sarayın bir avlusunun döşemesine ait mozaiklere dair yazıları çıkmıştır.

1941'de basılan bir sayı Rıza Çavdarlı'nın "İstanbul Mesireleri", Sermet Muhtar Alus'un aynı başlıklı bir yazısı, Sedat Çetintaş'ın şehrin imarı için Beyazıt Simkeşhanı gibi bazı eski eserlerin feda edilmesi gerektiğine dair açıklaması, İbrahim Ostrova'nın Kariye Camii'ndeki Bizans mozaikleri hakkındaki yazıları ile âdeta bir tarih sayısı olmuştur. Dergide aynı yıl değişik kişilerin, İstanbul'un imarında eski eserlerin zorluklar meydana

getirdiği ve bunların yıkılmasının gerektiğini ileri süren görüşlerine yer verilmiş, “Yeni Açılan Unkapanı ve Yenikapı Güzergâhı” başlığı ile bir yazı dizisine başlayan İbrahim Hakkı Konyalı altı sayı devam eden bu makalelerinde, “Atatürk Bulvarı Birçok Tarih Yâdigârlarını Meydana Çıkarıyor” alt başlığı ile yeni açılan bu caddenin iki tarafında meydana çıkan tarihî eserleri tanıtmıştır. Ancak cadde açıldıktan sonra bu eserler ortadan kaldırılmıştır. Kırkçeşme, Sekbanbaşı İbrâhim Ağa Camii, Yahyâ Güzel Camii, Voynuk Şücâüddin Camii, Zeliha Hatun Çeşmesi, Sadâret Kethüdâsı Yûsuf Ağa Çeşmesi, Azepler Hamamı, Elvan Çelebi Camii, Papasoğlu Mescidi, İ. Hakkı Konyalı’nın bulvarın açılışı ile meydana çıkacağını ve restore edileceğini sandığı, fakat ortadan kaldırılan eserlerdir.

İstanbul Belediye Mecmuası’nın son sayılarında, Rıza Çavdarlı ile Sermet Muhtar Alus’un İstanbul mesirelerine dair makalelerinin devamı ile İstanbul’un imarı sırasında eski eserlerin durumları hakkındaki görüşler büyük yer tutmaktadır. Bu sayılarda, Reşat Ekrem Koçu’nun “Tarihte İstanbul’daki Narhlar ve Boğaziçi” başlıklı yazısı ve bir Fransız soylusu olan Mme de Laubespine’in 1895 yılında ziyaret ettiği şehre dair anılarının tercümesi de yer almaktadır.

Dergi, 27 Mayıs İhtilâli’nden sonra belediyenin askerler tarafından yönetildiği dönemde İstanbul adıyla yeniden yayımlanmaya başladı. 27 Mayıs 1961’de çıkan, Rakım Ziyaoğlu’nun yönettiği dergide tiyatro oyunları ile kadın modası hakkında yazı ve hikâyelere yer verilmiş ve dergi genellikle belediyede çalışanlara hitap eden bir “salon dergisi” olmuştur. Bu dönemde çeşitli belediye haberleri, uygulamaları, yurt dışındaki belediyelere dair yazıların dışında ilmî araştırmalara katkıda bulunabilecek makalelere pek yer verilmemiştir. Bununla birlikte İbrahim Erseyrek’in İstanbul’un bazı eski eserlerine, Nurettin Oryan’ın Osmanlı tarihinden derlenmiş olaylara dair kısa makaleleri, Fehmi Ethem Karatay’ın bazı Fransız seyahatnâmelerinden İstanbul’la ilgili sayfaları özetlediği yazıları, Muin Tayanç’ın Türk taş ve çinilerindeki motiflere dair çizimleriyle süslenen seri yazılar dikkate değer.

34. sayıdan itibaren (Temmuz 1966) dergide İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Mehmet Kaplan ve Faruk Kadri Timurtaş’ın yazıları çıkmaya başlamış, Kerim Esmer “Tarih’te İstanbul Suları”, Ertan

Ünal “İstanbul’un Tarihî Ağaçları”, Orhan Çinili “İstanbul Semtleri”, Tahir Karauğuz, “Türk Büyükleri”, Orhan Erdenen “İstanbul’un Eski Eserleri”, Münir Süleyman Çapanoğlu çeşitli tarihî konulara dair dizi halinde

makaleler yayımlamışlardır. Asım Sönmez, yazılarında Osmanlı tarihinin önemli şair ve mûsikişinasları hakkında bilgi vermiş, bu yazılara mezar taşlarının veya evlerinin fotoğrafları da konulmuştur. Tahir Karauğuz’un “İstanbul’un Fethi Yıldönümünde Yeni Bir Belge” (sy. 56, Mayıs 1968), Yavuz Senemoğlu’nun, “Baba Câfer Türbesi” (sy. 63, 1969), Baki Kesler’in, “Eski İstanbul’da Mahalle Teşkilâtı” (sy. 70, 1969) başlıklı makaleleri önemli sayılabilecek yazılardır. Dergi 100. sayısından itibaren sadece belediye faaliyetlerini tanıtan bir yayın organı haline gelmiş, 162-163. sayısından (Mayıs-Haziran 1978) sonra kapanmıştır. Derginin her sayısında yer alan fotoğraflar, 1950’li yıllarda yapılan istimlâklerin arkasından uygulanan düzenlemelerin önemli belgeleridir.

BİBLİYOGRAFYA

Hasan Duman, Katalog, s. 184, 185, 374 (nr. 703, 708, 1450); Zafer Toprak, “Şehremaneti Mecmuası”, DBİst.A, VII, 149.

Semavi Eyice

ISTANBULER MITTEILUNGEN

İstanbul Alman Arkeoloji Enstitüsü'nün yıllığı.

İlki 1829'da Roma'da kurulan Alman Arkeoloji Enstitüsü (Deutsche Archäologisches Institut) 1859'da Prusya Devlet Enstitüsü adını almış, 1871'de Alman İmparatorluk Enstitüsü ismiyle anılmış, II. Dünya Savaşı'na kadar Alman Devlet Arkeoloji Enstitüsü olarak faaliyet göstermiş, 1945'ten sonra da Alman Arkeoloji Enstitüsü şeklinde adlandırılmıştır. Merkezi Almanya'nın Berlin şehrinde bulunan enstitünün İstanbul şubesi 1930 yılında kurulmuştur.

Dünyanın belirli eski medeniyet merkezlerinde şubeleri olan Alman Arkeoloji enstitülerinin İstanbul şubesi kuruluşundan az sonra iki yayın dizisine başlamıştır. Bunlardan biri, çeşitli araştırma konuları hakkında kitaplardan oluşan Istanbuler Forschungen'dir. Diğeri ise Istanbuler Mitteilungen başlığını taşımaktadır. Bu dizide ilk yayın 1933'te basılan Hellmut Ritter'in Orientalia adlı kitabıdır. İkinci yayın Paul Wittek'in Das Fürstentum Mentesche adlı eseri olup (Berlin 1934) Menteşe Beyliği ismiyle Orhan Şaik Gökyay tarafından Türkçe'ye de çevrilmiştir. Bu dizide yapılan kitap niteliğinde yayınları, Tahsin Öz imzası ile 1935'te bir cilt halinde basılan, iki vakfiyenin sadece faksimilesini ihtiva eden Zwei Stiftungsurkunden des Sultans Mehmet II. Fatih adlı eser takip etmiştir.

1955 yılından itibaren kitap dizisi, yılda bir fasikül halinde içinde ilmî makaleler olan bir yıllık dergi şekline dönüştürülmüştür. 1961'de çıkan 11. sayısına kadar 17 × 24 cm., sonraki yıllarda ise 20 × 27 cm. ölçülerinde eskisinden daha kalın ciltler halinde her yıl düzenli olarak çıkan bir yayın organı biçimini almıştır. Istanbuler Mitteilungen'deki makalelerin ağırlık merkezi arkeoloji konuları olmakla beraber içlerinde Türk sanatına dair çok sayıda araştırmanın da yer aldığı görülmektedir. Bunlar arasında K. Ertmann ve Klaus Kreiser gibi yazarların makaleleri doğrudan doğruya Türk sanat tarihiyle ilgilidir. Istanbuler Mitteilungen'in 2000 yılında L. cildi basılmış bulunmaktadır. Derginin tam koleksiyonu İstanbul Alman Arkeoloji Enstitüsü'nde mevcuttur.

Semavi Eyice

İSTANKÖY

Ege denizinde Kos adasının Osmanlı döneminde ve günümüzdeki adı.

Batı Anadolu sahillerine yakın bir yerde Gökova körfezinin (İstanköy körfezi) girişinde yer alır. 290 km^2'lik yüzölçümü olan dar ve uzun bir adadır. Bodrum'a yaklaşık 17 km. mesafededir. Bodrum'un batısındaki Akyarlar köyü hizalarında ise bu mesafe 5 kilometreye kadar düşer. En yüksek noktası Dhikios 846 metreye ulaşır ve adayı iki parçaya böler. Adanın kuzey taraflarında dar düzlükler bulunur. Tarihî kaynaklarda Kos, Cos, Stanco, Stanchio, Lango adlarıyla anılır. Türkçe'de kullanılan İstanköy ise Eis tin Ko veya Stanchio'dan bozmadır. İlk Osmanlı kaynaklarında rastlanan İstanköy imlâsı hiç değişmeden devam etmiştir.

Yerleşme tarihi antik dönemlere kadar inen adaya Dorlar'ın yerleştiği ve buranın milâttan önce V. yüzyılda Delos birliğine katıldığı belirtilir. Bu yüzyılda eski Yunan'daki ilk tıp okulunun burada açıldığı rivayet edilir. Hatta burası Hipokrat'ın yaşadığı yer olarak ün kazanmıştır.

Milâttan önce 336'da Büyük İskender'in hâkimiyeti altına giren ada daha sonra Roma İmparatorluğu'na bağlanmış, Bizans idaresi döneminde ise bir piskoposluk merkezi olmuştur. XI. yüzyılda Arap akınlarına hedef olmasının ardından Latin hâkimiyetine girmiş, 1258'de yeniden Bizans'ın eline geçmiştir. Saint Jean şövalyeleri Rodos'a yerleştikten sonra burayı da alarak (1315) yeni kaleler yaptılar. Limanı muhafaza altına aldılar, bir köprü ile şehre bağlanan kaleyi yeni baştan tahkim edip Türk akınlarına karşı koymaya çalıştılar. 1391-1396 yılları arasında Yıldırım Bayezid'in buraya yönelik akınları sırasında kalenin güneydoğu ve güneybatı kısmına iki kule inşa edildiği bilinmektedir.

İstanköy ilk ciddi Osmanlı hücumu ile 859'da (1455) karşılaştı. Hamza Bey idaresindeki donanma buraya saldırarak Andimahya Kalesi'ni muhasara ve tahrip etti. 928'de (1522) Rodos'un fethi sırasında anlaşma şartları gereği Osmanlılar'a terkedildi. Kaptan Behram Bey, İstanköy ve Bodrum önlerine geldiğinde kale muhafızları kaleyi ona teslim ederek buradan ayrılmışlar ve

bu haber 17 Safer 929’da (5 Ocak 1523) ordugâha ulaşmıştı. Ada alınır alınmaz buraya bir kadı, dizdar ve yeterli muhafız gönderilmiş, en büyük ve müstahkem kalesi olan Narence tamir edilmiş, adanın Ortodoks halkı yerlerinde bırakılmış ve kale dışındaki varoşta ikametleri sağlanmıştır.

Muhtemelen Osmanlı hâkimiyeti öncesi hakkında bilgi veren Pîrî Reis, dağlık ve ovalık olarak tanımladığı İstanköy’e şövalyelerin “uzun ada” anlamında Lango adası dediklerini ve dört müstahkem kalesinin bulunduğunu, asıl kale olan Narence’nin Anadolu sahilleri karşısında olup limanın hemen yanında yer aldığını, buradaki limanın gemilerin barınmasına müsait olduğunu, diğer kalelerin ise Andimahi, Kefalos ve Pili adlarını taşıdığını yazar (Kitâb-ı Bahriye, II, 491-498). İstanköy kasabası ise limanın iki tarafında bir köprü ile Narence Kalesi’nden ayrılan antik şehrin üstünde bulunuyordu ve varoş olarak adlandırılıyordu. Kalenin kapısı Lonca meydanına açılıyordu, burada Hipokrat ağacı olduğuna inanılan bugün de mevcut çınar ağacı yer alıyordu.

Osmanlı idaresi altına girdikten hemen sonra yapılan tahrire göre Kal‘a-i Narence, Nefs-i Narence adlarıyla anılan kasaba tamamı varoş kesiminde bulunan on yedi mahalleden ibaretti. Bu mahallelerde oturan hıristiyanların toplam nüfusları 505 hâne, seksen üç bîve (dul kadın) olmak üzere yaklaşık 2500 kişiye ulaşıyordu. Fethin ardından buraya yerleştiği anlaşılan Türk nüfus ise kale içinde ikamet ediyordu ve bunlar bir mahalle olarak deftere kaydedilmişti. Yetmiş dokuz hâneden ibaret olan sivil Türk ahali “gönüllü” kaydıyla belirtilmiş ve kendi istekleriyle gelip yerleştiklerine işaret edilmişti. Kalede 297 muhafız vardı. Bu rakamlara göre Türk nüfus yaklaşık 1000 kişi dolayında idi. Diğer yerleşme yerlerinden Pili Kalesi’nde sekiz mahalle, 466 hâne, otuz iki bîve, otuz iki kale muhafızı; Andimahya’da yedi mahalle, 268 hâne, altmış beş bîve, yirmi kale muhafızı; Kefalos’ta dört mahalle, 216 hâne, dört bîve, on altı muhafız mevcuttu. Adada bunların dışında bir yerleşme yeri yoktu. İstanköy bir kaza merkezi olup Kalimnos ve Leryos adaları da buraya bağlanmıştı (BA, TD, nr. 367, s. 211-218).

1590’lara kadar İstanköy’ün nüfus ve fizikî yapısında önemli değişmeler oldu. Özellikle merkezde üç Türk mahallesi ortaya çıktı. Bunların her biri birer mescidin etrafında teşekkül etmişti. Kale civarında ve varoş kısmında

bulunan bu mahalleler İbrâhim Mescidi (on iki hâne), Ali Ağa Mescidi (yirmi yedi hâne) ve Tabakhâne Mescidi (on hâne) adlarını taşıyordu. Ayrıca ilk tahrirde kaydedilen gönüllü grubu 132 hâne, yetmiş yedi bekâr, toplam 216 erkek nüfusa ulaşmıştı ve bunlar kalenin dışında ikamet etmeye başlamışlardı. Kale muhafızlarının sayısı 279'du. Aralarında Latin asıllı kimselerin de bulunduğu anlaşılan hıristiyanlara ait mahalle sayısı bir önceki tahrirde olduğu gibi on yedi idi. Bunların toplam 817 erkek nüfusları (nefer) vardı. Muhafızlarla birlikte 547 nefer müslüman nüfus da bu sayıya katılacak olursa merkez kasabanın 4000 kişiye ulaştığı tahmin edilebilir. Diğer üç kalede de nisbî bir nüfus artışı oldu. Pili (544 nefer, sekiz mahalle), Andimahya (486 nefer, yedi mahalle) ve Kefalos'un da (282 nefer, üç mahalle) ilâvesiyle adanın toplam nüfusu 8-9000 dolayına yükseldi (BA, TD, nr. 640, s. 137-160).

Güvenli limanı ve muhkem kalesiyle Osmanlı donanmasının önemli deniz üslerinden biri haline gelen İstanköy, bu özelliğini 1570'lerden sonra Akdeniz'deki yeni gelişmeler sonucu kazandı. Yoğunlaşan deniz harekâtları sebebiyle bir ara Nakşe (Naksos) sancağına bağlandı. Ardından yeniden Rodos'a katıldı (989/1581). XVII. yüzyılda önemi giderek arttı. Sağlam kalesi ve limanı sebebiyle tüccar gemilerinin uğrak yeri oldu. Bazı seyyahlar, korsanların uğrayamadıkları bu adanın İstanbul-Mısır ticaret gemileri için güvenilir bir liman olduğunu belirtirler (Randolph, s. 23-24). 1082 Cemâziyelevvelinde (Eylül 1670) burayı gören Evliya Çelebi'ye göre kale içinde 300 (?) ev vardı. Kale kapısının iç tarafında kiliseden çevrilmiş minaresiz Sultan Süleyman Camii bulunuyordu. Varoş ile kale arasındaki Lonca meydanı antik özelliğe sahipti. Kalenin hemen dışında olan bu kesimde 1200 hâne mevcut olup bunların ellisi Türkler'e aitti. Hıristiyanların ise her biri birer mahallenin merkezi olan sekiz kilise ve 900 hâneleri bulunuyor, ayrıca bir yahudi topluluğu da yer alıyordu. Bu kısmın iki kapısı vardı, gemiler bu kapılardan İskele Kapısı önlerine yanaşıyorlardı, gümrük de buradaydı. Diğer kapının (Yalı Kapısı) batısı asıl büyük varoşa açılmaktaydı.

Etrafında sur olmayan bu büyük varoş kesimi bağlık ve bahçelik olup 2000 ev, on sekiz hıristiyan, yedi müslüman mahallesinden oluşuyordu. Buradaki beş camiden Eskicami, Yenicami, Tabakhâne Camii çarşı içindeydi; pazar yerinde ise Meydan Mescidi yer alıyor, ayrıca Dede Mescidi denilen bir

başka mâbed daha bulunuyordu. 200 dükkân mevcut olmakla birlikte bedesteni yoktu. Halkı genellikle ticaretle uğraşıyor, adada bol miktarda narenciye ürünleri yetiştiriliyordu. Ada sulak ve otlak olduğundan Anadolu'dan Türkmen obaları buraya gelip yerleşmişlerdi (Seyahatnâme, IX, 214-226). Nitekim Muharrem 1084 (Nisan 1673) tarihli bir fermanda, Batı Anadolu bölgesine göç eden Bozulus Türkmenleri'nden bir kısmının İstanköy adasına yerleştikleri belirtilmektedir (Su, s. 36-38).

XVII. yüzyılın sonlarına doğru Venedikliler'in adalardaki faaliyetleri, XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Rus donanmasının harekâtı sırasında adanın askerî önemi oldukça arttı; hatta 1773'te otuz gemilik bir Rus filosunun adaya çıkarma yapma teşebbüsü ada halkının da büyük gayretiyle geri püskürtüldü (Şem'dânîzâde, II/B, s. 106). XVIII. yüzyılda adanın gelişmesi durgunluk devrine girdi. Muharrem 1123 (Şubat 1711) tarihli bir sayım defterine göre merkez kasabada dördü kalede (Sandal Mescidi, Şücâ Mescidi, Sultan Süleyman Camii, Hacı Paşa Mescidi), altısı varoşta (Lonca, Eskicami, Yenicami, Medrese, Bozuk / Moruk, Tabakhâne) olmak üzere toplam on Türk mahallesi (215 nefer), tamamı varoşta yer alan on beş hıristiyan mahallesi (303 nefer) vardı. Kale muhafızları sayısı yine 279 olarak sabit kalmıştı. Türkler'in bir kısmı varoş kısmına yakın bugün de adadaki Türkler'in oturdukları Germe köyünde yerleşmişti. Burada Deveci, Şücâ Camii, Paşmakçı, Germe Kuyusu adını taşıyan dört mahalle teşekkül etmişti. Toplam nüfus kırk yedi hâneydi (yaklaşık 250 kişi). Buradaki Türkler, adaya kendi istekleriyle gelip yerleşenler için kullanılan "gönüllü" kaydıyla belirtilmişti. Bu önemli yerleşme yerinin XVII. yüzyılda ortaya çıktığı tahmin edilebilir. Ayrıca sivil Türk yerleşmesi, 1711 tarihinden önce Pili (iki mahalle, kırk dört hâne) ve Andimahya'da da (bir mahalle, dokuz hâne) oluşmuştu (TK, TD, nr. 44, vr. 61a-71a). Ada Cezayirli Gazi Hasan Paşa'nın imar hareketlerine de sahne oldu. Hasan Paşa, Lonca meydanında bugün de mevcut büyük bir cami yaptırdı (1190/1776). Germe köyünde de bir cami ile (1199/1785) kasabada su yolları ve çeşmeler inşa ettirdi. XIX. yüzyılda adada Aspenye adlı yeni bir yerleşme yeri ortaya çıktı. Buraya Karyot mahallesi de bağlı bulunuyordu. 1800 ve 1801'de adaya gelen W. Wittman verimli ziraat alanları olan, bol meyve ve narenciye yetiştirilen İstanköy'de 4000 kişinin yaşadığını, bunun 2000'ini Türk, diğerlerini Rum ve yahudilerin oluşturduğunu belirtir (Travels in Turkey, s. 437-438). 1830, 1844 ve 1845 yıllarına ait cizye defterlerine göre ise müslüman nüfus hariç

adada gayri müslim erkek nüfus 1655-1908 kişi arasında değişiyordu ve küçük bir yahudi topluluğu da merkez kasabada varlıklarını sürdürüyordu.

Cezâyir-i Bahr-i Sefîd beylerbeyiliğinin Rodos sancağına tâbi bir kaza olan İstanköy 1869 ocağında mutasarrıflık haline getirildi. Civar adalardan Sömbeki, Kaşot, Kalimnos kaymakamlık olarak buraya bağlandı. Astropalya ile İncirli adaları da müdürlük şeklinde İstanköy merkez kaymakamlığına tâbi idi. Bir ara bu mutasarrıflık Menteşe'ye nakledildi. 1290 (1873) tarihli Salnâme'ye göre eyalete bağlı bir sancak olan İstanköy İncirli, Astropalya, Kalimnos ve Leryoz nahiyelerinden oluşuyordu. Patmos da kaza olarak buraya bağlıydı (Cezâyir-i Bahr-i Sefîd Salnâmesi, s. 77-83). 1302 (1885) Salnâme'sinde adada 2366 müslüman, 7679 hıristiyan, otuz üç kıbtî, altmış yedi yahudinin bulunduğu belirtilmişti. Ayrıca on yedi cami, iki tekke, sekiz kilise, bir havra, dört yağhâne, 229 dükkân, üç hamam vardı (a.g.e., s. 107-118). Adaya daha sonra bir kısım Girit muhacirleri de yerleştirildi. Bunların oturdukları Meşrutiyet mahallesine cami ve mektep inşa ettirildi (1910).

İstanköy 20 Mayıs 1912'de İtalyanlar tarafından işgal edildi. II. Dünya Savaşı sonuna kadar da onların idaresi altında kaldı. 20 Ağustos 1922'de yapılan İtalyan sayımında İstanköy'de 3717, kır kesiminde (Germe, Pili, Andimahya, Kefalos dahil) 945 olmak üzere toplam 4662 Türk nüfus tesbit edilmişti. Devamlı göçler sonucu 1931 sayımında nüfus 2715'e, 1947'de ise 1816'ya düştü. Adayı işgal eden İngilizler, II. Dünya Savaşı'ndan sonra 10 Şubat 1947'de imzalanan Paris Antlaşması ile adayı Yunanistan'a bıraktılar. 1966'da burada 350 aile, yaklaşık 1300 Türk yaşıyordu. Bu sayı günümüzde 2000 kişi (ada nüfusunun yaklaşık onda biri kadar) dolayında olup Türkler'in büyük bir bölümü Germe (Platanio) köyünde bulunmaktadır. Adadaki en önemli Türk mezarlığı da bu köydedir. İstanköy'de bugün Gazi Hasan Paşa Camii, Defterdar İbrâhim Efendi Camii (1137/1724), Atik Camii (XVI. yüzyıl), Moruk Camii (1892'de tamir edildi), Yenikapı Camii (XVI. yüzyılda Yenicami) mevcut olup bunların çoğu harap durumdadır. Limandaki Tabakhâne Camii 1933 zelzelesinde yıkılmıştır. Defterdar Camii ile Germe köyündeki cami ibadete açıktır. Kabapınar köyü, Pili, Kefalos'taki mescidlerin de harap durumda olduğu veya ortadan kalktığı bilinmektedir. Günümüzde adanın başlıca gelir

kaynağı turizm sektöründen sağlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 367, s. 211-218; nr. 640, s. 137-160; BA, MD, nr. 42, s. 251, hk. 779; s. 334, hk. 1020; nr. 46, s. 70, hk. 136; BA, MAD, nr. 10490, s. 277-278; BA, Bâb-ı Defterî-Cerîde Odası, nr. 39944; BA, Maliye-Vâridât Muhasebesi, Cizye, nr. 331, 478; BA, HH, nr. 11478, 11481, 32949, 34135, 38470, 40297/F; BA, SadâretMektûbi, Meclisi Vâlâ Kalemi, 92, nr. 33; BA, İrade-Dahiliye, nr. 41278; BA, İrade-Meclis-i Vâlâ, nr. 561; TK, TD, nr. 44, vr. 61a-71a; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân (X. Defter), s. 185; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (nşr. Ertuğrul Zekâi Ökte), İstanbul 1988, II, 491-498; Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik, vr. 100b-102b, 321a; Feridun Bey, Münşeât, I, 539; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 214-226; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), II/B, s. 106; W. Wittman, Travels in Turkey, Asia-Minor, Syria and across the Desert into Egypt during the Years 1799, 1800 and 1801, London 1803, s. 114, 437-438; Cezâyir-i Bahr-i Sefîd Salnâmesi (1290), s. 77-83; (1302), s. 107-118; Cuinet, I, 432-437; Kamil Su, Balıkesir ve Civarında Yürük ve Türkmenler, İstanbul 1938, s. 36-38; Şerafettin Turan, "Rodos'un Zaptından Malta Muhasarasına", Kanunî Armağanı, Ankara 1970, s. 71, 111-112; Zeki Çelikkol, İstanköy'deki Türk Eserleri ve Tarihçe, Ankara 1990; Bernard Randolph, Ege Takımadaları: Arşipelago (trc. Ümit Koçer), İstanbul 1998, s. 23-24; Metin Tuncel - İdris Bostan, "Dünden Günümüze Ege Adaları", İÜ Coğrafya Dergisi, sy. 6, İstanbul 1998, s. 35, 36, 37; Kāmûsü'l-a'lâm, II, 881-883.

Feridun Emecen

İSTÂR

(الإستار)

Eczacılık ve kuyumculukta kullanılan eski bir tartı birimi.

Ezherî, Muhibbî ve Cevâlîkī gibi Arap dilcileri “her şeyin dördü ya da dördüncüsü” anlamındaki istâr kelimesinin Farsça çehârdan (dört) geldiğini ileri sürerse de modern kaynaklara göre aslı 4 drahmilik Grek gümüş parası staterdir. Epiphanius’un etimolojik tahliline göre, İbrânî ölçü sisteminde ons iki eşit parçaya

ayrılıp terazinin birer kefesine konduğunda denge oluştuğu için her birine “denk” anlamında stater adı verilmiştir (Epiphanius’ Treatise, s. 64). Bu tahlil, Grekçe’deki stathmos (“ağırlık” [?]) veya histemi (“tartmak; doğrulmak, dikilmek”) kelimelerini çağrıştırmaktadır. Arapça’da istâr, önceleri mennin kırkta biri olan miktara denirken anlamı genişleyerek aynı cinsten şeylerin dördünü ifade için kullanılmaya başlanmıştır. Çoğulu esâtir ve esâtîr olan kelimenin Akkadca’sı istatirru şeklindedir. Latince’de de stater ve statera (kıstas) kelimelerine rastlanmaktadır. Müslümanlar arasında özellikle eczacılık ve kuyumculukta kullanılan istârla ibrişim ve pamuk gibi bazı ticarî metâ da tartılırdı.

Galen’e (Câlînûs) (ö. 200) göre 1 stater 4 drahmiye eşittir. 3,3105 gramlık drahmiden hareketle staterin değeri (4 × 3,3105 =) 13,242 gr. olarak bulunur. Epiphanius staterin librenin yirmi dörtte biri, 1b librelik İtalya minasının kırkta birine eşit olduğunu bildirmektedir. Ayrıca onun verdiği bilgilerden 1 stater = a ons = 4 gümüş denarius = 12 gramma = 72 kırat = 144 arpa eşitlikleri elde edilmektedir. Grek gramması 1,1035 gr. olduğuna göre bu stater de öncekiyle aynı değerdedir. İsidoro (ö. 636), staterin yarım unciæ (ons) veya 3 altın sikkeye (aureos) eşit olduğunu söylemektedir. Sauvaire’e göre onun işaret ettiği ons her biri 3,3105 gramlık 8 drahmi ağırlığındadır ve altın sikke de 4,414 gramlık miskal-dinardır. Böylece istâr yine (8 × 3,3105 ÷ 2 = 3 × 4,414 =) 13,242 gr. olur (JA, III [1884], s. 375).

Endülüslü hekim Zehrâvî (ö. 400/1010) tıpta kullanılan istârın karşılığı olarak 4 miskal, 4,5 miskal, 5 dirhem, 6b dirhem, 6 dirhem + 2 dânek, 4 dirhem keyl, 6c dirhem keyl gibi farklı değerler bildirildiğini söyledikten sonra birinci şıkkı tercih etmektedir. Zehrâvî ayrıca miskal için 1 drahmi veya 3 gramma, drahmi içinse 1 dirhem keyl + 1 dânek, 18 kırat, 1 Roma dirhemi veya 15 harrûbe gibi karşılıklar vermektedir (et-Taṣrîf, II, 457, 459; krş. Sauvaire, III [1884], s. 375). Söz konusu miskal drahmiye eşit olunca yine (4 × 18 =) 72 kıratlık, yani (4 × 3,3105 = 4 × 3 × 1,1035 =) 13,242 gramlık istâr elde edilir. İbn Sînâ (ö. 428/1037), hekimlikte kullanılan istârın 6 dirhem + 2 dânek veya 4 miskale eşit olduğunu bildirmektedir (el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıb, III, 441). İbnü'l-Kuff'a (ö. 685/1286) göre de istâr 6 dirhem + 2 dânekten ibarettir (el-ʿUmde fi'l-cirâḥa, II, 234). İstârın 4 miskal veya 6b dirhem olduğuna dair kayıtlar, 4,72 gramlık Arabî miskal ve 2,832 gramlık dirhem nakd esas alındığında doğrulanmaktadır. Bu durumda istârın değeri (4 × 4,72 = 6b × 2,832 =) 18,88 gramdır.

Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî'ye göre (ö. 387/997) istâr 257d dirhem veya 180 miskal ağırlığındaki menânın kırkta birine, yani 6e dirhem veya 4,5 miskale eşittir (Mefâtîḥu'l-ʿulûm, s. 11, 12). Bedreddin Muhammed b. Behrâm el-Kalânisî (ö. 560/1164) ve Hasan b. İbrâhim el-Cebertî (ö. 1188/1774) istârın 6e dirhem veya 4,5 miskale eşit olduğunu kaydetmektedir (Aḳrâbâzînü'l-Ḳalânisî, s. 291; el-ʿİḳdü'l-yemîn, vr. 29a). Her iki değer de Bağdat rıtlının yirmide biri veya mennin kırkta biri olduğu bildirilen istârı göstermektedir; rıtl 128f dirhem ya da 90 miskale, men de 2 rıtla eşittir. Bu istâr (6e × 2,975 = 4,5 × 4,25 =) 19,125 grama eşdeğerdir. Ali Paşa Mübârek, burada 4,53 gramlık Roma miskali ve 3,17 gramlık dirhemin esas alınacağını ileri sürmektedir (el-Mîzân, s. 60). İstâr için 6,5 dirhem karşılığını verenlerse rıtlın 130 dirhem (= 91 miskal), mennin 260 dirhem olduğu yönündeki kayıtları esas almaktadır (meselâ bk. Abdurrahman Şeyhîzâde, I, 319). Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) bildirdiğine göre 6,5 dirhemlik veya 4,5 miskallik istâr Bağdat rıtlının yirmide biri, Medine rıtlının ise otuzda biridir (Baḥrü'r-râʾiḳ, II, 443-444). İbn Âbidîn de aynı değerdeki istârın 260 dirhemlik mennin kırkta biri olduğunu belirtmektedir (Reddü'l-muḥtâr, II, 76). Walther Hinz istârın değerini 6c dirheme, yani 20 grama eşitlerken muhtemelen Bağdat rıtlının 128 dirhem olduğuna dair rivayetlere dayanmaktadır. Halbuki istârın 4,46 gramlık 4,5 miskale eşit olduğunu söylerken rıtlın değerini 128f dirhem (90

miskal) şeklinde gösteren rivayetlere itibar etmektedir (Islamische Masse, s. 15). Söz konusu dirhem 3,125 gram olarak alındığında istâr için onun verdiği 20 gramlık değere ulaşılmaktadır: 1 istâr = 4,5 × 4,46 = 20,07 gram 6c × 3,125.

Ebü'l-Münâ Dâvûd b. Ebû Nasr Kûhîn el-Attâr da (ö. 658/1260) istâr için h men, 4 veya 4g miskal, 4 miskal + 2 dânek, drahmi için 1 miskal (= 1i dirhem), 1 Roma dirhemi, 1b Endülüs dirhemi, 1 dirhem + 1 dânek, 18 kırat veya 15 harrûbe gibi farklı değerler vermektedir (Minhâcü'd-dükkân, s. 145, 146). 4,414 gramlık miskal-dinar esas alındığında 4g miskallik istârın değeri 19,127 gr. olarak bulunur. Muhammed b. Hüsâmeddin el-Kuhistânî'nin (ö. 962/1554-55) bildirdiği kadarıyla Herat'ta kullanılan şer'î ve örfî menâ 40 istâra, istârsa şer'an 4,5, örfen de 7 miskale muadildir (Câmiʿu'r-rumûz, I, 210). K. J. Basmacıyan'ın verdiği bilgiden anlaşıldığı üzere Ermeniler arasında da 13,242 ve 19,127 gramlık istârlar kullanılmıştır (JA, CCXII [1928], s. 145).

BİBLİYOGRAFYA

Tehẕîbü'l-luġa, "str" md.; Kāmus Tercümesi, II, 380; Wolfram von Soden, Akkadisches Handwörterbuch, Weisbaden 1965, I, 389; W. F. Arndt - F. W. Gingrich, A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, Chicago-London 1979, s. 381-382, 764; C. T. Lewis, A Latin Dictionary, Oxford 1993, s. 1751; Epiphanius, Epiphanius' Treatise on Weight and Measures: The Syriac Version (ed. J. E. Dean), Chicago 1935, s. 12, 58-59, 60, 64, 139-140, 143, 144; Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm, Kahire 1342, s. 11, 12; Ebü'l-Kāsım ez-Zehrâvî, et-Taṣrîf li-men ʿaceze ʿani't-teʾlîf (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1406/1986, II, 457, 459; İbn Sînâ, el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıb, Bulak 1294 → Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), III, 441; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, el-Muʿarreb (nşr. F. Abdürrahîm), Dımaşk 1410/1990, s. 151-152; Muhammed b. Behrâm el-Kalânisî, Aḳrâbâzînü'l-Ḳalânisî (nşr. M. Züheyr el-Bâbâ), Halep 1403/1983, s. 291; Kûhîn el-Attâr, Minhâcü'd-dükkân (nşr. Hasan Zagle), Kahire 1287 → Frankfurt 1417/1997, s. 145, 146; İbnü'l-Kuf, el-ʿUmde fi'l-cirâḥa, Haydarâbâd 1356

→ (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1417/1997, II, 234; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, el-Baḥrü'r-râʾiḳ şerḥu Kenzi'd-deḳāʾiḳ (nşr. Zekeriyyâ Umeyrât), Beyrut 1418/1997, II, 443-444; Kuhistânî, Câmiʿu'r-rumûz, İstanbul 1291, I, 210; Şehâbeddin el-Hafâcî, Şifâʾü'l-ġalîl, İstanbul 1282/1865, s. 51; Abdurrahman Şeyhîzâde, Mecmaʿu'l-enhur (Haskefî, ed-Dürrü'l-münteḳā içinde, nşr. Halîl İmrân el-Mansûr), Beyrut 1419/1998, I, 319; M. Emîn el-Muhibbî, Ḳaṣdü's-sebîl fî-mâ fi'l-luġati'l-ʿArabiyye mine'd-daḫîl (nşr. Osman Mahmûd es-Sînî), Riyad 1415/1994, I, 176; Hasan b. İbrâhim el-Cebertî, el-ʿİḳdü'l-yemîn fî-mâ yeteʿallaḳ bi'l-mevâzîn, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3169, vr. 29a; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, II, 76; Ali Paşa Mübârek, el-Mîzân fi'l-aḳyise ve'l-mekâyîl ve'l-evzân, Kahire 1309, s. 60-61; W. Hinz, Islamische Masse und Gewichte, Leiden 1955, s. 15; M. Ali İmam Şûsterî, Târîḫ-i Miḳyâsât-ı İslâmî, Tahran 1339, s. 51; Azîmâbâdî, ʿAvnü'l-maʿbûd, I, 405; Bilmen, Kamus2, IV, 124; M. H. Sauvaire, “Materiaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes”, JA, III (1884), s. 375-380; K. J. Basmadjian, “Poids et mesures chez les anciens arméniens”, a.e., CCXII (1928), s. 145; Mahmut Esen, “Eczacılıkta Kullanılan Ağırlık Ölçülerinin Tarihsel Gelişimi”, Eczacılık Bülteni, IV/10, İstanbul 1962, s. 148, 149; Takī Bînîş, “Risâle-i Miḳdâriye”, Ferheng-i Îrânzemîn, X, Tahran 1341, s. 418; Dihhudâ, Luġatnâme, IV, 2105; E. V. Zambour, “Istār”, EI² (İng.), IV, 248.

Cengiz Kallek

İSTAVROZ

(bk. HAÇ).

İSTEFE

Yunanistan’da Thebai şehrinin Osmanlılar dönemindeki adı.

Yunanistan’ın orta kesiminde, Atina’nın 70 km. kuzeybatısındaki geniş ve verimli Boiotia ovasının kenarında alçak bir sırtta yer almakta olup geniş bir tarım bölgesinin ticaret şehridir. 4000 yıla uzanan tarihiyle Yunanistan’ın en eski şehirlerinden biri olan İstefe, Osmanlı döneminde Eğriboz sancağına bağlı kaza merkeziydi. Aynı zamanda, özellikle XVII ve XVIII. yüzyıllarda kalabalık müslüman nüfusu ve Osmanlı mimarisinin en önemli eserlerine sahip olmasıyla bölgesel önemi haiz bir İslâmî merkez durumundaydı. “Eis tin Polin”in İstanbul, “Eis tin Ko”nun İstanköy olması gibi şehrin Osmanlıca adı, “Eis tin Thive” tarzında popüler Yunanca telaffuzundan gelmektedir. “İstifas” şekline milâttan sonra 1100 yılından beri yazılı kaynaklarda rastlanmaktadır. XII. yüzyılda Arap coğrafyacısı İdrîsî şehrin ismini “İstibas” olarak zikretmektedir. Bu kelime Türkçe’ye İstife veya İstefe şeklinde geçmiştir. Şehrin tarihî kısmı üç yanı derin uçurumlarla, doğu ve batı taraflarından küçük ırmaklarla çevrili badem şeklindeki bir plato üzerinde bulunur. Bu platoya, Yunan mitolojisine göre Zeus tarafından yakalanan kız kardeşi Europa’yı bulmak için buraya gönderilen ve şehrin kurucusu olan Fenike Kralı Agenor’un oğlu Kadmos’un adına nisbetle Kadmeia denilmiştir.

Kadmeia platosu birçok akarsuyun kaynağıdır. Bölgenin stratejik önemi ve verimli arazisi sebebiyle milâttan önce 6000-3000 yılından beri iskâna açık olduğu tesbit edilmiştir. İstefe’nin yerleşim tarihi, bir asrı aşan ayrıntılı ve yoğun arkeolojik kazılardan dolayı çok iyi bilinmektedir. Kadmeia tepesinde itina ile çizilmiş duvar resimleriyle büyük bir saraya ait kalıntılar, yazılı tabletler ve birçok Bâbil mührü bulundu (m.ö. 1450-1435). Antik Thebai, hemen hemen bütün Yunanistan’ı askerî ve siyasî bakımdan hâkimiyeti altına alan Epaminondas’ın (m.ö. 372-362) hükümranlığı altında milâttan önce IV. yüzyılda en parlak çağına ulaştı. Bu dönemde Kadmeia tepesini içine alacak tarzda 7 km. uzunluğundaki şehir suru inşa edildi. Şehrin bu akropolisi o sıralarda 20.000’den fazla insanı barındırıyordu. Chaironea Savaşı’ndan (m.ö. 338) sonra Makedonyalı Kral Filip Thebai’yi

aldı. Onun ölümünün (m.ö. 336) ardından şehir halkı ayaklandı, fakat oğlu Büyük İskender tarafından kısa bir kuşatmayla yeniden ele geçirildi. Büyük İskender şehri tamamen yıktı ve nüfusun büyük çoğunluğunu ya öldürdü veya köleleştirdi. Milâttan önce 316'da Diadok Kassander, Thebai'yi 5000 nüfusu barındırabilecek bir yerleşim merkezi olarak yeniden inşa etti. Milâttan önce 87 yılında şehir Romalılar tarafından alındı ve milâttan sonra IV. yüzyıla kadar onların hâkimiyetinde kaldı. Bu dönemde Thebai'nin nüfusu 2000 ile 5000 arasında değişmekteydi.

Hıristiyanlık Thebai'ye erken dönemlerinde ulaştı. İddiaya göre İncil yazarlarından havâri Luka Thebai'de öldü ve orada gömüldü. Thebai piskoposu 325'te ilk İznik Konsili'ne katıldı. 400 yılından hemen önce şehir, Yunanistan'ın başka yerlerinde büyük tahribat yapan Vizigot Kralı Alarik tarafından kuşatıldıysa da alınamadı. Şehir Hıristiyanlığın ilk dönemlerinden itibaren hızla geriledi. Kadmeia platosunun büyük bir kısmı mezarlık haline geldi; nüfus 2000'lere düştü. 551'de büyük bir deprem şehri yerle bir etti. Iustinianos tarafından yeniden inşa edilen şehir, VII ve VIII. yüzyıllardaki Slav istilâsında da varlığını sürdürdü. 870'lerde Thebai, Bizans'ın Hellas "tema"sının merkezi oldu. 873-874'te Bizans Valisi Leon, Orchomenos-Skripou adıyla bugün hâlâ ayakta duran büyük bir kilise ve manastır yaptırdı. Bu yıllarda Thebai öneminden dolayı özerk başpiskoposluk makamı haline getirildi.

Orta Bizans döneminde Thebai coğrafyacı İdrîsî'nin belirttiği gibi (Géographie, II, 123) gelişen bir şehirdi. 1160'ta Tudela (Tutîle) hahamı Benjamin, burada çoğu ipek dokuyucusu olan 2000 yahudinin varlığından bahseder. Şehrin o zamanki zenginliği, Thebai dışında 1150'lerde yapılan Zagmata Manastırı'na ait binalarda hâlâ görülebilmektedir. 1147'de Sicilya Kralı II. Roger şehri ele geçirip yağmalattı ve ipek işçilerinin çoğunu Sicilya'ya sürdü, fakat şehir kısa zamanda tekrar canlandı.

1204'te Kostantinopol'ün Haçlılar tarafından fethi ve Bizans İmparatorluğu'nun parçalanmasıyla Haçlı Prensi Othon de la Roche, Thebai ve ona bağlı yerleri ele geçirdi. 1225'te Saint Omerli II. Nicholas şehri aldı. Onun hâkimiyetinde Kadmeia platosunu çevreleyen duvarlar yeniden yapıldı ve muhteşem bir saray inşa edildi. Kadmeia'nın en kuzeyindeki Frenk Kulesi denen bina o döneme ait tek kalıntıdır. 1311'de Katalanlar

(İspanyol paralı askerleri) şehri ve çevresini ele geçirdiler; 1331'de Gauthier de Brienne ile çatışmalarında sarayı yıktılar. 740'ta (1339-40) Thebai'nin etrafındaki arazi Aydınoğlu Umur Bey'in askerleri tarafından yağmalandı. Türkler'in daha sonra bölgeyle olan irtibatları farklı şartlarda ortaya çıktı. Katalanlar, Arnavut ve Türk paralı askerleriyle güçlendiler. Türk-Katalan tanışıklığı ve başarılı yardımlaşması, onların Gelibolu'yu üs olarak seçtikleri 1304-1305 yılına kadar gider. 1363'te Eğriboz'daki Venedik beyleriyle mücadeleleri zamanında Katalan şefi Roger de Lluria, Türk askerî güçlerini yardıma çağırdı. 1378'de Eğriboz'dan gelen Venedik saldırılarıyla sürekli tehdit edilen şehir, Juan de Urtubia kumandasındaki bir başka maceracı İspanyol askerî güç olan Grand Compagnie of Navarra tarafından zaptedildiyse de birkaç yıl sonra Floransalı Acciajuoli ailesine teslim edildi. Bu aile Thebai, Atina ve Orta Yunanistan'ı 1460'a kadar bağımsız bir eyalet (Katolik Frank prensliği) olarak elinde tuttu. XIV. yüzyılda Thebai ve ona bağlı Boiotia gibi bölgeler büyük bir arazinin tahribine yol açan savaşlardan, özellikle de gerilla savaşlarından dolayı sarsıldı. 871 (1466-67) yılına ait en eski Osmanlı tahrir defterinde bölgede Rumlar'ın oturduğu sadece altı köy kaydedilmiştir (BA, MAD, nr. 66). Diğer bölgeler ise hayvan yetiştiren yarı göçebe Arnavutlar ile meskûndu; bunlar, 1390-1420 yılları arasında boşalan bölgeyi yeniden iskân için getirtilmişti. Bu sırada şehir, nüfusunun büyük bir kısmını kaybetmişti.

1435 yılından sonra Acciajuoli prensleri Osmanlılar'a tâbi olmuşlardır. Daha 1403'te Antonio Acciajuoli, 791 (1388-89) yılından beri Tesalya'ya hâkim olan Osmanlı kuvvetleriyle birlikte hareket ederek Mora'daki Korint'e sefer düzenlemişti. 848'deki (1444) Varna krizi esnasında Mora'nın Bizanslı despotu İzdin (Lamia) Boiotia ve Thebai'yi alarak yağmaladı. 1446 yılının sonbaharında II. Nerio Acciajuoli'nin isteği üzerine II. Murad ordusuyla birlikte Thebai'ye geldi ve iki ordu birleşerek Bizans Morası'na sefere çıktı. 1451'de II. Nerio öldü, yerine Donna Chiara'nın nâibliğinde bulunan küçük oğlu Francesco geçti. Fakat Donna Chiara kısa bir süre sonra Rum tebaanın sevmediği

Franco Acciajuoli tarafından öldürüldü. Hemen ardından çağrılan Osmanlılar 860'ta (1456) Atina'yı aldılar, Thebai'yi de Franco'ya bıraktılar. 1460 yılında bir komplo söylentisinden sonra kendisi ve ordusu Osmanlı hizmetinde olduğu bir sırada Fâtih Sultan Mehmed onun hâkimiyetine son

verdi. Böylece Thebai ve Boiotia savaş olmadan Osmanlı topraklarına katıldı. Osmanlılar, Attica ve Boiotia'daki Katolik kilise adamlarını (Franklar) sürgün ederken camiye çevrilenler (Livadya, Atina-Parthenon gibi) hariç Ortodoks cemaatine ait yerel kiliseleri tanıdılar ve varlıklarını desteklediler.

Osmanlı idaresi altında Thebai, İstefe adıyla anılmaya başlandı ve Tırhala sancağının kaza merkezi yapıldı; 875 (1470) yılında daha önemli bir şehir olan Eğriboz'un ele geçirilmesinden sonra bu adla anılan sancağa bağlandı. 870 (1466) yılına ait Tahrir Defteri'ne göre o sıralarda şehirde küçük bir grup Bizans yahudisi ve hıristiyanlardan oluşan 487 hâne vardı. Şehirde duvar ve kale olmadığı için Osmanlı askerî garnizonu kurulmadı; ayrıca bu sıralarda sivil müslüman nüfus da yoktu. Osmanlı garnizonu ve sivil müslümanlar İzdin, Modonuç (Boudonitsa), Livadya, Atina ve Salona (Amphissa) gibi şehirlerle Eğriboz adasındaki Eğriboz ve Kızıl Hisar (Castel Rosso) kasabalarına yerleşmişlerdi. Thebai'nin surlarının 1460'tan önceki kargaşa döneminde yıkılmış olması ihtimali kesinlik kazanmamaktadır. 1078 (1668) yılında şehri ziyaret eden Evliya Çelebi, Turhanoğlu Ömer Bey'in savaşarak şehri Venedikliler'den alıp tıpkı Büyük İskender'in yaptığı gibi surlarını yıktırdığını yazar. Evliya Çelebi'nin bu bilgileri bölge halkından almış olabileceği düşünüldüğünde anlattıklarının doğruluk payı kuvvetlenebilir. Mevcut tarih kitaplarında genellikle şehrin Osmanlı döneminde büyük bir gerileme kaydettiği belirtilirse de XVI. yüzyıl tahrir defterleri bambaşka bir tablo göstermektedir. Gerçekte XVI ve XVII. yüzyıllar şehrin en müreffeh dönemleridir.

905'te (1499) İnebahtı'ya (Lepanto) giderken buraya uğrayan II. Bayezid müslüman sivil nüfusun iskânını emretmiş olmalıdır. 911 (1506) yılına ait Tahrir Defteri'ndeki kayıtlardan, hıristiyanların nüfusunun artarak 1047 hâneye yükseldiği tesbit edilmektedir. Bunların arasında Leka, Gjin ve Pala gibi Arnavut isimleriyle Katolikler'e ait kadın ismi olan Françeska ve erkek ismi olan Françesko adlarını taşıyan kimseler mevcuttur. Şehirdeki Rum nüfusa ait isimler, buraya etraftaki köylerden ve bölgelerden insanların göç ettiğini göstermekte ve bu da şehrin genişlediğine ve ekonominin hızla iyileştiğine delâlet etmektedir. Yahudiyân-ı Atîk mahallesinde on yedi hâne Bizans döneminden kalma yahudi oturmakta iken "Efrenc"den geldiği belirtilen otuz hâne Yahudiyân-ı Cedîd mahallesinde yerleşmişti. Sivil

müslüman grup ise aralarında demirci, terzi ve yedi adet mühtedi bulunan yirmi bir hâneden ibaretti. Bunlar, II. Bayezid devrinin önemli şahsiyetlerinden Yâkub Bey tarafından yaptırılmış olan hamam, kervansaray ve cami etrafında toplanmışlardı.

XVI. yüzyılda İstefe, Orta Yunanistan'ın en büyük şehirlerinden biri oldu. Hâne sayısı 977'de (1570) 1497 idi. Böylece 871'de (1466) 2300 olan nüfusu sürekli bir artış sonucu 911'de (1505) 5300'e ve 1570'te ise 7500 kişiye ulaşmış oldu. Gerçekten de bu nüfus Büyük İskender'in şehri yıkmasından beri en kalabalık olanıdır. XVI. yüzyılın tahrirleri aynı zamanda İslâmî hayatın varlığını ve gelişimini de göstermektedir. 1521'de yetmiş hâne müslüman varken bu sayı 1540'ta seksen bir, 1570'te ise 121 hâneye ulaşmıştı. 1570'te Yâkub Bey'in camisi, hamamı ve kervansarayı yanında Kanûnî Sultan Süleyman'ın vezirlerinden Kasım Paşa'nın mescid ve muallimhânesi, Bekir Hoca Mescidi, Hürrem Voyvoda Mescidi, Rüstem Voyvoda Mektebi ve Ali Kethüdâ Hamamı vardı. Bu gelişme XVII ve XVIII. yüzyıllarda da sürdü.

Şehrin nüfus artışı ekonomik gelişmeyle paralel olarak devam etti. 1506-1570 yılları arasında şehirde pamuk üretimi beş kat ve şarap üretimi iki kat arttı. Aynı dönemde ipek üretimi, su değirmenleri sayısı, pazar ve kantar gelirleri iki katına çıktı. Son dönemlere kadar bilinmeyen bu ekonomik refah, İstefeli hıristiyanların şehre has ikon ve fresk ekolünü oluşturmalarına yol açtı. Frangos Katalanos ve Frangos Kontaris adlı İstefeli meşhur sanatkârların eserleri Tesalya, Epir, Athos ve Boiotia'daki manastır ve kiliselerin duvarlarını hâlâ süslemektedir. Bu devirde Bizans sonrası Yunan sanatının en güzel örnekleri verilmiştir. Aynı dönemde şehir dışındaki Zagmata Manastırı önemli ölçüde bir gelire sahipti ve bu gelir sayesinde bugün hâlâ ayakta duran ikinci bir kilise yapıldı. 1992 yılında yapılan kazılarda ortaya çıkarılan pek çok yüksek kaliteli İznik ve Kütahya seramiği ile Ming dönemine ait birkaç parça Çin porseleni şehrin o sıralardaki refah seviyesini ispatlamaktadır.

XVII. yüzyılda bölgede güvenliğin gittikçe bozulması, nüfusun azalması ve özellikle zengin Boiotia'nın alçak bölgelerindeki halkın büyük oranda çiftliklere bağlanmasıyla köylülerin önemli bir kısmı şehre göç edip İslâmiyet'i seçti. Fransız seyyahı Sieur du Loir 1654'te İstefe'nin Atina

kadar büyük, fakat hayat şartları bakımından daha da gelişmiş bir şehir olduğunu yazar. 1676'da buraya gelen Lyonlu Jacop Spon ve Durham Katedrali başpapazı George Wheler, Kadmeia platosundaki yıkılmış şehir surlarını tasvir ettikten sonra sur içinde sağlam evlerin inşa edildiğini ve bunların, ülkenin başka taraflarındaki evlerden daha iyi ve yüksek olduğunu belirtirler. Bu seyyahlar şehirde sadece iki cami, birçok kilise ve iki han gördüklerini, Türkler'in nüfusun küçük kısmını oluşturduğunu da ifade etmektedirler. Şehirdeki üretim faaliyetleri arasında en iyilerinin 10 akçe, normal olanların 5 akçeye alıcı bulabildiği lüle taşından yapılmış pipoları özellikle zikrederler. Osmanlı İstefesi'nin en ayrıntılı tasvirini ise 1079'da (1668) şehirde bulunan Evliya Çelebi yapmıştır. Evliya Çelebi, şehir surlarının durumu hakkında mükemmel müşahedelerini nakletmekle kalmayıp camileri de bir bir anlatır. Bunların arasında öncelikle sanat değeri olan Yâkub Bey Camii, Kasım Bey Camii, Derviş Yazıcı Camii, çarşıda yeni yapılmış Eğribozlu Köse Ali Paşa'nın kardeşi Ahmed Paşa'nın adını taşıyan caminin adlarını verir ve bu sonuncusunun hepsinden büyük ve süslü olduğunu, camiyi yaptıranın avlusunda gömülü bulunduğunu, onun yanında İbrâhim Hanzâde İbrâhim Bey'in mezarının yer aldığını ve mezar taşındaki kitâbenin 1077 (1666-67) tarihini taşıdığını yazar. Bu binaların dışında altı mahalle mescidi, dört medrese, birçok mektep ve üç tekke vardır.

Şehirde mevcut iki handan biri, Vâlide Sultan (Hatice Turhan) tarafından İzdin'deki hassının geliriyle yaptırılmıştır. Evliya Çelebi şehirde altı müslüman, bir yahudi, on yedi hıristiyan mahallesi olduğunu zikreder. Bu mahallelerin adlarına 1052'den (1642) 1102'ye (1691) kadar olan cizye defterlerinde rastlanmaktadır. Evliya Çelebi, İstefe'deki hâne sayısını 2500'e kadar çıkarırsa da bunun mübalağalı olduğu söylenebilir. Onun evlerin zarif, süslemeli, taş yapılı ve geniş olduğuna dair sözleri Spon ve Wheler tarafından tasdik edilmektedir. Bütün Batılı seyyahların

sadece iki camiyi zikretmesinin sebebi kısmen onların bu tür konularla fazla ilgilenmemeleri, kısmen de güneydoğudan şehre panoramik bakış açısında diğer camilerin görünmemesidir. Ahmed Paşa Camii, belki de Tesalya'nın güneyindeki bütün Osmanlı binaları içinde en büyük ve en güzel olanıdır. XVII. yüzyıl sonlarına doğru yapılmış Thebai Katedrali'ndeki Aziz Luka ikonu şimdi ortadan kalkmış olan bu binayı ayrıntılarıyla tasvir etmektedir.

Caminin planı İstanbul'daki Yenicami'ninkine benzemektedir. Ortada merkez kubbe dört yarım kubbeyle desteklenmiş ve kıble duvarındaki dört küçük köşe kubbesi kaldırılmıştır. Bu cami, 992'de (1584) Tosya'da yapılan Abdurrahman Paşa Camii'ne de çok benzemektedir. İstefe'deki Ahmed Paşa Camii, Kadmeia platosunun en yüksek tepesine yapılmıştı ve çok uzaklardan görülebiliyordu. Yaptıran kişi hakkında fazla bir şey bilinmemektedir. Kardeşi Köse Ali Paşa, Mora sancak beyi ve 1083-1086 (1672-1675) yıllarında Osmanlı donanmasının kaptanpaşasıydı.

XVII. yüzyılın sonlarında ve XVIII. yüzyılın ilk yarısında şehir nüfusunda ciddi bir değişim olmuştur. 1745'ten hemen önce İngiliz seyyahı Richard Pococke İstefe'de 200 Rum, yetmiş yahudi hânesi olduğunu, Türkler'in ise 1000 hâne dolayında bulunduğunu belirtir. Bu rakamlar, XVI. yüzyılın sonundan itibaren nüfusun kazanmış olduğu yükselme eğilimini kaybedip tedrîcen azalmaya başladığını, çoğunluğu da müslümanların oluşturduğunu göstermektedir. Pococke'nin ifadesine göre şehirde bir başpiskopos, bir kadı ve bir voyvoda oturmaktaydı. XIX. yüzyıla girerken şehirde sadece hıristiyan nüfusta değil müslüman nüfusta da azalma oldu. 1810'da William Martin Leake, 250'si Türk 700 ailenin yaşadığını söylemektedir. Onun verdiği rakamlar oldukça düşüktür. Henry Holland, 1815'te 4000 ev ve 20.000 nüfus olduğunu söylemektedir. Bu rakamlar ise oldukça yüksektir. Edward Clarke, 1810'da buranın bir voyvoda tarafından yönetildiğine işaret etmekte, kenar mahalleleri dahil nüfusunun çok olduğunu, bunun tam bir hesabının yapılamadığını yazmaktadır. Hugh Williams, 1819'da çizdiği bir resimde Osmanlı İstefesi'nin bir panoramasını verir. XIX. yüzyılın ilk dönemlerine rastlayan bir gravür uzun bir su kemeri, iki minare, Kadmeia'nın kenar mahallelerinde bahçe duvarlarıyla çevrili üç kubbeli türbe / tekke, bir kemer ve büyükçe bir evle birlikte şehri güneydoğudan göstermektedir. Burada yer alan tekkelerden biri Evliya Çelebi tarafından zikredilen tekke olup bugün bulunduğu yer hâlâ "Tekes" adıyla anılmaktadır.

Osmanlı İstefesi Yunan isyanı sırasında oldukça sarsıldı. 1821'de Diakos kumandası altında Yunan âsileri tarafından ele geçirildi ve 1822'de geri alındı. 1829'un yazında Demetrios Ypsilantis tarafından tekrar kuşatıldı ve 1831'de yeni Yunan devletine resmen katıldı. Savaş zamanında yıkılmayan binalar 1853 ve 1893 yıllarında vuku bulan iki büyük depremde yerle bir

oldu. Bu iki depremin ardından şehir satranç tahtası gibi çizilmiş bir plana göre yeniden inşa edildi. 1920'deki nüfus sayımında şehirde sadece 4085 kişinin yaşadığı tesbit edilmişti. Lozan Antlaşması'ndan sonra Anadolu'dan gelen Rum göçü sebebiyle nüfus iki katına çıktıysa da ardından oldukça yavaş bir artış göstererek günümüzde 20.000'e ulaştı; böylece XVI. yüzyılda Osmanlı dönemindeki nüfusu ancak yakalayabildi. Bugün Osmanlı dönemine ait sadece birkaç kitâbe ve mezar taşı Arkeoloji Müzesi'nde muhafaza edilmektedir. Şehir günümüzde çevresinde yetiştirilen buğday, şarap, zeytinyağı, tütün ve pamuk gibi ürünlerin pazarlandığı bir ticaret merkezidir. Burada ayrıca ipek üretilir. Tekstil, kimya ve porselen sanayii bulunur. Eski Yunan trajedilerinin en ünlülerinin sahnelendiği bir yer olarak turistik önem taşır. Yunanistan önemli bir deprem kuşağı üzerinde yer aldığından şehir 7 Eylül 1990'daki depremden de etkilenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 66; İdrîsî, Géographie d'Edrisi (trc. P. A. Jaubert), Paris 1836 → (Islamic Geography içinde, nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1412/1992, II, 123; Sieur du Loir, Voyage du Sieur du Loir, Paris 1654, s. 330; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 233-236; J. Spon - G. Wheler, Voyages to Dalmatia, Greece and the Levant, London 1682, s. 332; R. Pococke, A Description of the East and Some Countries, London 1745, II, 160; H. Holland, Travels, London 1816, s. 266; E. D. Clarke, Travels in Various Countries of Europe, Asia and Africa, London 1816, II, 64; W. M. Leake, Travels in Northern Greece, London 1835, II, 221; W. Miller, Essays on the Latin Orient, Cambridge 1921, s. 76-77; D. G. Tsevas, Historía ton Thivón kai tis Voiotías apó ton archaiótaton chrónon méchri símeron, Athens 1928; K. M. Setton, Catalan Domination of Athens, London 1975; a.mlf., "The Catalans in Greece, 1311-1380", A History of the Crusades (ed. K. M. Setton - H. W. Hazard), London 1975, III, 216-224; a.mlf., "The Catalans and Florentins in Greece, 1380-1462", a.e., III, 225-277; J. Koder - F. Hild, Tabula Imperii Byzantini, I, Hellas und Thessalien, Wien 1976, s. 269-271; S. Symeonoglou, The Topography of Thebes. From the Bronze Age to

Modern Times, Princeton 1985; Griechenland, Lexikon der historischen Stätten, Von Anfängen bis zur Gegenwart (ed. S. Lauffer), München 1989, s. 662-667; The Oxford Dictionary of Byzantium (ed. A. Kazhdan), New York-Oxford 1991, III, 2032; M. Kiel, "Central Greece in the Suleymanic Age. Preliminary Notes on Population Growth, Economic Expansion and its Influence on the Spread of Greek Christian Culture", Soliman le Magnifique et son temps (ed. G. Veinstein), Paris 1992, s. 399-424; a.mlf., "Byzantine Architecture and Painting in Central Greece, 1460-1570. Its Demographic and Economic Basis According to the Ottoman Census and Taxation Registers for Central Greece, Preserved in Istanbul and Ankara", Byzantinische Forschungen, XVI, Amsterdam 1990, s. 429-446; P. Lock, The Franks in the Aegean, London-New York 1995, tür.yer.; E. Balta, "The Rise and Decline of Ottoman Boiotia", Proceedings of the Sixth International Congress of Boiotian Studies (ed. J. Bintliff), Durham 1997, s. 220-265; a.mlf., "Rural and Urban Population in the Sancak of Eurippos in the Early 16th Century", Archeíon Euboïkon Meletón, sy. 29, Athens 1992, s. 55-185; M. Chatzidakis, "The Painter Frangos Kontaris", Deltion Christianikis Archaiologikis Etaireias, V, Athens 1966-69, s. 299-301; a.mlf., "O Frangos Katelanos kai oi alloi Thivaioi", Istoria tou Ellinikou Ethnos, X, Athens 1974, s. 424-428; S. Bowman, "Jews in 14th Century Thebes", Byzantion, L, Bruxelles 1980, s. 403-409; a.mlf., "Jewish Epitaphs in Thebes", Revue des études juives, CXLI (1982), s. 317-330.

Machıel Kıel

İSTIFÂ

(bk. TASFİYE).

el-İSTÎÂB

(الاستيعاب)

İbn Abdülber enNemerî’nin (ö. 463/1071) sahâbenin hayatına dair eseri.

Tam adı el-İstîʿâb fî maʿrifeti’l-aṣḥâb olup sahâbe biyografisine dair günümüze ulaşan ilk eserlerden biridir. Müellifin diğer kitaplarındaki bazı atıflara ve talebelerinden birine 433 (1041) yılında eserin rivayeti için verdiği icâzete göre bu tarihten önce yazıldığı anlaşılmaktadır.

İbn Abdülber mukaddimesinde ashap kavramı, kimlere sahâbî denileceği ve sahâbenin adaleti gibi konularda açıklamada bulunduğu eserini dört bölüm halinde düzenlemiş, birinci bölümde nesebiyle, ikinci bölümde künyesiyle bilinen erkek sahâbîler, aynı şekilde üçüncü bölümde nesebiyle, dördüncü bölümde künyesiyle meşhur olmuş kadın sahâbîler hakkında

bilgi vermiş ve her bölümü kendi içinde Mağrib alfabesi tertibine göre sıralamıştır. Terim anlamında sahâbe kabul edilen kimseler dışında mümin olarak Hz. Peygamber’le bir defa karşılaşan veya onu bir defa görenlerle ondan duyduğu tek cümleyi rivayet edenlere, Resûlullah hayatta iken müslüman anne ve babadan doğan çocuklara, Hz. Peygamber’in kendisine dua ettiği ve yüzlerine baktığı bebeklere ve mümin olarak Hz. Peygamber’le bir şekilde münasebeti bulunan kimselere de eserde yer verilmiştir. İbn Abdülber kitabına el-İstîʿâb adını vermekle birlikte çalışmasının bütün sahâbeyi ihtiva etmediğini ifade etmiş, eserinde yer almayan sahâbîler için yazılmasını istediği kitap ise talebesi Ebû Ali el-Gassânî tarafından kaleme alınmıştır (Zehebî, IV, 1234).

el-İstîʿâb’ın kaynakları arasında Mûsâ b. Ukbe, İbn İshak, Vâkıdî, Halîfe b. Hayyât, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Zübeyr b. Bekkâr, İbn Ebû Hayseme, İbnü’l-Cârûd, Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Ebû Bişr ed-Dûlâbî, Ebü’l-Abbas es-Serrâc, Ebü’l-Kāsım el-Begavî, Ebû Ca‘fer el-Ukaylî, Ebû Hâtim er-Râzî ve İbnü’s-Seken gibi müelliflerin eserleri yer almışsa da İbn Abdülber yaşadığı coğrafî bölge itibariyle İbn Kāni‘, Taberânî, İbn Şâhin,

Ebû Abdullah İbn Mende, Ebû Nuaym el-İsfahânî ve Müstağfirî gibi müelliflerin kitaplarından faydalanamamıştır. Ebû Ali el-Gassânî'den sonra İbn Fethûn Muhammed b. Halef (ö. 520/1126) el-İstilsâḳ ʿale'l-İstîʿâb adıyla esere iki ciltlik bir zeyil yazmış, et-Tenbîh ʿalâ evhâmi İbn ʿAbdilber fi'l-İstîʿâb adlı diğer bir çalışmasında İbn Abdülberr'in hatalarına işaret etmiştir. Ebû İshak İbnü'l-Emîn el-Endelüsî bu esere dair el-İʿlâm bi'l-ḫiyereti'l-aʿlâm min aṣḥâbi'n-nebî ʿaleyhi's-selâm, Mellâhî Müstedrek ʿale'l-İstîʿâb ve Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Muhammed el-Cemâhirî et-Tenûhî el-İrticâl fî esmâʾi'r-ricâl adlı kitapları kaleme almışlar, ayrıca Ruşâtî, Ebü'l-Velîd İbnü'd-Debbâğ ve Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Abdülvâhid el-Gāfikī el-İstîʿâb üzerine zeyil yazmışlardır. Ebü'l-Velîd el-Vakkāşî ve İbn Dihye el-Kelbî'nin de eser üzerine hâşiyeleri vardır. Şehâbeddin Ahmed b. Yûsuf el-Ezraî Ravżatü'l-aḥbâb fî muḫtaṣari'l-İstîʿâb, İbn Ebû Tay Yahyâ b. Hamîde el-Halebî Tehẕîb, Muhammed b. Muhammed b. Ali es-Senderûsî eş-Şümûsü'l-muḍîʾe fî ẕikri aṣḥâbi ḫayri'l-beriyye (Dârü'l-kütübi'l-Mıṣriyye, s. 255), Münzirî Muḫtaṣaru muḫtaṣari'l-İstîʿâb (Kettânî, s. 413), Muhammed b. Ebû Bekir el-Vâiz Lübâbü'l-İstîʿâb (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1510), İbnü'z-Zehrâ Ömer b. Ali el-Veryağlî Envârü üli'l-elbâb fi'ḫtiṣâri Kitâbi'l-İstîʿâb (a.g.e., a.y.), Muhammed b. Ya'kūb el-Halîlî İʿlâmü'l-iṣâbe bi-aʿlâmi'ṣ-ṣaḥâbe adıyla el-İstîʿâb'ı ihtisar etmişlerdir. İmâm-ı Sultânî Mustafa Efendi eseri Türkçe'ye tercüme etmeye başlamışsa da ölümü üzerine "ḥâ" harfinde kalmış, Taşköprizâde Kemâleddin Mehmed Efendi çalışmayı "râ"nın yarısına kadar sürdürebilmiştir (İÜ Ktp., nr. 1549, 3217; Nuruosmaniye Ktp., nr. 723).

el-İstîʿâb ilk defa Haydarâbâd'da (I-II, 1318-1319/1900-1901), daha sonra aslına uygun olarak Mağrib alfabesi tertibiyle Kahire'de el-İṣâbe kenarında (I-IV, 1323-1324/1905-1906, 1328/1910, 1333/1915), aynı baskıdan ofset usulüyle Bağdat'ta ve yine Kahire'de müstakil iki cilt halinde (1358/1939), Doğu İslâm dünyasında kullanılan yaygın alfabetik tertibe göre Ali Muhammed el-Bicâvî'nin tahkikiyle (I-IV, Kahire 1375-1380/1955-1960, 1389/1969; Beyrut 1992) yayımlanmıştır. İbn Fethûn ve İbn Hacer, el-İstîʿâb'da 3500 civarında biyografi bulunduğunu söylüyorlarsa da el-İṣâbe ile birlikte basılan nüshada 3624, Bicâvî neşrinde 4228 biyografi yer almaktadır. Bu farklılık, eser üzerinde yapılan çalışmalardaki bazı biyografilerin kitaba alınmasından kaynaklanmış olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), I, 1-25; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̠, s. 291-292; Zehebî, Tez̠kiretü’l-ḥuffâẓ, IV, 1234; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 3-4; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 81; Dârü’l-kütübi’l-Mıṣriyye, Fihristü’l-maḫṭuṭât I: Muṣṭalaḥu’l-ḥadîs̠, Kahire 1375/1956, s. 255; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 256, 413-414; Abdurrahman Utbe, Maʿa’l-mektebeti’l-ʿArabiyye, Beyrut 1404/1984, s. 119; Ali Yardım, Hadis, İzmir 1984, I, 81-82; Leys Suûd Câsim, İbn ʿAbdilber el-Endelüsî ve cühûdühû fi’t-târîḫ, Mansûre 1408/1988, s. 287-306; M. M. Nino, “La Obra genealogica de Ibn ‘Abd al-Barr”, Actas de las Jornadas de cultura Arabe e Islamica: 1978, Madrid 1981, s. 210-215; Şâkir Mahmûd Abdülmün‘im, “Teṭavvürü’t-teʾlîf fî maʿrifeti’ṣ-ṣaḥâbe ve’l-muṣannefâti’lletî berazet fîh”, Mecelletü’l-baḥs̠i’l-ʿilmî ve’t-türâs̠i’l-İslâmî, sy. 4, Mekke 1401/1981, s. 357-359.

Ali Yardım

İSTİÂNE

(الاستعانة)

Şairin bir ve daha çok mısra alıntı yapması mânasında tazmin türü

(bk. TAZMİN).

İSTİARE

(الاستعارة)

İlgisi benzeşme olan en önemli mecaz türü ve edebî sanat.

Sözlükte “ödünç istemek, ödünç almak” anlamına gelen istiâreyi belâgat âlimleri, “bir kelime veya terkibin, teşbihe mübalağa ve yorum gücü sağlamak için benzeşme ilgisiyle ve bir karîneye dayalı olarak gerçek anlamı dışında kullanılması” şeklinde tarif etmişlerdir. Câhiz ve Abdülkāhir el-Cürcânî gibi âlimler benzeşme ilgisi sebebiyle istiareyi bir teşbih türü olarak kabul ederken (Esrârü’l-belâğa, s. 20) Fahreddin er-Râzî, Sekkâkî ve daha sonra gelenler onu bir mecaz türü olarak görmüşlerdir.

İstiare kelimesine terim anlamında ilk defa yer veren Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771), İmruülkays’ın avcı atının yabani hayvanları yakalamadaki hızını tasvir ederken kullandığı “kaydü’l-evâbid” (yabani hayvanların kemendi) ifadesini örnek göstermiştir. İbn Alâ’yı Hammâd er-Râviye, Ebû Ubeyde Ma‘mer b. Müsennâ ve Asmaî takip etmiştir. Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ bazı âyetleri tefsir ederken istiare üslûbuna işaret etmiş (Meʿâni’l-Ḳurʾân, II, 91, 156, 263 vd.), Ma‘mer b. Müsennâ da önceki belâgatçılara göre istiareyi daha geniş biçimde incelemiştir (Neḳāʾiż, I, 275; II, 589). İstiarenin bir edebiyat terimi olarak ilk tanımını, “bir şeyi yerine geçebilecek bir başka şeyin adıyla adlandırmak” şeklinde Câhiz yapmış ve “bedel, mesel, bedî‘” terimlerini istiare anlamında kullanmıştır (el-Beyân, I, 153, 284; IV, 55; Kitâbü’l-Ḥayevân, II, 280-283; IV, 273-278). Bu tanımı daha belirgin duruma getiren Ebü’l-Hasan el-Cürcânî istiareyi “asıl anlam yerine ödünç alınan (müstear) anlamla yetinilen, ibarenin nakledilenden başka bir ibare yerine kullanıldığı tür” olarak tanımlamış, iki taraf arasındaki ilginin benzeşme ilgisi, amacının da bu benzeşmede yakınlık sağlamak olduğunu belirtmiştir (el-Vesâṭa, s. 41). Fahreddin er-Râzî, İbn Ebü’l-İsba‘, Şehâbeddin Mahmûd el-Halebî gibi belâgat âlimleri, Cürcânî’nin tanımladığı bu amacı “teşbihte mübâlağa sağlamak” şeklinde ifade etmişlerdir.

İbn Sinân el-Hafâcî, Rummânî’nin “izah için ibarenin sözlük anlamından başka anlama aktarılması” biçimindeki tanımını naklettikten sonra “izah için” ifadesini, müşebbehin (müstear leh) durumunun benzetme yoluyla açıklığa kavuşturulması

şeklinde yorumlamıştır (Sırrü’l-feṣâḥa, s. 118-120). Ebû Hilâl el-Askerî ise Rummânî’nin “izah için” ifadesini “bir amaç için” şeklinde değiştirmiş, istiarede kelimenin gerçek anlamından mecazi anlama nakledilmesindeki amacın açık olmayan anlamın açık hale getirilmesi olduğunu söylemiştir (Kitâbü’ṣ-Ṣınâʿateyn, s. 295).

İstiareyi, “bir şeyi diğer bir şeye benzetmek isterken açık bir şekilde teşbih etmek yerine kapalı bir biçimde teşbih yapmak” olarak tanımlayan Abdülkāhir el-Cürcânî (Delâʾilü’l-iʿcâz, s. 67), diğer bir yerde asıl anlamından başka anlama nakledilen her ibarenin istiare olamayacağını, mecaz ve istiarenin gerçekleşmesi için naklin beraberinde iki anlam arasında uygun ilginin de bulunmasının şart olduğunu, bu sebeple anlam nakliyle teşekkül etmekle birlikte benzeşme ilgisi bulunmadığı için özel isimlerin istiare sayılmasının yanlış olduğunu ileri sürmüş (Esrârü’l-belâġa, s. 374-375) ve örnek olarak “hasan” (güzel) kelimesinin sıfatlıktan özel isimliğe naklinin istiare sayılmadığını söylemiştir. Mürsel mecazları istiare ile karıştıran İbn Düreyd gibi lugat ve dil âlimlerini eleştiren Cürcânî, benzetmenin iki temel öğesi de ibarede geçen örnekleri istiare olarak kabul etmez. Ona göre benzetmeyi oluşturan öğeler gerçek anlamlarını korur, istiarede ise müstear lafız mecazi anlama nakledilir (a.g.e., s. 219-224). Bedreddin İbn Mâlik (İbnü’n-Nâzım), istiarede gerçek anlamın kastedilmediğini belirleyen bir karînenin bulunması gerektiğini söyleyen ilk belâgat âlimidir (el-Miṣbâḥ, s. 61).

İstiare, kendisinden mâna eğretilenen (müstear minh / müşebbeh bih), kendisine mâna eğretilenen (müstear leh / müşebbeh), eğreti lafız veya terkip (müstear, istiare), iki anlam arasındaki ilgi (câmi‘, müşâbehet alâkası), gerçek anlamı kasta engel olan karîne (karîne-i mânia) şeklinde beş unsurdan teşekkül eder. Müstear minh ile müstear leh istiarenin taraflarını (temel unsurları) oluşturur.

Fiillerin alâkasız fâilleri veya mef‘ulleri onların gerçek anlamda

kullanılmadığını belirleyen karînelerdir. Meselâ” اشتروا الضلالة بالهدى “(Münafıklar hidayet karşılığında dalâleti satın aldılar) âyetinde “ اشتروا” (satın aldılar) fiili “ استبدلوا ” (değiştiler) anlamında olup istiaredir. Çünkü “dalâlet” ile “hidayet”in “satın almak” fiiline mef‘ul düşmesi bu fiili gerçek mânasıyla anlamamıza engel (karîne-i mânia) teşkil eder. Mâna harfleri (edatlar) ve zarfların soyut kavramlarla kullanılması onların gerçek anlamda olmadığını belirleyen karînedir. Dalâlete batmayı ve dalâletin kişiyi her yandan sardığını anlatan “ أولئك في ضلال مبين ” (Onlar apaçık bir dalâlet içindedir) âyetindeki “في” harf-i cerri, tam hidayet halinde olmayı ifade eden “أولئك على هدى من ربهم” (Onlar rablerinden bir hidayet üzerindedir) âyetindeki “على” harf-i cerri istiaredir. Çünkü dalâletle hidayet soyut kavramlardır. Gerçekte dalâletin içi, hidayetin üzeri yoktur. İstiarenin güzelliği teşbihin hissettirilmemesi ölçüsünde artar. Bu bakımdan Kur’ân-ı Kerîm en güzel istiare örnekleriyle doludur. Onun îcâz ve i‘câz cihetlerinden biri de engin tasvir ve mâna yüklü bu istiarî mecazlarıdır.

Arap edebiyatında klasik dönemden itibaren en yaygın kullanılan sanatlardan biri olan istiare konusuna belâgat kitaplarında geniş yer verilmiş, ayrıca yalnız bu konuyu ele alan eserler yazılmıştır. Ebü’l-Kāsım es-Semerkandî’nin çok sayıda şerh ve hâşiyesi de bulunan (Brockelmann, GAL, II, 247-248; Suppl., II, 259-260) er-Risâletü’s-Semerḳandiyye’si (Ferâ᾿idü’l-fevâ᾿id, Kahire 1276), Ali Kuşçu, Sabbân ve Ahmed Dahlân’ın el-İstiʿârât adlı risâleleri (yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 235; Suppl., II, 259, 399, 571, 810), Yûsuf Müsellem’in en-Naẓariyyetü’l-istibdâliyye li’l-istiʿâre’si (Yermük 1410/1989), Arapzâde Mehmed Emin Efendi’nin er-Risâletü’l-Emîniyye fi’l-istiʿâre’si (Çorum İl Halk Ktp., nr. 2368/1), Ebülmeyâmin Mustafa Efendi’nin Risâle fi’l-istiʿâre’si (Süleymaniye Ktp., Kasîdecizâde Mustafa Sırrı, nr. 675/29, vr. 119-129), Ahmed b. Muhammed el-Hamevî’nin Dürerü’l-ʿibârât ve ġurerü’l-işârât fî taḥḳīḳi meʿâni’l-istiʿârât’ı (Kahire 1407/1987) bunlar arasında sayılabilir.

İstiare, Arap belâgatındaki özellikleriyle Fars ve Türk edebiyatlarına da geçmiş, her iki edebiyattaki istiare tasnifleri Arap belâgatındaki örneklerinden hareketle şekillendirilmiştir. İstiare Türk dilinin tabii bünyesinde ve özellikle deyimlerde mevcut olup konuşma dili içindeki istiareli kullanımlarla da anlatım güzelleştirilmektedir. Bir kelimeyi asıl anlamını akla getirmeden kullanmanın mânayı güzel ifade etmede etkili bir

yol olarak görülmesi istiarenin önemini arttırmıştır. Arap, Fars ve Türk edebiyatlarındaki istiare tasnifleri özü etkilemeyen bazı farklılıklar göstermekte olup bu farklılıkların kaynağı eski Arap belâgatçılarının görüş ayrılıklarına dayanmaktadır.

Belâgat kitaplarında istiare üç ana başlık altında incelenmiştir. 1. İstiâre-i Musarraha. Yalnızca benzetilenle yapılan, benzetilen unsurun açık olarak zikredildiği istiare olup zayıf bir varlığın daha güçlü bir varlıkla ifadesidir. "Devletinde her ne la'l ü dür ki cem' etti gözüm / Yüz suyuyla hâk-i pâyine nisâr etsem gerek" (Şeyhî) beytinde sevgilinin dudağının veya âşığın ağlamaktan kanlanan gözünün la'l (pembe yakut), sevgilinin dişlerinin veya âşığın göz yaşlarının da dürle (inci) karşılanması gibi. Yalnızca benzetilenin zikredildiği bu şekle "istiâre-i musarraha-i mutlaka" denilmektedir. Benzetilenle birlikte bir özelliği de söylenmişse ona da istiâre-i musarraha-i müreşşaha adı verilir. Bu pekiştirmeli ve güçlü bir istiare türüdür. "Kadem kadem gece teşrîfi Nâilî o mehin / Cihan cihan elem-i intizâra değmez mi" beytinde sevgilinin "meh" (ay) olarak tanımlanması yanında ayın geceleyin görünme özelliğinin de zikredilmiş olması bu tür bir istiaredir. İstiarede benzetilenle birlikte benzeyenin bir özelliği de söylenmişse istiâre-i musarraha-i mücerrede yapılmış olur. Fuzûlî'nin, "Âşiyân-ı mürg-i dil zülf-i perîşânındadır / Kanda olsam ey perî gönlüm senin yanındadır" beytinin ikinci mısraında sevgili yerine benzetilen olarak "perî" kelimesi kullanılmış, fakat ilk mısradaki "zülf-i perîşân" ile de bizzat sevgilinin (benzeyen) bir özelliği belirtilmiştir.

2. İstiâre-i Mekniyye. Yalnızca benzeyenle yapılan istiaredir. Bu durumda benzetilen öğe zikredilmeyip okuyucunun onu tayin etmesini sağlayacak bir ipucu verilir. Bâkî'nin, "Eşcâr-ı bâğ hırka-i tecrîde girdiler / Bâd-ı hazan çemende el aldı çenârdan" beytinde bahçedeki ağaçların dervişlere benzetilmesi kapalı istiâredir. Burada ağaçlar (benzeyen) söylenmiş, fakat derviş (benzetilen) söylenmemiş, onun yerine "tecrid hırkasına girmek" ve "el almak" gibi dervişlere ait iki özellik ipucu olarak zikredilmiştir. Her kapalı istiarede, ona bağlı biçimde hayal gücüne dayanan "istiâre-i tahyîliyye" adı verilen bir istiare türü daha teşekkül eder. Bu istiare kapalı istiarenin ipucu (karîne) durumunda bulunur. Şu âyet istiâre-i mekniyye ve istiâre-i tahyîliyyenin güzel örneklerindendir:" واخفض لهما جناح الذلّ من الرحمة"(Anne ve babana merhametle tevazu kanadını ger). Tevazu (züll),

tehlikelere karşı yavrularına kanat geren kuşa benzetilmiş, kuşun lâzımı olan kanat (cenah) ve germek (hafd) fiili, tevazua izâfe edilmek suretiyle tevazu kanat

geren hayalî bir kuş suretinde tasvir edilmiştir. Bâkî'nin yukarıda zikredilen beytinde hayal gücünün benzetilenin özelliklerini benzeyene (ağaçlar) isnat etmesi de aynı zamanda istiâre-i tahyîliyye olur. Bu suretle hayal gücü hırka giyen, el alan bir ağaç türü üretmiş olmaktadır.

3. İstiâre-i Temsîliyye (mürekkep istiare, alegori). Bir öğenin değişik yönleri ve özelliklerinin benzetme konusu yapılarak istiare edilmesidir. Bu durumda benzeyen söylenmeyip benzetilenin birden fazla özelliği zikredilir. "Seni bir adım ileri, bir adım geri atıyor görüyorum" cümlesinde bu tür bir istiare mevcuttur. Çünkü fikirden fikire geçen tereddüt içindeki kimsenin soyut hali bir adım ileri, bir adım geri atan kimsenin somut haline teşbih edilmiştir. Gizli iş yapan bir kimse hakkında, "Saman altından su yürütüyor" denmesi de bu tür bir istiaredir. Sembolik anlatımlar ihtiva eden manzumelerin çoğu temsilî istiare üzerine kurulmuştur. Yahya Kemal'in, "Artık demir almak günü gelmişse zamandan / Meçhûle giden bir gemi kalkar bu limandan" mısralarıyla başlayıp ruhun ölüm yolculuğunu temsil eden "Sessiz Gemi", Faruk Nafiz'in, "Bin gemle bağlanan yağız at şaha kalkıyor / Gittikçe yükselen başı Allah'a kalkıyor" mısralarıyla başlayıp Kurtuluş Savaşı'ndaki Türk milletini temsil eden "At" şiiri, temsilî istiare üzerine kurulmuş ve her beyitte benzetmenin farklı yönleri sıralanmıştır. Mücerredin yerine müşahhasın konulması demek olan temsilî istiareye mesel de denir. Bunların halk arasında yaygın olarak kullanılanları ise atasözü haline gelmiştir. "Ayağını yorganına göre uzat" (yapabileceğin işe giriş) sözü buna bir örnektir.

Arap edebiyatında istiare, taraflarının duyularla algılanır (hissî / mahsûs) veya akılla bilinir (aklî / ma'kūl) olmasına göre tarafları ve ilgisi hissî, tarafları hissî, ilgisi aklî; tarafları aklî; müsteâr minh hissî, müsteâr leh ve ilgi aklî; müsteâr leh hissî, müsteâr minh aklî; taraflar hissî, ilgisi mürekkep (kısmen hissî, kısmen aklî) olan istiareler olmak üzere altı kısma ayrılır. "اشتعل الرأس شيباً" (Baş ak pak saç olup parladı [Meryem 19/4]) âyetinde tutuşma ve parlama (iştiâl), ağarma (ibyidâd) anlamı için ödünçlenmiş olup aralarında renk itibariyle benzerlik bulunan bu iki taraf ve vech-i şebeh

(câmi’) gözle görülür olduklarından hissîdirler. Yine “ من بعثنا من مرقدنا ” (Bizi uykumuzdan kim uyardı? [Yâsîn 36/52]) âyetinde uyumak, uyku (merkad) ölüm (mevt) anlamı için istiare edilmiş olup her iki taraf da akılla bilinir keyfiyetlerdir. “Bir güneş gördüm” örneğinde güneş, “yüzü güzel kimse” anlamı için ödünçlenmişse istiarenin tarafları ve benzerlik yönü görülür keyfiyet olduğundan hissî ilgiyle hissînin hissiye istiaresi kabilinden olur; güneş kelimesi “şanı yüce kimse” anlamı için istiare olursa taraflar görülür (hissî) olmasına rağmen şan yüceliği akılla bilinir bir keyfiyet olur. Dolayısıyla bu altıncı tür istiareye örnek teşkil eder.

Türk edebiyatında ilm-i beyân konusunu ele alan eski belâgat kitaplarında istiare farklı biçimlerde sınıflandırılmış, Cumhuriyet döneminde yazılan edebî sanatlarla ilgili eserlerde de genellikle bunlardan biri tekrar edilmiştir. Bu adlandırma ve tasnifler içerisinde en çok kullanılan istiare çeşitleri yukarıda tanıtılmıştır. İstiarenin en tutarlı tasnifini ve alt başlıklarını M. Kaya Bilgegil vermiştir (bk. bibl.). Buna göre Türk edebiyatında kullanılan istiare çeşitleri şöyle sıralanabilir: 1. Lafzın tek veya birden çok oluşuna göre: a) Müfred istiare. Tek kelime veya tamlamadan oluşan istiaredir. Asker için “arslan”, namaz için “dinin direği” denilmesi gibi. Buna yalın istiare veya “istiâre-i sâzice” adı da verilir. b) Mürekkep istiare. Bir cümlenin veya sözün istiare olmasıdır. Buna temsilî istiare veya sadece temsil de denir. “Bir menfaat elde etmek uğruna zarar ve sıkıntılara katlanmak” anlamında, “Gülü seven dikenine katlanır” denilmesi gibi. 2. Tarafların bir şeyde birleşip birleşmemesine göre: a) Vifâkî istiare. Tarafları bir şeyde birleşen istiaredir. Servetini kaybedip sonra durumunu düzelten bir tâcir için kullanılan, “Batmış iken dirildi” ifadesi buna bir örnektir. b) İnadî istiare. Tarafları bir şeyde birleşmeyen istiaredir. Cephanesini tüketmiş bir asker için asker mevcut olduğu halde yoklamada “yok” denilmesi gibi. Zira “mevcut” ile “yok” hiçbir nesnede birleşmez. 3. Taraflara ait özelliklerin söylenip söylenmemesine göre: a) Mutlak istiare. Benzeyen veya benzetilenin uygun bir özelliğinin söylenmemiş olmasıdır. Bayram çocukları için, “ Şu çiçeklere bak!” denilmesi gibi. b) Muraşşah istiare. Benzetilenin uygun bir özelliğinin söylenmesidir. “Türk kuşu kuvvetli kanatlarıyla havayı yarıyordu” örneğinde uçak kuşa benzetilmiş, benzetilen unsur olan kuşla ilgili “kanat” zikredilmiştir. c) Mücerred istiare. Benzeyenin uygun bir özelliğinin söylenmesidir. Çocuklar için, “Çiçekler el ele yürüyor” denilmesi gibi. El ele yürümek çiçeğin (benzetilen) değil

çiçeğe benzetilen insanların (benzeyen) bu benzetmeye uygun özelliğidir. 4. İstiare öğesinin yaygın veya nâdir olarak kullanılmasına göre: a) Alışılmış istiare. İstiareyi teşkil eden özelliğin herkes tarafından hemen anlaşıldığı istiaredir. Birisi için “tilki” denildiği vakit onun kurnaz olduğunun anlaşılması gibi. Buna “istiâre-i mübtezele” veya “istiâre-i âmiye” de denilir. b) Alışılmamış istiare. İstiareyi oluşturan özelliğin düşünmeyi gerektirecek derecede kapalı olması sebebiyle herkes tarafından kolayca anlaşılamayan istiaredir. “Tabiatın sessiz çığlığı” veya “ışığın suskun kucağında” denilmesi gibi. Buna “istiâre-i hâssiyye” veya “istiâre-i garîbe” adı da verilir.

İstiarenin bunların dışında da bazı sınıflamaları yapılmıştır. Kullanılan kelimenin çeşidine göre isim ve masdarlarla yapılanlara “istiâre-i asliyye”, fiil ve türevleriyle yapılanlara “istiâre-i tebeiyye” denilmiş, kelimeler istihza ve latîfe amacıyla kullanılıp zıddı kastedildiği zaman “istiâre-i temlîhiyye” veya “istiâre-i tehekkümiyye” adı verilmiştir (cimri kimse için “Hâtem”, şiir diye saçma sapan şeyler söyleyen biri için “Fuzûlî” denilmesi gibi).

İstiare, akılla duygular arasında bağlantı kurarak fikir ve hayalleri kuvvetlendirip anlatımı daha etkili hale getirir ve bu yönüyle düz ifadeye tercih edilir. Ayrıca okuyucu veya dinleyicinin tasavvur ve tahayyül imkânını zenginleştirip mânaya parlaklık katar. Alegori ve sembolleri kullanarak zihindeki bir şeyi benzer başka bir şeyle, özellikle soyut varlıkları somutlarla değiştirmek suretiyle daha etkili bir anlatım gücü sağlar. Adı konulmamış ruh hallerine, dış âlemden ödünç alınan bir benzerlik vesilesiyle ad verme imkânı verdiği için istiarenin güçlü bir yapısı ve yaygın bir kullanımı vardır. Bu yönüyle ifadeye ait bir süsten ziyade dilin tabii bir parçası olarak günlük dilde de yer alır. Dilde başlı başına bir istiare oluşturan kelimeler yanında (meselâ sersem yerine “kaz”, ahmak yerine “angut”, inatçı yerine “keçi” veya “katır”, asık suratlı veya zalim yerine “Nemrut”, âşık veya şaşkın yerine “Leylâ” vb.) bazı deyimler de (meselâ ağır söz, baştan çıkmak, kulak kabartmak, sözünde durmak, yufka yürekli) önemli bir yekün teşkil eder.

Bir edebî sanat olarak istiare teşbih ve mecazla yakından ilgilidir. Ancak

teşbihte benzeyen ve benzetilen birlikte kullanılırken istiarede bunlardan yalnızca biri yer alır. Mecazda ise (mürsel mecazda)

istiarenin aksine benzetme amacı bulunmaz. İyi söylenmiş bir istiarede hayal ve fikirler açık, benzetmeler aklın ve mantığın kabul edeceği derecede doğru ve tabii, ifadeler orijinal ve samimi olmalıdır. Ziyâ Paşa'nın Harâbât Mukaddimesi'nde eski şairleri anlatırken, "Yanıktır o âşıkın kitâbı / Nazmında kokar ciğer kebâbı" beytindeki hayalin ve mâna münasebetinin (âşığın kalbiyle ciğer kebabı) bayağılığı gibi münasebetsiz mânalar üzerine benzerlik kurulmamalıdır.

İstiare sanatına Türk edebiyatında en çok klasik şairler ilgi duymuştur. Bunun sebebi, Osmanlı şiirinin klasik üslûbu ve mazmun denilen klişeleşmiş mecazlar yaratma gayretidir. Hemen her şair bir yığın harcıâlem istiareyi bilmek ve yeri geldikçe kullanmak durumundaydı. Sevgili yerine nigâr, büt, âfet vb.; boy yerine nihâl, servi, ar'ar, şimşâd; dudak ve ağız yerine la'l, kadeh, hokka, nokta, gonca, gül gibi klişeler hep istiare esasına dayanmaktaydı. Klasik şiir geleneğinin terkedilmesiyle birlikte istiare yavaş yavaş sanatçıların ilgisini kaybetmiş, modern Türk şiirinde edebî sanatlara özenilmediği için yalnızca dilin tabii bir unsuru olarak daha dar bir kullanım alanıyla sınırlı kalmıştır. Bugün şiirlerde özel bir amaca yönelik olmadan sadece dilin tabii zenginliğiyle kullanılmakta ve adına da eğretileme denilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sîbeveyhi, Kitâbü Sîbeveyhi (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1985, I, 316; Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Meʿâni'l-Ḳurʾân (nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî - M. Ali en-Neccâr), Kahire 1374/1955, II, 91, 156, 263 vd.; Ma'mer b. Müsennâ, Neḳāʾiż, Leyden 1905-1908, I, 275; II, 589; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 153, 284; IV, 55; a.mlf., Kitâbü'l-Ḥayevân, II, 280-283; IV, 273-278; İbnü'l-Mu'tez, el-Bedîʿ (nşr. I. Y. Krachkovsky), London 1935, s. 2, 11, 16, 17, 26, 30, 33, 44, 53, 56; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd (nşr. M. Saîd Aryân), Kahire 1359/1940, V, 338-340; Kudâme b. Ca'fer,

Cevâhirü'l-elfâẓ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1350/1932, s. 5, 7-8; Rummânî, en-Nüket fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân (S̱elâs̱ü resâʾil fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân içinde, nşr. Muhammed Halefullah - M. Zağlûl Sellâm), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 79-87; Hâtimî, er-Risâletü'l-mûḍıḥa (nşr. M. Yûsuf Necm), Beyrut 1385/1965, s. 40-44, 69-73; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1404/1984, s. 295; Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, el-Vesâṭa beyne'l-Mütenebbî ve ḫuṣûmih (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim - Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1370/1951, s. 41; Bâkıllânî, İʿcâzü'l-Ḳurʾân, Kahire 1304/1886, s. 107-108; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde, Kahire 1353/1934, I, 239-250; İbn Sinân el-Hafâcî, Sırrü'l-feṣâḥa, Beyrut 1402/1982, s. 118-120; Abdülkāhir el-Cürcânî, Esrârü'l-belâġa (nşr. H. Ritter), Beyrut 1403/1983, s. 20, 26-63, 219-241, 278-282, 296-312, 368-375; a.mlf., Delâʾilü'l-iʿcâz (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1404/1984, s. 66-80, 98, 262, 391-393, 430-439, 462; Fahreddin er-Râzî, Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-iʿcâz, Kahire 1317/1894, s. 81, 89, 90, 91-94, 215; Ebû Ya'kūb es-Sekkâkî, Miftâḥu'l-ʿulûm, Kahire 1356/1937, s. 174; Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, el-Mes̱elü's-sâʾir (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1411/1990, I, 342-354; İbn Ebü'l-İsba', Bedîʿu'l-Ḳurʾân (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1377/1957, s. 17-27; a.mlf., Taḥrîrü't-Taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 97-101; İbnü'n-Nâzım, el-Misbâḥ fî ʿilmi'l-meʿânî ve'l-beyân ve'l-bedîʿ, Kahire 1341, s. 61; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ fî ʿulûmi'l-belâġa, Kahire 1368/1949, V, 43-183; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, et-Tırâẓü'l-müteżammin li-esrâri'l-belâġa, Kahire 1332/1914, I, 197-260; Teftâzânî, el-Muṭavvel, İstanbul 1330, s. 354-405; Zerkeşî, el-Burhân, III, 419-432; Nâbî, Hayriye (haz. İskender Pala), İstanbul 1989, s. 153; Süleyman Paşa, Mebâni'l-inşâ, İstanbul 1294, I, 85-89; Diyarbekirli Said Paşa, Mîzânü'l-edeb, İstanbul 1305, s. 335-347; Menemenlizâde Tâhir, Osmanlı Edebiyatı, İstanbul 1314, s. 194-206; Manastırlı Mehmed Rifat, Mecâmiu'l-edeb, İstanbul 1315, I/3, s. 256-261; Ali Nihad [Tarlan], Edebî Sanatlara Dair, İstanbul 1933, s. 42-44; İsmail Habib [Sevük], Edebiyat Bilgileri, İstanbul 1942, s. 356-362; Brockelmann, GAL, II, 235, 247-248; Suppl., II, 259-260, 399, 571, 810; Mustafa Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 140-141; Zehrâ-yi Hânlerî [Kiyâ], Ferheng-i Edebiyyât-ı Fârsî-yi Derî, Tahran 1348 hş., s. 49; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 71-73; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri, Ankara 1980, s. 154-169; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 412-415; İskender Pala, Ansiklopedik Divân Şiiri

Sözlüğü, Ankara 1995, s. 290-291; Muhammed el-Velî, “el-İstiʿâre ʿinde’s-Sekkâkî”, Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb ve’l-ʿulûmi’l-insâniyye, sy. 6, Dârülbeyzâ 1982-83, s. 179-191; S. A. Bonebakker, “Istiʿāra”, EI² (İng.), IV, 248-252; Rekin Ertem, “İstiâre”, TDEA, V, 26-27; “Temsilî İstiâre”, a.e., VIII, 306.

İsmail Durmuş - İskender Pala

İSTİÂZE

(الاستعاذة)

Kötülüklerden Allah'a sığınıp O'ndan yardım isteme anlamında bir terim.

Sözlükte "sığınmak, korunmak" anlamındaki avz (ıyâz, meâz) ile bu kökten türeyen istiâze aynı mânaya gelir. Terim olarak her türlü kötülükten korunabilmek için sözle Allah'ın yardım ve himayesini istemeyi ifade eder ve bunun için "eûzü, maazallah" (Allah'a sığınırım), "neûzübillâh" (Allah'a sığınırız) ibareleri kullanılır. Aynı kökten türeyen taavvüz de istiâze anlamındadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de istiâze Allah lafzı ile yedi, rab ile sekiz, rahmân ismi ve cin kelimesiyle birer defa olmak üzere on yedi âyette geçmektedir. Bu âyetlerde belirtildiği üzere Hz. Nûh bilmediği şeyi istemekten (Hûd 11/47), Yûsuf kendisine şehvetle yaklaşan kadından ve kardeşleriyle arasında cereyan eden olaylarda hata yapmaktan (Yûsuf 12/23, 79), Hz. Mûsâ kavmine karşı alaycı tavır takınmaktan (el-Bakara 2/67) ve âhirete inanmayan kibirlilerle (el-Mü'min 40/27) onların düşmanlıklarından (ed-Duhân 44/20) Allah'a sığınmışlar ve onun yardımını istemişlerdir. Hz. Peygamber'e de başta şeytanların vesveseleriyle kalpleri kin dolu olanların ve hiçbir delile dayanmadan Allah'ın âyetleri hakkında tartışanların kötü niyet ve davranışları olmak üzere çeşitli şerlerden istiâzede bulunması emredilmiştir (el-A'râf 7/200; en-Nahl 16/98; el-Mü'minûn 23/97-98; el-Mü'min 40/56; Fussılet 41/36; el-Felak 113/1-5; en-Nâs 114/1-6). Kur'an'da ayrıca İmrân'ın zevcesinin (Âl-i İmrân 3/36) ve kızı Meryem'in (Meryem 19/18) istiâzelerinden söz edilmektedir. Cin sûresinin 6. âyetinde ise insanlardan bazılarının bir kısım cinlere sığındıkları bildirilmiş ve bunun doğru olmadığı belirtilmiştir.

İstiâze konusuna hadislerde de genişçe yer verilmiştir. Nesâî es-Sünen'inde istiâzeyle ilgili olarak Hz. Peygamber'den mükerrerleriyle birlikte 111 hadis nakletmiş ("İsti'âẕe", 1-65), hadisler, senedleri ve mükerrer olanları hazfedilip diğer hadis kaynaklarından yirmi yedi hadis ilâve edilmek

suretiyle Hasan Abdülhamîd tarafından Tehẕîbü Kitâbi’l-İstiʿâẕe (Kahire 1989) ve Ukkâşe Abdülmennân et-Tîbî tarafından el-İstiʿâẕe keyfe ve li-mâẕâ ve mimme isteʿâẕe’r-Resûl (Kahire 1413) adıyla yayımlanmıştır (diğer hadisler için bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ʿavẕ” md.). Bu hadislerde Hz. Peygamber bütün kötü sıfatlardan, fayda vermeyen işlerden, şeytanın vesvesesinden, dünya ve âhirette insana eziyet veren şeylerden Allah’a sığınmış, bu maksatla daha çok İhlâs, Felak ve Nâs sûrelerini okumuş, bunu ashabına da tavsiye etmiştir.

Kıraat imamlarının ve fakihlerin çoğuna göre istiâze cümlesi, “eûzü billâhi mine’ş-şeytâni’r-racîm”dir (Müsned, VI, 394; Buhârî, “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 11, “Edeb”, 76; Müslim, “Birr”, 109-110; Kurtubî, I, 86-87). Ancak “eûzü billâhi’s-semîi’l-alîmi mine’ş-şeytâni’r-racîm” cümlesiyle de kıraate başlamak câiz görülmüş, özellikle sabah namazının ardından yapılan tilâvetlerde bu kıraat bazı İslâm ülkelerinde

gelenek halini almıştır. Bu geleneğin oluşmasında, sabah vakitlerinde Haşr sûresinin son üç âyetini sözü edilen istiâze ile başlayarak okumanın fazileti hakkında rivayet edilen hadisin etkili olduğu söylenebilir (Müsned, III, 50; V, 26; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 123; Tirmizî, “Mevâḳīt”, 65, “Şevâbü’l-Ḳurʾân”, 22).

“Kur’an okuyacağın zaman kovulmuş şeytandan Allah’a sığın” (en-Nahl 16/98) meâlindeki âyette geçen emirden vücûb hükmünü çıkaranlar varsa da âlimlerin çoğunluğu bunun müstehap olduğu ve Kur’an okumaya başlamadan önce istiâze yapılmasının daha isabetli olacağı görüşündedir. Okuma esnasında meydana gelebilecek hatalardan Allah’a sığınma arzusu da bunu gerektirmektedir. Namaz dışında Kur’an okunurken dinleyici varsa istiâzenin âşikâre yapılması gerekir, zira bu husus kıraatin sesli olacağının ilân edilmesi anlamına gelir. Namazda istiâze Hanefî ve Hanbelî mezheplerine göre birinci rek‘atta, Şâfiîler’e göre her rek‘atta sünnettir. Mâlikîler ise bunu farz namazlarda mekruh görmekle birlikte nâfile namazlarda gizli okunmak kaydıyla sünnet kabul ederler. Cemaatle kılınan namazlarda imama uyan kişinin istiâzede bulunması gerekmez. Çünkü istiâze namaz için değil Kur’an okumak içindir. Şâfiî’nin, âşikâre okunan namazlarda istiâzenin sesli ve sessiz olarak iki şekilde yapılabileceğini söylemesine karşılık Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel sessiz okunmasını

tercih etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, "ʿavẕ" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "ʿavẕ" md.; Müsned, III, 50; V, 26; VI, 394; Buhârî, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 11, "Edeb", 76; Müslim, "Birr", 109-110; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 123; Tirmizî, "Mevâḳīt", 65, "Şevâbü'l-Ḳurʾân", 22; Nesâî, "İstiʿâẕe", 1-65; Dânî, et-Teysîr (nşr. O. Pretzl), İstanbul 1930, s. 16-17; Kurtubî, el-Câmiʿ, I, 86-91; Zerkeşî, el-Burhân, I, 460-461; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I, 243-259; Cezîrî, el-Meẕâhibü'l-erbaʿa (Kahire), I, 256; W. P. Heinrichs, "Taʿawwud͟h", EI² (İng.), X, 7.

Muhsin Demirci

İSTİBDÂL

(الاستبدال)

Vakıf mallarının mülk mal ile değiştirilmesi anlamında terim.

Sözlükte “değiştirmek, yerine başka bir şey almak” anlamına gelen istibdâl, vakıf hukukunda bir vakıf malının mülk olan diğer bir mal ile değiştirilmesini ifade eder. İstibdâl sebebiyle vakıf malı mülk, mülk mal ise vakıf haline gelir. Benzer bir terim olan ibdâl ise “yerine başka bir vakıf malı, satın alabilmek için bir vakıf malı satmak” demektir.

İstibdâl, vakıf hukukunun hem nazarî olarak hem tatbikat açısından üzerinde en çok tartışılan konularından biri olup bazı İslâm hukukçuları vakıf mallarının asla değiştirilemeyeceğini ileri sürerken bazıları istibdâlin câiz olduğunu kabul etmişlerdir. İstibdâle izin verenler de bunun şartlarında anlaşamamışlardır. Genel olarak Hanefî hukukçuları belli şartlarla istibdâli câiz görürken diğer mezhepler bu görüşün karşısında yer almışlardır. Mâlikî hukukçuları, zaruret ve ihtiyaç durumunda vakfın yararına olmak şartıyla menkul vakıf mallarının -mescide ait enkazın satılması gibi- değiştirilebileceğini kabul ederken çok nâdir haller dışında gayri menkullerde istibdâli câiz görmemişlerdir. Mescidlerin istibdâlinin câiz olmadığını savunan ve diğer akarları da iki gruba ayıran Mâlikîler az da olsa faydalanılması mümkün olan ev, dükkân vb. akarların mescid, kabristan yapılması ve umumi yolun genişletilmesi gibi zaruret halleri dışında istibdâlinin câiz olmadığını, tamamen faydalanılamaz durumda bulunan akarların ancak hâkim kararıyla istibdâle tâbi tutulabileceğini söylemişlerdir (M. Ebû Zehre, s. 154-155; M. Ubeyd Abdullah el-Kübeysî, II, 34-35). İstibdâli vakıf mallarının zayi edilmesi ve ortadan kaldırılması için bulunmuş bir suistimal yolu olarak niteleyen Şâfiîler işe yaramayan hayvan, mescide ait kırılmış tahta parçaları vb. birkaç mal dışında istibdâlden söz bile etmemişler ve vakıf mallarının asla değiştirilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir (Nevevî, XV, 361-362; M. Ubeyd Abdullah el-Kübeysî, II, 39-43). Hanbelî hukukçuları ise bu konuda orta bir yol takip etmişler, hâkimin kararının bulunması şartıyla vakıf mallarının

kendilerinden beklenen menfaatlerin ortadan kalkması ve satılarak yerine bir başka mal alınmasının zaruret haline gelmesi durumunda istibdâlin câiz olacağını belirtmişlerdir. Çoğunluk, amacına hizmet edemez duruma geldiğinde mescidin bile satılabileceğini ve bedelinin başka bir mescide harcanabileceğini öne sürmüştür (farklı görüşler için bk. a.g.e., II, 47-49).

Hanefî hukukçuları, her ne kadar istibdâl konusunda görüş birliği içinde olmasalar da vakıf malları arasında herhangi bir ayırım yapmaksızın istibdâl muamelesini câiz görürler. Müslüman-Türk devletleri tarafından uygulanan Hanefî hukukçularının görüşlerini iki noktada toplamak mümkündür. Birincisi vakıf mallarının istibdâliyle ilgili muhtemel durumlar, ikincisi de bu durumlarda istibdâlin yapılabilmesi için aranan şartlardır.

Hanefî hukukçularına göre vakıf mallarının istibdâliyle ilgili muhtemel durumlar şöylece sıralanabilir: 1. Vakfedenin kendine veya başkasına istibdâl yetkisini şart koşması. Mescidler dışındaki vakıf malları için meşruiyeti tartışılan böyle bir yetki konusunda hem şartın hem vakfın geçersiz olduğunu belirtenler yanında İmam Muhammed şartın geçersiz ve vakfın sahih olduğunu, Ebû Yûsuf ise hem vakfın hem şartın geçerli bulunduğunu savunur. Son görüş fetvaya esas alınmıştır. Bu durumda istibdâl şartının icrası için hâkim kararı ve sultanın fermanı gerekir. 2. Vakıf mallarının tamamen faydalanılamaz duruma gelmesi. Vakıf mallarından hiç gelir elde edilemiyor veya geliri masrafına yetmiyorsa çoğunluk bu tür vakıf mallarının hâkim kararı ile, Osmanlı uygulamasında ise ayrıca emr-i sultânî ile istibdâlinin câiz olduğu kanaatindedir. 3. Vakıf malı ile intifâ mümkün iken vakfa daha yararlı bir mal ile istibdâlinin istenmesi. Bu durum Hanefî hukukçuları arasında tartışmalıdır. Olumlu yönde bir görüşün menfaatperest kimselerin işine yarayacağını düşünen çoğunluk bu durumda istibdâle cevaz verilemeyeceğini söylemişlerdir. Ebû Yûsuf’un önderlik yaptığı bir grup hukukçu ise hâkimin kararı alınmak şartıyla istibdâlin câiz olduğunu ileri sürmüş ve bu görüş etrafında tartışmalar sürüp gitmiştir. Osmanlı Devleti, emr-i sultânî şartını da ekleyerek tartışmaları ortadan kaldırmak istemişse de ihtilâfların önü tam olarak alınamamıştır. 4. Vakfedenin istibdâli yasaklaması. Böyle bir durumda bazılarına göre istibdâl mümkün değilken Ebû Yûsuf’u takip eden, Osmanlı hukukçularının da fetvaya esas aldığı çoğunluğun görüşüne göre diğer şartların gerçekleşmesi durumunda istibdâl câizdir.

İstibdâl için aranan şartlar şunlardır: 1. Vakıf malının tamamen faydalanılamaz hale gelmesi, yani vakıf için gelir getiremez veya getirdiği gelir giderini karşılayamaz duruma düşmesi. Sadece istibdâl edilecek malın gelir bakımından vakıf malından daha yararlı ve geliri çok olması yeterli değildir. 2. Vakfın tamir edilerek eski haline iadesi için başka gelir kaynağının bulunmaması. 3. Vakıf malı satılırken satım akdinde gabn-i fâhiş bulunmaması.

4. Vakıf malı, mütevellinin kendi lehinde şahitlikleri câiz olmayan usul ve fürû gibi hısımlara satılmaması. 5. İstibdâl muamelesinin hâkimin kararı ve Osmanlı uygulamasında emr-i sultânî alınarak yapılması. 6. Bedel olarak alınacak akarın yer ve mevkiinin, vakıf akarının yer ve mevkiine eşit değerde veya daha üstün olması. 7. Vakıf mallarının istibdâlinde bedel olarak alınacak mülk malın bazı hukukçulara göre nakit para olmaması. Osmanlı hukukçuları tarafından tercih edilen diğer görüş ise nakit paranın da alınabileceği yönündedir (Ömer Hilmi, md. 419; Ali Haydar, md. 1597).

Hukukçular arasında tartışmalı olan istibdâl konusu uygulamada da çok farklı olaylara sebep olmuştur. Bazı devlet yöneticileri, istibdâlin câiz görülmesiyle ilgili fetvayı bir vesile edinerek vakıf mallarını gaspa yönelmişler, bu suistimal karşısında İslâm hukukçuları harekete geçmişlerdir. XIII. yüzyıl Mısır Hanefî hukukçularından Şemseddin el-Harîrî, Sultan Baybars'a ait bir vakıf malının istibdâline Hanefî kadısı Şemseddin es-Serûcî tarafından fetva verilmesi üzerine istibdâlin asla câiz olmadığını savunan bir risâle kaleme almıştır (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1152, vr. 112b-113b). Yukarıda belirtilen dört halden sadece birincisinde istibdâli câiz gören bu aşırı tavra karşı Fahreddin İbnü't-Türkmânî, hâkimin kararı ile ve bilhassa ikinci durumda istibdâli müdafaa ettiği risâlesini yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1152, vr. 113b-117a). Bu tartışmalara katılan Hanefî hukukçusu Necmeddin et-Tarsûsî, birinci ve ikinci durumlarda âdil bir hâkimin karar vermesi şartıyla istibdâlin câiz olduğunu söylemiştir. İbn Kutluboğa zamanında üçüncü hale uygun bir istibdâl olayı meydana gelmiştir. Ancak geliri daha çok olan ve vakfa yararlı bulunduğu belirtilen arazinin çorak bir arazi olduğu ortaya çıkınca İbn Kutluboğa istibdâlin iptaline fetva vermiştir. Birinci ve ikinci durumlarda hâkim kararıyla istibdâlin cevazını savunan İbn Kutluboğa'yı

(Risâle fi’l-istibdâl, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1152, vr. 122-128) İbn Nüceym desteklemiştir. Nakit para ile istibdâl yapılamayacağını belirten İbn Nüceym’in risâlesi (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 782, vr. 36-45), İslâm âleminde istibdâl aleyhinde bir cereyanın oluşmasına sebep olmuştur.

Bu gelişmelerin etkisinde kalan Molla Hüsrev, şartlı istibdâlin dışında hâkimin kararı olmadan istibdâlin câiz olamayacağını hükme bağlamış (Dürerü’l-ḥükkâm, II,136), Şeyhülislâm Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi ise Mısır kadılığı sırasında gördüğü suistimallerden dolayı istibdâl lehinde asla fetva vermediğini belirtmiştir. Ebüssuûd Efendi, meseleyi kökünden halletmek için istibdâl kararı verme yetkisini hâkimlerden almış ve emr-i sultânî olmadıkça hâkimlerin istibdâl kararı vermesini 951 (1544) tarihli bir irâde ile yasaklatmıştır. Bu hükme göre şartlara uyulduğu takdirde her üç halde de istibdâl câiz olacaktır (Fetâvâ, Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 223, vr. 125b; İstanbul Müftülüğü Şer‘iyye Sicilleri Arşivi, İstanbul Kadılığı, nr. 135, s. 7). İstibdâl konusunda Osmanlı uygulamasındaki gelişmeler, Tanzimat’ın son dönemlerine kadar Ebüssuûd’un koyduğu esaslar çerçevesinde olmuştur. Nitekim 1280 Tarihli Evkāf Nizâmnâmesi’ne göre bir vakıf malının mülk olan bir yerle istibdâli istendiğinde istibdâl şartlarına uyulacak, mahkeme ilâm ve mazbatası padişaha arzedilerek irâde-i seniyye alınacaktır. Aksine hareket edenler hapis veya sürgün cezası ile cezalandırılacaktır (bend 40; Düstûr, Birinci tertip, II, 156-157). Evkafın kötü durumuna çare arayan Hammâdezâde Halil Hamdi Paşa ise istibdâl hallerinin üçünde de istibdâli câiz gören görüşlere dayanarak vakıflara ait menfaatsiz ve harap arazi ve binaların istibdâlini teklif etmiştir (Evkāf Hakkında Sadârete Takdim Edilen Lâyiha, s. 60-64, 74). O sırada kabul görmeyen bu görüş, 1329 (1911) yılında çıkarılan bir irâde-i seniyye ile hukukî düzenleme haline getirilmiş ve camilerle mescidlerin dışındaki “müstağnâ anh” (faydalanılamaz) vakıfların nakit para ile istibdâl edilerek elde edilen gelirin belli hayır cihetlerine sarfı kabul edilmiştir. Ancak Hanefî mezhebindeki müftâ bih görüşe aykırı olan bu uygulama tenkide uğramıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, DUİT, nr. 56 (İstibdâl Dosyaları); İstanbul Müftülüğü Şer‘iyye Sicilleri Arşivi, Evkāf-ı Hümâyun, nr. 1/20, İstanbul Kadılığı, nr. 135, s. 7; Nevevî, el-Mecmûʿ, XV, 361-362; Şemseddin Muhammed el-Harîrî, Risâle fi'l-istibdâl fi'l-evḳāf min ġayri şarṭ hel yecûz, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1152, vr. 112b-113b; Fahreddin İbnü't-Türkmânî, Risâle fi'l-istibdâl, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1152, vr. 113b-117a; İbn Kutluboğa, Risâle fi'l-istibdâl, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1152, vr. 122-128; Molla Hüsrev, Dürerü'l-ḥükkâm fî şerḥi Ġureri'l-aḥkâm, İstanbul 1317, II, 136; Zeynüddin İbn Nüceym, Risâle fi'l-istibdâl, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 782, vr. 36 vd.; Kınalızâde Ali Efendi, Risâle fî baʿżi aḥkâmi'l-evkāf, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 785, vr. 2b-21b; Ebüssuûd Efendi, Fetâvâ, Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 223, vr. 125b; Pîrî Efendi, Fetâvâ, Süleymaniye Ktp., Amcazade Hüseyin Paşa, nr. 243, vr. 93b; Şürünbülâlî, Hüsâmü'l-ḥükkâm li-seddi buġāti'l-muʿtemedîn ʿan evḳāfi'l-müslimîn, Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 1198, vr. 95-109; Abdürrahim Efendi, Fetâvâ, İstanbul 1243, I, 461-462; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), IV, 384-388; Muhammed Kadri Paşa, Ḳānûnü'l-ʿadl velinşâf, Kahire 1893, md. 131-135; Ömer Hilmi, Ahkâmü'l-evkāf, İstanbul 1307, md. 31, 416-420; 1280 Tarihli Evkāf Nizâmnâmesi, bend 40; Düstûr, Birinci tertip, İstanbul 1289, II, 156-157; Hammâdezâde Halil Hamdi Paşa, Evkāf Hakkında Sadârete Takdim Edilen Lâyiha, İstanbul 1327, s. 60-64, 74; 1329/1911 Tarihli İrâde-i Seniyye, Evkāf Nezâreti İdâre-i Merkeziyyesi Teşkilât ve Vezâifini Hâvî Nizâmnâme, İstanbul 1330, s. 7-8; Ali Haydar, Tertîbü's-sunûf fî ahkâmi'l-vukūf, İstanbul 1340, md. 141, 277, 1542-1598; Ali Himmet Berki, Vakıflar, İstanbul 1946, s. 217-218; Bilmen, Kamus, IV, 355-357; M. Ebû Zehre, Muḥâḍarât fi'l-vaḳf, Kahire 1971, s. 154-178; M. Ubeyd Abdullah el-Kübeysî, Aḥkâmü'l-vaḳf fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Bağdad 1977, II, 9-56; Ahmet Akgündüz, İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi, Ankara 1988, s. 290-301.

Ahmet Akgündüz

İSTİBRÂ

(الاستبراء)

Nesebin karışmasını önlemek amacıyla, kadının önceki ilişkiden hamile kalıp kalmadığının anlaşılması için yeni bir ilişkiye girmeden önce belli bir süre beklemesi anlamında fıkıh terimi

(bk. İDDET; KÖLE).

İSTİBRÂ ve İSTİNCÂ

(الاستبراء والاستنجاء)

Abdest bozduktan sonra yapılması gerekli temizliği ifade eden iki terim.

Sözlükte “kurtulmak, uzaklaşmak”, anlamındaki berâet kökünden türeyen istibrâ “bir şeyden kurtulmayı istemek” demektir. Terim olarak ise abdest bozduktan sonra dışkı veya idrarın tamamen kesildiğini anlamak için bir süre beklemeyi ve bu amaçla bazı davranışlarda bulunmayı ifade eder. “Bir sıkıntıdan kurtulmak, bir şeyi kesmek” mânasındaki necâ (necât) kökünden gelen istincâ da “bir şeyden kurtulmaya, vücuttan çıkan pisliği temizlemeye çalışmak” anlamındadır. Terim olarak tuvalet ihtiyacını giderdikten sonra dışkı ve idrar kalıntısını su vb. şeylerle temizlemeyi anlatır.

“Temizlenmek” mânasındaki istitâbe de istincâ karşılığında kullanılır.

Genel anlamda temizlenmeyi teşvik ve emreden (el-Bakara 2/222, 232; et-Tevbe 9/108; el-Hac 22/26; el-Müddessir 74/4), temizliği “imanın yarısı” (Müsned, V, 342, 344; Dârimî, “Vuḍûʾ”, 2) olarak niteleyen İslâmiyet, ferdî ve içtimaî hayatın her alanında temizliğe büyük önem vermiş, namaz gibi bazı ibadetlerin ifasında maddî temizlik (necâsetten tahâret) yanında mânevî temizliği de (hadesten tahâret) şart koşmuştur. Abdestsiz olarak namaz geçerli olmadığı gibi kişinin vücut ve el-bisesinde veya namaz kılınacak yerde bulunan ve dinen pis sayılan şeyler de (necâset) namaza engel teşkil eder. Bu husus, ibadet açısından olduğu kadar kişinin sağlığı bakımından da büyük önem taşır. Kur’an ve Sünnet’te temizlikle ilgili genel prensipler konulduğu, Hz. Peygamber tarafından bu konuda eğitim amaçlı bazı açıklamalar yapıldığı gibi fıkıh kitaplarının “tahâret” bölümlerinde helâ âdâbı ulemânın kendi zamanlarındaki temizlik imkânları, örf ve âdetleri çerçevesinde ve bazan aşırı sayılabilecek ayrıntılarla ele alınmıştır.

Fıkıh kitaplarında istibrâ, hem küçük hem büyük abdest bozduktan sonra idrar ve dışkı için söz konusu edilmişse de pratikte daha çok idrar yollarındaki akıntı ve sızıntının tamamen kesilmesini beklemekle ilgili olup

bilhassa erkekler açısından önem taşır. Resûl-i Ekrem’in, idrardan sakınmamanın kabir azabına sebep olacağına dair açıklamalarını (Buhârî, “Vuḍûʾ”, 55; İbn Mâce, “Ṭahâret”, 26) delil alan Hanefî ve Mâlikî âlimleri istibrâyı vâcip (farz), Şâfiîler ve Hanbelîler ise müstehap kabul etmişlerdir. Ancak istibrânın müstehap olduğunu söyleyenlerin bu hükmü, temizlik yapıldıktan sonra vücudun ve elbisenin tekrar kirlenme ihtimaliyle, vâcip olduğunu söyleyenlerin ise abdest aldıktan sonra gelecek bir akıntının abdesti ve dolayısıyla namazı geçersiz kılmasıyla irtibatlandırdıkları görülmektedir. İstibrânın müstehap olduğunu kabul edenlere göre de abdest sonrası bir akıntının abdesti bozacağı tartışmasızdır. Bu bakımdan görüş ayrılığının temelde olmayıp daha çok meseleye farklı açılardan bakmaktan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Hanefî âlimi İbn Âbidîn, abdestin bozulmayacağından emin olunması halinde istibrânın vâcip değil mendup olduğunu belirtir (Reddü’l-muḥtâr, I, 344). İstibrâ normalde istincâdan önce yapılmakla birlikte hemen abdest alınacaksa kişinin özel durumuna bağlı olarak gerekirse istincâdan sonra da tekrarlanması, abdest ve dolayısıyla namazın geçerliliği bakımından ihtiyata daha uygundur. Çünkü vücut ve elbiseye belli miktarda necâset bulaşması dinen affedilmişse de abdestsiz namaz geçerli değildir. İdrardan sakınmamanın kabir azabına yol açtığına dair hadis azaba, vücut veya elbiseye pislik bulaşmasının sebep olacağı şeklinde ilk akla gelen anlamı yanında istibrâ yapmaksızın abdest alındıktan sonra gelen idrarın abdesti bozacağı ve abdestsiz namaz kılmanın azaba sebep teşkil edeceği şeklinde de yorumlanmıştır (Karâfî, I, 211). Ancak temel amaçlarından biri iç huzurun sağlanması olan ibadetin bir tereddüt ve sıkıntı kaynağı haline gelmemesi için bu konuda aşırı biçimde şüpheci davranmaktan ve vesveseden kesinlikle kaçınılması istenmiştir. Fıkıh kitaplarında istibrâ için yapılan öksürme, yürüme, yatma gibi tavsiyelerin dinî bir mahiyeti olmayıp her kişi kendi açısından en uygun usulü uygulamalıdır.

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre istincâ vâcip (farz), Hanefîler’e ve Mâlikî mezhebinde bir görüşe göre ise sünnettir. İlk görüşe göre istincâsız namaz geçerli değil, diğerine göre ise kerâhatle câizdir. Temizliğin su ile yapılması esastır; taş, bez vb. şeylerle silinmek ruhsat mahiyetindedir. Hz. Peygamber’in tuvalette sağ elin kullanılmamasına yönelik emrinden dolayı (Buhârî, “Vuḍûʾ”, 18; Müslim, “Ṭahâret”, 57, 63-65) istincânın zaruret bulunmadıkça sağ elle yapılması mekruh kabul

edilmiştir. Yine Resûl-i Ekrem'in emir ve tavsiyeleri çerçevesinde fıkıh âlimleri tezek, kemik, insan ve hayvanların yiyecekleri türünden maddeler, ilim vasıtası olan kâğıt kullanılmasını haram veya mekruh saymışlardır. Günümüzde yalnız temizlik amacıyla imal edilen tuvalet kâğıdı vb. maddelerin istincâda kullanılmasında dinî açıdan bir sakınca bulunmadığı, ayrıca imkânların elverdiği ölçüde su ile birlikte sabun kullanılmasının sağlık açısından gerekli olduğu açıktır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 342, 344; Dârimî, "Vuḍûʾ", 2; Buhârî, "Vuḍûʾ", 18, 55; Müslim, "Ṭahâret", 57, 63-65; İbn Mâce, "Ṭahâret", 26; İbn Abdülber enNemerî, el-Kâfî fî fıḳhi ehli Medîneti'l-Mâlikî (nşr. M. M. Uhayd el-Morîtânî), Riyad 1400/1980, I, 159-160; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 18-19, 21; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehîd, Beyrut 1405/1985, I, 83-88; İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Kahire 1412/1992, I, 205-220; Nevevî, Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz), Beyrut 1412/1992, I, 175-182; Karâfî, eẕ-Ẕaḫîre (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1994, I, 202-212; Muhammed b. İbrâhim et-Tetâî, Tenvîrü'l-maḳāle fî ḥalli elfâẓi'r-Risâle (nşr. M. Âyiş Abdül'âl Şübeyr), Kahire 1409/1988, I, 456-472; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, I, 129-153; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ (nşr. Muhammed Emîn ed-Dannâvî), Beyrut 1417/1997, I, 52-65; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), I, 335-345; "İstincâʾ", Mv.Fİ, VIII, 99-115; "İstincâʾ", Mv.F, IV, 112-125.

Salim Öğüt

el-İSTİBSÂR

(الاستبصار)

Ebû Ca‘fer et-Tûsî (ö. 460/1067) tarafından cemedilen, İmâmiyye’ce muteber dört hadis kitabından biri

(bk. KÜTÜB-i ERBAA).

el-İSTİBSÂR

(الاستبصار)

VI. (XII.) yüzyıla ait bir tarihî coğrafya eseri.

Tam adı Kitâbü'l-İstibṣâr fî ʿacâʾibi'l-emṣâr olan eserin müellifi hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır; eserin metninde müellifin kimliğini tesbite yarayacak bir bilgiye de rastlanmamıştır. Kitabı kaynak olarak kullanan ve alıntılar yapan el-Enîsü'l-muṭrib'in yazarı İbn Ebû Zer' de müellifinden bahsetmemiştir. Büyük bir ihtimalle Faslı olan yazarın Muvahhidler'den Ya'kūb el-Mansûr zamanında (1184-1199) yaşadığına dair eserde bazı ip uçları vardır. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Haçlılar'a karşı yardım istemek üzere Abdurrahman b. Muhammed b. Münkız'ı Muvahhid Sultanı Ya'kūb el-Mansûr'a elçi olarak göndermesini anlattığı (İstibṣâr, s. 107) ve İfrîkıye'deki Benî Gāniye kabilesiyle yapılan savaşlardan bahsettiği (a.g.e., s. 111) yerlerde kullandığı ifadelerden müellifin eseri 587 (1191) yılında yazmakta olduğu anlaşılmaktadır. Benî Gāniye savaşına dair verdiği bilginin Ya'kūb el-Mansûr'un divanındaki bilgilerle uyuşması, onun yanında çalıştığı veya yakınında bir yerde bulunduğunu göstermektedir. Sudan'dan söz ederken bu bölgedeki hükümdarlardan birinin Emîr Yûsuf b. Tâşfîn'e gönderdiği mektuplardan haberdar olması da muhtemelen devlet kademesinde bir görevi olduğu veya en azından devlet görevlilerine ulaşabilecek bir mevkide bulunduğunu ortaya koymaktadır.

el-İstibṣâr'da tarihî olaylara da yer verilmiştir. Bu bakımdan eser hem tarih hem de coğrafya kitabı olma özelliğiyle diğer coğrafya kitaplarından ayrılır. Üç bölümden meydana gelen eserin ilk bölümü Mekke ve Medine şehirleriyle ilgilidir. Bu bölümde Mekke'nin coğrafî durumu, Kâbe'nin ölçüleri, Hacerülesved'e dair ayrıntılı bilgilere yer verilmiş, Mescidi Harâm'ın özellikleriyle zemzem ve hac menâsikinden bahsedilmiştir. Daha sonra Medine, Mescidi Nebevî, Ravza-i Mutahhara, Kubâ Mescidi ve Uhud şehidlerinin kabirleri hakkında bilgi aktarılmıştır. İkinci bölümün başında dünyadaki harikalara ve garip şeylere temas edilmiştir. Mısır'ın eski ve yeni tarihi, genel vasıfları, şehirleri ve müslümanlar tarafından fethi bu bölümün

başlıca konularıdır. Üçüncü bölümde Mağrib ve Sudan hakkında geniş bilgi bulunmaktadır. Bu bölümde müellif kendi gözlemlerine ve Muvahhidler'le ilgili orijinal tarihî bilgilere yer vermiştir.

Kitabı Ebû İmrân İbn Ebû Yahyâ b. Vaktîn adlı bir kişiye ithaf eden müellifin Ezrakî Ebü'l-Kāsım İbn Abdülhakem, İbn Vasîfşâh, Mes'ûdî ve Ebû Ubeyd el-Bekrî'nin eserlerinden istifade ettiği anlaşılmaktadır. İbn Ebû Zer'in kaynak olarak kullandığı kısmın yazma nüshalarda bulunmaması, el-İstibṣâr'ın günümüze eksik veya muhtasar olarak intikal ettiğini göstermektedir.

Alfred von Kremer, el-İstibṣâr'ın Mağrib'le ilgili bölümünü Description de l'Afrique par un géographe arabe anonyme du VIe siècle de l'hégire adıyla neşretmiş (Wien 1852), daha sonra Edmond Fagnan bu metni, Fransızca tercümesiyle birlikte l'Afrique septentrionale au XIIe siècle de notre ère ismiyle yayımlamıştır (Constantine 1900; Frankfurt 1993). Sa'd Zağlûl Abdülhamîd, eserin Bibliothèque Nationale (nr. 2225) ve Cezayir kütüphanesindeki (nr. 1560, 3216) nüshalarından faydalanarak eksiksiz bir metin tesis etmiş, Haremeyn ile Mısır'a ait bölümleri Fransızca tercümesiyle birlikte neşretmiştir (İskenderiye 1958; Dârülbeyzâ 1985; Frankfurt 1997).

BİBLİYOGRAFYA

el-İstibṣâr fî ʿacâʾibi'l-emṣâr (nşr. Sa'd Zağlûl Abdülhamîd), Dârülbeyzâ 1985, neşredenin girişi, s. e-s; a.e.: Description de l'Afrique par un géographe arabe anonyme du VIe siècle de l'hégire (ed. Alfred von Kremer, Sitzungsberichte der philosophisch-Historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften içinde), VIII, Wien 1852, s. 389-428; İbn Ebû Zer', el-Enîsü'l-muṭrib, Rabat 1973, s. 45; I. Krachkovsky, Târîḫu'l-edebi'l-coğrâfiyyi'l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963, I, 301, 324; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Târîḫu'l-Maġrib fi'l-ʿaṣri'l-İslâmî, İskenderiye 1982, s. 27-28; Ch. Pellat, "Istibṣār", EI² (İng.), IV, 254.

Rıza Kurtuluş

İSTİDÂNE

(الاستدانة)

Bir kimsenin kendisi için borçlanması anlamıyla genel hükümlere, başkası adına borçlanması anlamıyla özel hükümlere tâbi hukukî işlem.

Sözlükte hem “alacak” hem “borç” anlamındaki deyn kelimesinin türevi olan istidâne de çift anlamlı olup “ödünç (borç) istemek” ve “alacağını talep etmek” mânasındadır. Ancak kelime örfte ve hadislerde daha çok “ödünç isteme” anlamında kullanılmıştır (Müsned, VI, 232, 335; Nesâî, “Büyûʿ”, 99). Fıkıh literatüründe de istidâne bir kimsenin gerek kendisi gerekse başkası adına borçlanması işlemini ifade eder ve borçlanma ehliyeti, unsurları, borçlanmayı doğuran sebepler ve doğurduğu sonuçlar bakımından ehliyet ve borcun genel esaslarına tâbidir (bk. BORÇ; DEYN; EHLİYET). Ancak istidâne vasînin vesâyeti altındaki kimseler, mütevellinin vakıf, kadının kocası adına borçlanmasında olduğu gibi, bir kimsenin hukukî bir infak ve harcama ilişkisi çerçevesinde başkası adına borçlanması gibi özel durumlarda genel teoriye nisbetle bazı ayrıntılı hükümlere konu olur. Bu durumlarda istidânenin terim anlamı denemezse de özel bir içerik kazandığı söylenebilir.

Vasînin ihtiyaç halinde bulunan vesâyeti altındaki kimseler için borçlanabilmesi ancak hâkimin izniyle mümkündür ve bu tür borçlanmalar için sonradan vesâyet altında bulunan kişiye rücû edebilir. Vasînin izin almadan yaptığı borçlanmalar için böyle bir hakkı yoktur. Aynı şekilde bir vakıf için tamir vb. sebeplerle borçlanma zarureti ortaya çıktığında veya vakıf adına veresiye mal satın almak gerektiğinde eğer vakfı kuran kimse buna izin vermişse mütevelli bu borçlanmayı yapabilir, değilse o da her iki şekilde borçlanabilmek için mahkemenin iznini almak zorundadır. Mâlikî ve Hanbelî hukukçularına göre böyle bir izne gerek yoktur.

İstidâneye en çok, kadının ihtiyaçlarının doğrudan kocası tarafından karşılanmaması halinde başvurulur. Bu da genellikle kocanın gāib ve mefkūd olması veya nafaka yükümlülüğünün devam ettiği iddet içinde

ortaya çıkar. Hanefîler'in dışındaki hukukçular, kocanın nafaka borcunun doğması için bir mahkeme kararına gerek olmadığı ve bu borcun ödeme bakımından kişinin zimmetinde bulunan diğer borçlarından farkı bulunmadığı görüşündedir. Hanefîler ise karşılıklı rızâ ile nafaka miktarının tesbit edilmediği durumlarda bunun ancak mahkeme kararıyla belirlenebileceğini söylerler. Böyle bir karar olmaksızın kocadan bir ayı aşan nafaka borcu talep edilemez. Mahkeme talep üzerine hem nafaka miktarını belirler hem de kadına kocası adına borçlanmaya izin verir (bk. NAFAKA).

Nafakayı mahkemenin karara bağlamasının ve istidâneye izin vermesinin iki önemli sonucu vardır. Birincisi, nafaka borcunun Hanefîler'e göre zimmette sabit kuvvetli bir borç durumuna geçmesi ve ancak ödeme veya ibrâ ile düşebilmesi, zaman aşımından etkilenmemesidir; ikincisi de kendisi adına izinle yapılan borçlanmanın sorumlusunun koca olması ve kadının veya alacaklıların bu borçtan dolayı doğrudan ona yönelik bir talep ve dava hakkına sahip bulunmalarıdır. İstidâne izni olmadan kadının nafakası için yaptığı borçlanmaların muhatabı koca değil kendisidir; kadının sadece ödediği miktar için kocaya rücû hakkı vardır. Öte yandan Hanefîler'e göre bu şekilde mahkeme kararına bağlanıp veya karşılıklı rızâ ile belirlenip borçlanma izni verilmemiş nafaka alacakları zayıf bir alacaktır; taraflardan birinin ölümü, kadının nâşize durumuna düşmesi (bk. NÜŞÛZ) ve bir görüşe göre boşama ile düşer. Diğer mezhepler ise evlilik nafakasının koca açısından kuvvetli bir borç doğurduğunu, her durumda ödeme yükümlülüğü için mahkeme kararına ve borçlanma iznine ihtiyaç bulunmadığını söylerler.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "dyn" md.; Müsned, VI, 232, 335; Nesâî, "Büyûʿ", 99; Ömer Hilmi - İsmet Sungurbey, Eski Vakıfların Temel Kitabı, İstanbul 1978, s. 153-154; M. Ebû Zehre, el-Aḥvâlü'ş-şaḫṣiyye, Kahire 1377/1957, s. 250-256; M. Yûsuf Mûsa, Aḥkâmü'l-aḥvâli'ş-şaḫṣiyye, Kahire 1378/1958, s. 230-232; M. Mustafa Şelebî, Aḥkâmü'l-üsre fi'l-İslâm, Beyrut 1397/1977, s. 445-451; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî ve

edilletüh, Dımaşk 1405/1985, VII, 778-782, 815-816; Ahmet Akgündüz, İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi, Ankara 1988, s. 301-303; M. Akif Aydın, İslâm-Osmanlı Aile Hukuku, İstanbul 1985, s. 34, 117-118, 146-147; “İstidâne”, Mv.Fİ, VI, 172-199; “İstidâne”, Mv.F, III, 262-269.

M. Akif Aydın

İSTİDLÂL

(الاستدلال)

Bir veya birden çok önermeden başka bir önerme çıkarma, akıl yürütme anlamında mantık terimi.

Sözlükte “yol gösterme, rehberlik etme” anlamındaki delâlet kökünden türeyen ve “birinin rehberliğini isteme, delil arama” gibi mânalara gelen istidlâl kelimesi mantık terimi olarak “bir iddiayı ispat etmek amacıyla delil ortaya koyma” anlamında kullanılır. Günümüz Türkçe’sinde çıkarım ile karşılanan istidlâlin Fransızca karşılığının “raisonnement” olduğunu söyleyen İsmail Fenni Ertuğrul, “inférence” teriminin daha genel bir anlama geldiğini ve istidlâl (raisonnement), istintâc (déduction), istikrâ (induction) yöntemlerinin üçünü de kapsadığını belirttikten sonra istikrâ yoluyla olan istidlâle “inférence” denmesinin daha uygun olacağını ve çoğunlukla bu mânada kullanıldığını söylemektedir (Lugatçe-i Felsefe, s. 355-356, 583).

İstidlâl, zihnin daha önce bilinen bir veya birden çok önermeden (kazıyye) bilinmeyen bir önermeyi sonuçlandırma, açığa çıkarma işlemidir. Diğer bir ifadeyle istidlâl, daha önce doğruluğu bilinen yahut doğru olduğu sanılan bir hüküm veya hükümlerden hareketle bilinmeyen bir hükme ulaşmaktır. Bu ise bilinmeyene ulaşabilmek için bilinen hükümleri belli bir şekilde düzenlemeyi gerektirir. Şu halde istidlâl, bir veya birkaç önermenin diğer bir önermeyi doğrudan yahut dolaylı olarak içerdiğini ispat etme işlemidir. Meselâ, “Dünya değişkendir / Her değişken yaratılmıştır” önermelerinin doğruluğu önceden bilinirse bunlardan, “Dünya yaratılmıştır” önermesine ulaşılır.

Bazı mantıkçılara göre istidlâl, zihnin tikelden tümele veya tümelden tikele ya da iki tikelin birinden diğerine intikalidir. Eğer intikal tikelden tümele yahut sebepliden sebebe olursa buna “istidlâl-i innî”, aksi olursa “istidlâl-i limmî” denir (et-Taʿrîfât, “el-İstidlâl” md.). Meselâ bir yerden duman çıktığını görerek orada ateş bulunduğunu istidlâl etmek istidlâl-i innî, gece ateşi görüp de ondan duman çıktığını istidlâl etmek istidlâl-i limmî

türündendir. Bir istidlâlde en az iki önerme vardır. Bunlardan daha önce bilinen önerme veya önermelere öncül (mukaddem, mebde), öncüller vasıtasıyla ulaşılan önermeye de sonuç (netice, dâvâ, matlûb) adı verilir.

İstidlâl bir zihin ameliyesi olduğundan çeşitli istidlâl tiplerinin araştırılması psikoloji ve mantığın ortak alanıdır. Ancak mantık, hakikat olanı ortaya koymak için kendi geçerliliği açısından farklı istidlâl tiplerini inceler; değerlerine göre sıralama yapar; sonuç veren ve vermeyen istidlâl şekillerini birbirinden ayırır. Psikoloji ise istidlâli verdiği bilginin geçerliliği veya geçersizliği yönünden araştırmayıp istidlâl yaparken zihnin nasıl bir ameliye yürüttüğünü anlamaya çalışır.

Mantık kitaplarında istidlâlle ilgili çeşitli tasnifler yapılmıştır. Bir tasnife göre istidlâl önce vasıtasız ve vasıtalı olarak iki kısma ayrılır. İslâm mantıkçılarının "ahkâmü'l-kazâyâ" (önermeler arası ilişkiler), Batı mantıkçılarının genellikle "istidlâl" (akıl yürütmeraissonnement) bölümü içinde inceledikleri vasıtasız istidlâller bir öncüllüdür. Bu tek bir önermeden düz döndürme (aks-i müstevî-conversion simple), ters döndürme (aks-i nakız-contraposition) ve karşı olma (tekabül-opposition) ile yapılan istidlâldir. Vasıtalı istidlâle (dolaylı akıl yürütme-inférence médiate) gelince bunda sonuç önermesine ulaşabilmek için aralarında ortak bir terimin bulunduğu birden çok önermeye ihtiyaç vardır. Klasik mantıkçılar bu anlamda istidlâli kıyas (tasım-syllo-gisme), istikrâ (tümevarım-induction) ve temsil (benzeşim-analogie) şeklinde üç kısma ayırırlar. Bu istidlâlde zihin ya tümel (küllî) hakkında sabit olan bir hükümle tikel (cüz'î) üzerine hükmeder (kıyas), ya tikeller hakkında sabit bir hükümle tümel üzerine hükmeder (istikrâ), ya da aralarındaki benzerliğe dayanarak bir tikel hakkında sabit olan bir hükümle başka bir tikel üzerine hükmeder (temsil). Ancak temsilin tek başına bir akıl yürütme yolu olup olmadığı tartışmalıdır. Bazı mantıkçılara göre vasıtalı istidlâli istintac (déduction), istikrâ ve temsil kısımlarına ayırmak daha doğru olur. Çünkü istintac kıyastan daha geneldir. Her kıyas istintacdır, fakat her istintac kıyas değildir (bk. İSTİNTAC).

Çoğunlukla istidlâl ile hüccet eş anlamlı terimler gibi kullanılmakla birlikte bu ikisi tamamıyla aynı şey değildir. Zira masdar kalıbında türetilmiş bir kelime olan istidlâl bir dizi zihnî faaliyeti ifade eder; o da bilinmeyen bir hükmü (önerme) ortaya çıkarmak amacıyla bilinen hükümlerin

düzenlenmesi ve birbirine bağlanmasıdır. Bu sebeple mantıkçılar istidlâli “maksadı ispat etmek için delil ortaya koyma” olarak tanımlamışlardır. Bu tanım, istidlâlin zihne ait bir dizi işlem (faaliyet) olduğu anlamını teyit eder. Hüccet ise masdar değil isim olup kelime kalıbına girmiş tam, apaçık bir hükümdür. İstidlâl zihnî bir faaliyet dizisini izlemesinden dolayı olgunlaşır, açıklık kazanır ve dille ifade edilir. İstidlâlin aldığı bu son şekil üzerine de hüccet ortaya çıkar.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “el-İstidlâl” md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 498; İsmail Fennî, Lugatçe-i Felsefe, İstanbul 1341, s. 355-356, 583; Bedia Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, Ankara 1975, s. 40-41; Teo Grünberg - Adnan Onart, Mantık Terimleri Sözlüğü, Ankara 1976, s. 38; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü’l-felsefî, Beyrut 1982, I, 67-69; Ali Sedad, Mîzânü’l-ukūl fi’l-mantık ve’l-usûl, İstanbul 1303, s. 69 vd.; Muhammed Hâlis, Mîzânü’l-ezhân, İstanbul 1324, s. 75; İsmail Hakkı, Felsefe Dersleri, İstanbul 1330, s. 152-153; Necati Öner, Klasik Mantık, Ankara 1986, s. 177; Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, Ḍavâbiṭü’l-maʿrife, Dımaşk 1408/1988, s. 149-155; “İstidlâl”, Mv.Fİ, VI, 199-201; “İstidlâl”, DMT, II, 155.

Abdülkuddüs Bingöl

FIKIH.

Allah’ın insanlar için özlü bir rehber olarak gönderdiği Kur’an’ın dinin de ana kaynağı olması, bu ilâhî kelâmı insanlara ulaştırıp açıklayan, dinin anlaşılmasında ve yaşanmasında insanlara bilfiil örneklik eden Hz. Peygamber’in sünnetinin dinde ikinci kaynak sayılması, hem bu iki kaynağın ilke olarak kıyamete kadar din konusunda yeterli olacağı, hem de insanlara onları anlama ve onlardan hüküm çıkarma yönüyle önemli görevlerin düştüğü anlamlarını birlikte içerir. Birinci anlam nasların potansiyel yeterliliği, ikincisi ise anlama ve akıl yürütme faaliyetinin naslar açısından da zorunlu oluşudur. Bu sebeple dinî literatürde deliller naklî ve

aklî şeklinde iki gruba ayrılmış, ikisinin birbirini tamamlamakta olduğuna ve aradaki uyuma sürekli vurgu yapılmıştır. Bu anlayışın tabii sonucu olarak Kur'an ve hadis metinlerini anlama ve yorumlama faaliyeti diğer birçok dinî ilim dalı gibi fıkıhta da merkezî bir önem taşımış, sınırlı metinlerden hayatın bütün alanlarına ışık tutacak genel ve özel hükümlerin çıkarılması müctehidlerin temel uğraşı alanı olmuş, fıkıh usulü ilmi de bu çabanın ürünü olarak doğmuştur. Bu süreçte istidlâl kelimesi bir yönüyle fakihlerin düşünce ve çözüm üretme metotlarını, diğer yönden de mevcut çözümlerin dinin ana kaynaklarıyla irtibatlandırılması ve temellendirilmesi faaliyetini tanıtan anahtar kavramlardan biri olmuş, fıkıh literatüründe sözlük anlamına yakın biçimde "şer'î delilden hareketle bir hükme ulaşmak, varılan bir sonucu delillendirmek, delile bağımlı akıl yürütme" gibi

anlamlarda yaygın biçimde kullanılmıştır. Hatta delil, ictihad, kıyas, re'y, istinbat gibi terimlerle de yakın bir anlam bağına sahip bulunduğu için istidlâl kavramının zaman zaman bunlarla eş anlamlı olarak kullanıldığı da görülür. Öte yandan istidlâl kavramına fıkıh terimlerinin oluşum sürecine, dil ve mantık kurallarıyla fıkıh usulünün etkileşimine bağlı olarak dönemlere ve ilim muhitlerine göre birbirinden hayli farklı anlamlar yüklendiği, kavram etrafında çeşitli usul ve terim tartışmalarının cereyan ettiği gözlemlenmektedir. İstidlâlin fıkıh usulünün özel bir terimi olarak ele alınmasının zorluğu da bu durumdan kaynaklanmaktadır.

Esasen dinin ana metinlerine bağımlı olmakla birlikte ferdî ve serbest nitelikte bir akıl yürütme oluşuyla da dikkat çeken re'y ictihadının Hz. Peygamber'in ardından ilk üç nesil boyunca olabildiğince yaygınlaştığı, Irak ve Hicaz fıkıh ekollerinin istihsan ve istislâh anlayışıyla zenginleştiği, ancak bu gelişmenin aynı zamanda naslardan sapma kaygılarına da güç vermesi sebebiyle İmam Şâfiî tarafından sistematik hale getirilmeye ve böylece sınırlandırılmaya çalışıldığı bilinmektedir. İmam Şâfiî'nin, bütün ictihad faaliyetini hukukî meselenin çözümünde sistematik akıl yürütme şeklinde nitelendirilebilecek olan kıyastan ibaret görmesi, kıyasın da naslarda yer alan hükümlere benzerlik kurularak yapılabileceğini, müslümanın karşılaşacağı her problemin çözüm yoluna delâlet eden bir delilin Allah'ın kitabında bulunduğunu, ona ilişkin bilgiye de ancak nas ve istidlâl ile ulaşılabileceğini belirtmesi, istidlâl dışında dinde söz söylemenin Resûlullah'tan başka kimse için câiz olmadığını ifade etmesi, çoğu yerde de

istidlâl, ictihad, kıyas ve istinbatı eş anlamlı olarak kullanması birlikte göz önüne alınırsa onun istidlâle "nastan sistematik akıl yürütme ile çıkarımda bulunma" anlamı yüklediği ve onu âdeta kıyasla eşitlediği söylenebilir.

İmam Şâfiî'nin nas-istidlâl ayırımı sonraki dönem usulcüleri tarafından ana hatlarıyla korunmuş olsa bile, istidlâlin kavramsal çerçevesinin klasik dönem mütekellimîn usulcülerince de hayli genişletildiği ve diğer ekol ve disiplinlerle etkileşim sonucu kavramın gerek nassa dayalı hüküm istinbatını, gerekse özel bir nassın bulunmaması halinde yapılan genel prensip ictihadını ve akıl yürütme faaliyetini kuşatan bir içerik kazandığı görülür. Sahih ve fâsid istidlâl ayırımı ve istidlâl karşıtı görüşler de esasen bu genişlemenin muhtemel sakıncalarını önleme amacını taşır. Bir yönüyle Şâfiî'nin takipçisi sayılan İbn Hazm'ın kıyas, istihsan, re'y ve istinbata karşı çıkarken kitap, sünnet ve icmâdan sonra delil kavramına yer vermesi ve birçok istidlâl türünü icmâdan, özellikle de nastan alınan delil olarak kabul etmesi (bk. İBN HAZM), Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin istidlâli gerek şer'î gerekse aklî delillerden hüküm çıkarma metodu olarak görmesi, Cüveynî'nin beyan (kitap ve sünnet), icmâ ve kıyastan sonra dördüncü bölüm olarak istidlâle yer verip burada da istislâhı anlatması (el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh, II, 1113-1141), Gazzâlî'nin dördüncü asıl olarak mecazen ve nefy-i aslî (istishâb) yönüyle akıldan söz etmesi (el-Müstaṣfâ, I, 100, 315-316), İbnü'l-Hâcib'in istidlâli istishâbı da içeren üst bir kavram olarak görmesine karşılık Hanbelî usulcüsü Necmeddin et-Tûfî'nin dördüncü delil olarak istinbatı zikredip onun istidlâlden daha kapsamlı olduğunu belirtmesi (Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża, III, 357), usulcülerin aynı konuya farklı yaklaşımları kadar istidlâle birbirinden hayli farklı içerikler yüklediklerini de göstermektedir. Bununla birlikte istidlâlin usulcüler tarafından biri geniş, diğeri dar olmak üzere iki anlamda kullanıldığı söylenebilir.

Hanefî usulcülerinden Cessâs istidlâli, "medlûle ilişkin bilgiye ulaşmak amacıyla delâleti araştırmak ve üzerinde düşünmek" şeklinde tanımlayıp terime geniş bir içerik yükledikten sonra onu, medlûle ilişkin bilgiye götüren istidlâl ve araştırılan konu hakkında galip zanna götüren istidlâl şeklinde ikiye ayırır. Aklî konulara ilişkin delâletler üzerinde düşünmek birincisini, ictihad ise ikinci tür istidlâli teşkil eder. Bâkıllânî, Ebü'l-Velîd el-Bâcî, Ebû İshak eş-Şîrâzî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, İbnü'l-Hâcib, Necmeddin et-Tûfî gibi usulcüler de istidlâle "şer'î bir hükmün delilinin

aranması; nas, icmâ, kıyas veya bunların dışında bir delilden yola çıkarak bir hükme ulaşılması" şeklinde benzeri bir tanım verirler. Kelimenin dil ve mantıktaki anlamının fıkıh usulü alanına taşırılması niteliğindeki yaklaşımda istidlâl hem nassın doğrudan ve dolaylı anlamına ulaşmayı, hem de nassın kapsamı dışında kalan hususlarda arada illet bağı varsa kıyasla, yoksa maslahat ve genel prensip ictihadıyla sonuca varmayı kuşatacak bir genişliğe sahip görünmektedir. Aklî delilleri kullanmayı da içeren bu tanıtımda fıkıh usulünün özellikle de mütekellimîn ekolünün dil ve mantık, hatta kelâm ilimleriyle olan yakın ilgisinin de payı vardır.

İstidlâlin usulcüler tarafından yukarıdaki geniş anlamından ayrı olarak "hususi bir delil nevi" ya da "nas, icmâ ve kıyas dışı delil" şeklinde nisbeten dar bir anlamda da kullanıldığı görülür. İbnü'l-Hâcib, Necmeddin et-Tûfî gibi usulcülerce istidlâlin âdeta ikinci ve terimleşen anlamı olarak verilen bu tanım Seyfeddin el-Âmidî, Ebû Muhammed İbnü'l-Cevzî, İbnü's-Sübkî gibi usulcülerde iyice belirgin olup onlardan sonra birçok usulcü tarafından da ifade edilmiştir. Bunlardan bazılarının istidlâli "nas, icmâ ve illet kıyası dışındaki delil" anlamında kullandıkları düşünülürse bu bağlamda istidlâl, nasların zâhirinden hüküm çıkarma ile (lafzî istidlâl) lafzın mâna ve mâkulünden illet bağı kurarak hüküm çıkarma dışında kalan yolların genel adı olmaktadır. Buna göre istidlâl nassın doğrudan ve dolaylı anlatımı dışında kalan alanı doldurmaya yöneldiği için hem istishâbı hem de hukuk ekolleri arasındaki terminoloji ihtilâfları bir tarafa istihsan ve istislâh da dahil hikmet ekseninde geliştirilen genel prensip ictihadını kuşatmaktadır. Bu usulcüler arasında istidlâlin şer'î dört delil haricinde yeni bir delil sayılmasına veya delil olarak adlandırılıp onlar ölçüsünde bir işlevle donatılmasına karşı çıkanlar bulunmakla birlikte (İbnü'l-Hâcib, II, 281; Ali b. Abdülazîz el-Umeyrînî, s. 34-35) mütekellimîn metoduna bağlı birçok usulcü kitap, sünnet, icmâ ve kıyastan sonra beşinci delil olarak istidlâli zikreder. Bu bağlamda istishâb ile dil ve mantık kurallarından doğan gereklilik (telâzüm) istidlâl delilinin vazgeçilmez bir türü olarak yer alırken istihsan, mesâlih-i mürsele (istislâh), sahâbî kavli, şer'u men kablenâ gibi delil ve yöntemlerin sahih istidlâl sayılıp sayılmayacağı tartışmalıdır (Seyfeddin el-Âmidî, IV, 361-362, 367, 376, 385-394; İbnü'l-Hâcib, II, 281). Meselâ Hanefîler istihsanı, Mâlikîler mesâlih-i mürseleyi istidlâl delili olarak görmekte, hatta bazı usulcüler örf, siyak, istikrâ, iktirân, hükmü nefyeden delilin bulunması, maniin varlığı ya da yokluğu, aslî ibâha,

iki şeyden az olanı almak gibi fıkıh, usul, mantık, dil bilimi vb. disiplinlerin metot ve kurallarını da istidlâlin çeşitleri arasında saymaktadır (Adudüddin el-Îcî, II, 281; Şevkânî, s. 237-249).

Fıkıh ve fıkıh usulünün yanı sıra dil, mantık, kelâm ve felsefe disiplinleriyle de yakın ilgisi bulunan, âdeta bu ilimlerin verilerinin belli amaçlarla bir sentezini teşkil eden cedel, münazara ve hilâf literatüründe de istidlâl kavramı merkezî bir

önem taşımış, özellikle cedel literatüründe kavram etrafında geniş tartışmalar cereyan etmiştir. Meselâ Cüveynî, Ebû İshak eş-Şîrâzî, İbn Akīl gibi müelliflerin cedelle ilgili eserlerinin büyük bir kısmını istidlâle dair tartışmaların oluşturduğu söylenebilir. Yine bunlardan Ebû Muhammed İbnü'l-Cevzî cedel ve münazara ilminde istidlâlin on beş çeşidinden söz eder, Necmeddin et-Tûfî de istidlâli aklî, hissî, şer'î ve mürekkeb olmak üzere dört kısma ayırarak cüz'î nevileri dediği, İbnü'l-Cevzî tarafından sayılan on beş istidlâl türü hakkında bilgi verir (el-Îżâḥ li-ḳavânîni'l-ıṣṭılâḥ, s. 172-200, 347; ʿAlemü'l-ceẕel, s. 38-50, 82-89). Bunlar âdeta fıkıh usulüyle dil ve mantıkta bir delil ve önermeden hüküm çıkarma yollarının sayımı niteliğindedir.

İstidlâlin dar anlamıyla tanımında "kıyas dışı delil olma" kaydı ön plana çıktığından istidlâlin kıyastan farkı da usulcüleri hayli meşgul etmiş bir konudur. İstidlâlin taşıdığı delil gösterme, zihnin bir hükümden başka bir hükme intikali gibi anlamlar sebebiyle onunla kıyas arasında yakın ve karmaşık bir ilişkinin bulunduğu söylenebilir. Hatta illet benzerliğinden dolayı aslın hükmünü fer'e taşıyarak "yeni olay hakkında hükme ulaşmak" mânasına gelen kıyasın da bir tür istidlâl olup olmadığı tartışılmıştır. Bu bağlamda usulcülerin özellikle illeti beyan, evlâ, taksim ve genel prensip (asıl) yoluyla istidlâl, karşıt anlam ve telâzüm istidlâli gibi metotları ayrıntılı biçimde tartışmaya açtıkları görülür (Bâcî, s. 207-208, 213, 217-218; Ebû İshak eş-Şîrâzî, II, 815-820, 974; Seyfeddin el-Âmidî, IV, 362-367; İbnü'l-Hâcib, II, 281).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 498-499; Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s.19, 25; Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, IV, 9-10; Bâkıllânî, el-İnṣâf (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1407/1986, s. 25; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1385/1965, II, 879-881, 907-915; Bâcî, el-Minhâc (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1407/1987, s. 11, 207-208, 213, 217-218; Ebû İshak eş-Şîrâzî, Şerḥu'l-Lümaʿ (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1408/1988, I, 156; II, 815-823, 974; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Kâfiye fi'l-cedel (nşr. Fevkıyye Hüseyin Mahmûd), Kahire 1399/1979, s. 47; a.mlf., el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, II, 1113-1141; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, I, 100, 315-316; II, 306-309; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm (nşr. İbrâhim el-Acûz), Beyrut 1405/1985, IV, 361-367, 376, 385-394; Ebû Muhammed İbnü'l-Cevzî, el-Îżâḥ li-ḳavânîni'l-ıṣṭılâḥ fi'l-cedel ve'l-münâẓara (nşr. Mahmûd b. Muhammed ed-Dügaym), Kahire 1415/1995, s. 124, 170-200, 347; İbnü'l-Hâcib, Muḫtaṣarü'l-Müntehâ, Bulak 1317, II, 280-284; Adudüddin el-Îcî, Şerḥu Muḫtaṣari'l-Müntehâ (a.e. içinde), II, 280-284; Tûfî, ʿAlemü'l-ceẕel fî ʿilmi'l-cedel (nşr. W. Heinrichs), Wiesbaden 1987, s. 38-91; a.mlf., Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża, Beyrut 1409/1989, III, 357; Şevkânî, İrşâdü'l-fuḥûl, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 236-249; Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, Ḍavâbiṭü'l-maʿrife, Dımaşk 1408/1988, s. 149 vd.; Ali b. Abdülazîz el-Umeyrînî, el-İstidlâl ʿinde'l-uṣûliyyîn, Riyad 1411/1990, s. 11-64.

Ferhat Koca

KELÂM.

Kelâm terimi olarak istidlâl, "bir hüküm veya kavramın doğruluk yahut yanlışlığını kanıtlamak için zihnin yaptığı akıl yürütme eylemi" diye tarif edilebilir. Kur'ân-ı Kerîm'de istidlâl kelimesi geçmemekle birlikte bunun mâzi kalıbındaki kökünü oluşturan "delle" akıl yürütme eyleminin söz konusu edildiği bir yerde kullanılmıştır (Sebe' 34/14). İstidlâl ile aynı mânada veya yakın anlamdaki tezekkür, tedebbür, taakkul, tefekkür, i'tibar,

nazar gibi kelimeler sık sık kullanılmış, özellikle İslâm'ın getirdiği mesajlar konusunda düşünüp isabetli sonuçlara varılması istenmiştir. Kur'an'da ayrıca ilim, sultan, âyet, beyyine, burhan, hüccet gibi değişik adlarla yer verilen delile büyük önem atfedilerek inanç ve düşüncenin mutlaka delile dayandırılması doğruya ulaşmanın vazgeçilmez şartı olarak görülmüştür (Yavuz, s. 48-53, 118).

Kur'an'da yer alan istidlâl yöntemleri, bir düşüncenin kanıtlanması veya yanlışlığının ortaya konulması şeklinde olur. Bir fikrin kanıtlanmasına ilişkin istidlâl yöntemlerinin başında gözlem ve deney gelir. Nitekim Hz. İbrâhim putları kırdıktan sonra bu işi en büyüğünün yapmış olabileceğini söyleyerek kavminden ona sormalarını isteyince kavmi tecrübelerine dayanarak putların konuşamayacağını ifade etmiştir (el-Enbiyâ 21/58-67; Şehristânî, II, 51-52). Kur'an'da ispata ilişkin olarak kullanılan ikinci istidlâl yöntemi kıyastır. Basiti mürekkeple ve benzeri benzerle kıyas etmek şeklinde iki grupta toplanabilecek olan kıyas, ilâhî sıfatlara ve ölümden sonra dirilişe dair inançların kanıtlanmasında başvurulan istidlâl çeşitlerindendir. Buna göre yaratıklarda yetkin nitelikler varsa yaratıcıda yetkinliğin en üst seviyede bulunmasına, insanlar ilk defa ve yoktan yaratılmışsa onların ikinci defa da yaratılabileceğine selim aklın hükmedeceği tabiidir (İbn Teymiyye, Muvâfaḳātü ṣaḥîḥi'l-menḳūl, I, 14-15, 44-45; İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 130). Kur'an'da doğru kıyasların yanında yanlış kıyasa da işaret edilerek her kıyasın doğru olmayabileceğine dikkat çekilmiştir. Kur'an'a göre, aralarında illet benzerliği bulunmayan iki konu hakkında aynı hükmü vermek suretiyle yürütülen istidlâller yanlış kıyaslardır. Ya'kūb peygamberin ayrı eşinden olan çocuklarının Bünyâmin'i kastederek, "Çalmışsa daha önce kardeşi Yûsuf da çalmıştı" tarzında yaptıkları kıyas buna örnek teşkil eder (Yûsuf 12/77). Zira kardeş olmak aynı işi yapmayı gerektirmez, dolayısıyla burada bir illet benzerliği yoktur (İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 148). İspata ilişkin olarak Kur'an'da yer alan üçüncü bir istidlâl yöntemi de iki zıt düşünceyi karşılaştırmaktır. İki zıt görüşün aynı hükmü alamayacağını belirtmekten ibaret olan bu yönteme tevhidin ispatı ve cennete inanmanın gerekliliği üzerinde durulurken yer verilmiştir. Buna göre tek ilâha inanmanın birkaç ilâha inanmaktan ve cennete gitmeyi tercih etmenin cehenneme gitmeye razı olmaktan daha doğru olduğuna karşılaştırma yöntemiyle istidlâl edilir (el-En'âm 6/81; el-Furkān 25/15; ayrıca bk. İbnü'l-Vezîr, s. 61). Kur'an'da bir düşünce veya

inancın iptal edilmesine ilişkin olarak da çeşitli istidlâl yöntemleri kullanılmıştır. Bunlar iddiaya dair delil isteme, iddianın kendisinin veya gereğinin gerçekle çeliştiğini belirtme, ihtimalleri tartışarak yanlışı gösterme, karşı düşünce sahibini şüpheye düşürme, bilginin izâfiyetini dikkate alma gibi noktalarda toplanmaktadır (Yavuz, s. 159-181).

Hadislerde istidlâl kelimesi geçmemekle birlikte Hz. Peygamber'in hukuk ve ahlâk alanına giren insanlar arası münasebetlerde karşılaştırma ve benzetme türünden aklî muhâkemelere yer verdiği bilinmektedir. Onun benzer düşüncelerin aynı hükmü alması gerektiğine işaret eden bir istidlâle başvurarak ebeveyni beyaz ırka mensup olan bir çocuğun farklı renkte bulunabileceğini anlatırken bazı hayvan yavrularının farklı renkte olmasını hatırlatması (Buhârî, "Ṭalâḳ", 26, "Ḥudûd", 41; Ebû Dâvûd, "Ṭalâḳ", 28) konuya ilişkin örnekler arasında zikredilir (Eş'arî, s. 92). Buhârî, İbn Abbas'ın hadislerle istidlâlde bulunduğunu belirtirken bunu aynı kelimeyle ifade etmiştir (Buhârî, "İʿtiṣâm", 24).

Kelâm tarihinde kullanılan istidlâl yöntemlerini şöylece özetlemek mümkündür: A) Mütekaddimîn Devri. İstidlâl kavramının kelâm ilminde ilk defa Bâkıllânî tarafından kullanıldığı ileri sürülmüşse de

(Ali b. Abdülazîz el-Umeyrînî, s. 21) bu iddia doğru değildir. Zira Bâkıllânî'den daha önce Câhiz'in el-ʿOs̱mâniyye'sinde, Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât'ın el-İntiṣâr'ında ve Kādî Abdülcebbâr'ın önceki Mu'tezile âlimlerine yaptığı atıflarda muhtelif istidlâl yöntemlerini görmek mümkün olduğu gibi Eş'arî'nin bu terimin tanımı ve çeşitleri hakkında bilgi verdiği de bilinmektedir. İbn Fûrek'in naklettiğine göre Eş'arî istidlâle iki ayrı mâna yüklemiştir. "Akıl yürüterek hüküm vermek" anlamına gelen istidlâl bir kişinin tek başına yapacağı nazar ve tefekkürdür. "Delil istemek" mânasındaki istidlâl eyleminde ise iki kişi bulunur, biri yapılan akıl yürütmeyle ilgili delil talep eder, diğeri de verdiği hükmün delilini ortaya koyar. Eş'arî istidlâlin eş anlamlısı olarak "istişhâd" kelimesini de kullanır. Ona göre istişhâd şahidin gāibe şehâdette bulunmasını istemektir. Ancak buradaki şahitle gāib asıl ve fer' gibi olup şahit bilinen, gāib ise bilinmeyen demektir (İbn Fûrek, s. 286). Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, daha çok Kur'an'daki istidlâllerin esas alınmasının gerektiğini vurgulamıştır. Sünnî kelâmın ilk temsilcileri içinde naklin yanında aklî istidlâle en çok yer veren âlim Ebû

Mansûr el-Mâtürîdî'dir. Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân'ındaki çeşitli yorumlarından başka özellikle Kitâbü't-Tevḥîd'de daha sonra kelâm eserlerinde tekrar edilecek olan birçok istidlâle başvurmuştur. Eserine taklidin reddi ve dinin delile dayanarak bilinmesinin gereğiyle başlayan müellif (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 3-6), duyulur âlemin duyular ötesi için delil oluşturması konusuna özel bir önem atfetmiş (a.g.e., s. 27-29), daha çok "nazar" diye adlandırdığı istidlâle müstakil bir başlık ayırmıştır (a.g.e., s. 135-137). İslâmî fırkalardan Mu'tezile ve Havâric'e, diğer felsefe ve inanç mensuplarından Dehriyye-Sümeniyye (a.g.e., s. 152-153), Sûfestâiyye (a.g.e., s. 153-156), Mennâniyye, Deysâniyye ve Merkūniyye'ye (a.g.e., s. 157-172) eleştiriler yöneltirken muhtelif istidlâller yapmıştır. Ebû Bekir el-Bâkıllânî de istidlâl yöntemleri ve çeşitleri üzerinde durarak bunları geliştirmeye çalışmıştır. Ona göre istidlâl, doğruluğu veya yanlışlığı kanıtlanmak istenen hüküm üzerinde düşünüp delil getirmekten ibarettir (et-Temhîd, s. 34). Mütekaddimîn devri kelâmcıları istidlâl yöntemlerini kullanırken klasik mantıktan bağımsız hareket etmiş, hatta Bâkıllânî'nin "delilin yanlışlığının kanıtlanmak istenen düşüncenin yanlışlığını gerektirmesi" anlamına gelen "in'ikâsü'l-edille" örneğinde olduğu gibi mantık kurallarına aykırı düşen bazı ilkeleri istidlâl kuralları çerçevesinde benimsemişlerdir. Kelâmcıların istidlâl yöntemleri geliştirirken klasik mantığı dikkate almamalarının temelinde Aristo tarafından geliştirilen bu mantığın onun metafizik görüşleriyle irtibatlı oluşunun bulunduğu kabul edilir. Kelâmcılara göre istidlâl sadece duyularla algılanamayan ve zaruri olarak da bilinemeyen inanç ve düşünceler hakkında başvurulacak zihnî bir eylemden ibarettir. Mütekaddimîn devrinde benimsenen ve V. (XI.) yüzyılın sonlarına kadar kullanılan istidlâl yöntemleri şu şekilde sıralanabilir: 1. Kıyâsü'l-gāib ale'ş-şâhid. "Bilinmeyen veya duyuların ötesinde bulunan bir şeyin bilinen yahut duyularla algılanan bir şeyle kıyas edilmesi" demek olup en çok kullanılan istidlâl tarzıdır. "Aynı anlamı ve illeti taşıyan iki şeyin aynı hükmü, ayrı anlam ve illeti bulunan iki şeyin de farklı hüküm alması" şeklinde de tanımlanan bu kıyas değişik ekollere mensup kelâmcılarca değişik şekillerde açıklanmıştır. Ebû Hâşim el-Cübbâî burada şahidin bilinen, gāibin bilinmeyen mânasına alınması gerektiğini ileri sürerken Kādî Abdülcebbâr ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî gibi kelâmcılar şahide "duyularla algılanan", gāibe ise "duyuların ötesinde bulunan şey" anlamı vermişlerdir. Zira bilinenden hareket ederek bilinmeyene ulaşmak her delilin sağladığı bir sonuçtur. Halbuki gāibin şahide kıyas edilmesi özel bir

delil getirme tarzıdır (İbn Metteveyh, I, 165). Başta Mu‘tezile olmak üzere Eş‘ariyye ve Mâtürîdiyye âlimleri ulûhiyyet konularını, bilhassa sıfat teorilerini gāibin şahide kıyas edilmesi yoluyla kanıtlamaya çalışmışlardır (İbn Fûrek, s. 287-290; Kādî Abdülcebbâr, s. 157, 161; Nesefî, I, 217-218). Kelâmcılar bu istidlâl tarzını ulûhiyyet konularını kanıtlamakta kullanmakla birlikte Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet'e bağlı âlimler, muhaliflerince yapılan bu tür istidlâllere zaman zaman itirazlarda bulunarak Allah'la yaratıklar arasında benzerliğe yol açtığını söylemişlerdir. 2. Sebr ve Taksim. Hakkında iki veya daha fazla hükmün verilmesi muhtemel bulunan bir düşünceye ilişkin olarak ortaya konulan ihtimalleri yanlışlayıp doğru olan ihtimalin geçerliliğine hükmetmekten ibarettir (İbn Fûrek, s. 288; Nesefî, I, 355). 3. Mûcize ile İstidlâl. Kâinatı yaratan ve işleyişine dair kanunları koyan Allah olduğuna ve bu kanunları aşan bir fiili insanlar meydana getiremeyeceğine göre böyle bir fiili gerçekleştiren kişinin peygamberliğine hükmedilir (Bâkıllânî, s. 33; İbn Fûrek, s. 176-180). 4. Sona Başlangıçla İstidlâl. Bir şeyin ilk defa oluşunun ikinci defa oluşuna delil teşkil ettiğini kabul etmek suretiyle yapılan istidlâldir. Eş‘arî'nin bu şekilde ifade ettiği istidlâli Bâkıllânî, "bir şeyin sıhhati veya fesadıyla benzeri bir şeyin sıhhati veya fesadına istidlâl etmek" diye tanımlar. Aslı Kur'an'da belirtilen bu istidlâlle ölümden sonra dirilişin imkânı kanıtlanmak istenir (Bâkıllânî, s. 32; İbn Fûrek, s. 288). 5. Dil Mantığıyla İstidlâl. Her dilde somut ve soyut varlıklar çeşitli kelimelerle ifade edilir. Kelimelerin ve dolayısıyla kavramların belirttiği anlamlar belli olduğundan bunları kendi çerçevelerinden çıkaracak şekilde te'vil ederek dinî metinleri tahrif etmek isteyenlere karşı dil mantığı ile istidlâl edilir. Meselâ "oruç" (sıyam) kelimesi, imsak vaktinden güneşin batışına kadar geçen süre içinde yemekten-içmekten ve cinsel ilişkiden uzak kalmayı ifade eder. Bu anlam bir tarafa bırakılarak oruca "sır saklamak" mânası verildiği takdirde dil mantığına aykırı hareket edilmiş olur. Kelâmcılar, daha çok Bâtıniyye mensuplarınca ileri sürülen asılsız te'villeri bu istidlâl yöntemiyle eleştirmişlerdir (Bâkıllânî, s. 32-33). 6. Delilin Yanlışlığı ile Düşüncenin Yanlışlığına İstidlâl. Bir iddia için getirilen delillerin yanlışlığının sabit olması durumunda iddianın da yanlışlığına hükmedilmesi şeklidir. Kaynakların Bâkıllânî'ye nisbet ettiği bu istidlâl tarzı tutarlı olmadığı için Gazzâlî ve daha sonra gelen kelâmcılarca eleştirilip terkedilmiştir (İbn Haldûn, III, 1081; Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 139). 7. Nakille İstidlâl. Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan akıl yürütme şekillerini dikkate almak suretiyle aklın temel ilkeleri, aklî hükümler ve kavramlar

konusunda benimsenmesi gereken doğruları belirlemekte nakille istidlâl yapılabilir. Mütekaddimîn devri kelâmcılarının kullandığı istidlâl yöntemlerinin büyük ölçüde Kur'an'a dayandığı kabul edilir. Kur'an'ın yanı sıra sahih hadisler ve icmâ dinî konulardaki istidlâlin kaynağını teşkil eder (Bâkıllânî, s. 33).

B) Müteahhirîn Devri. V. (XI.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlatılan müteahhirîn devrinde istidlâl yöntemlerinde değişiklikler yapılmıştır. Önce İbn Hazm, daha sonra Gazzâlî tarafından klasik mantığın din ilimleri içinde gerekli bir disiplin kabul edilip İslâmî ilimler arasına dahil edilmesiyle birlikte bu ilimde geçerli görülen delil ve istidlâl yöntemleri kullanılmaya başlanmış, bu yöntem zamanımıza

kadar devam etmiştir. Miʿyârü'l-ʿilm ve Miḥakkü'n-naẓar adlı eserlerinde delil ve istidlâl konuları üzerinde duran Gazzâlî, el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād'ın girişinde kelâmî meselelerin çözülmesinde kullandığı istidlâl yöntemlerini zaruri bilgilerden oluşan kıyaslara dayandırmıştır. Sebr ve taksim, muarızın iddiasının muhale götürdüğünü kanıtlama gibi yöntemleri de kullanan Gazzâlî kıyas şekline büründürdüğü istidlâlleri altı noktada toplamıştır. 1. Hissiyyât. Dış ve iç duyularla elde edilen idraklere dayanarak kıyas yapmaktan ibarettir. Meselâ, "Her hâdisin bir sebebi vardır, âlemde hâdisler vardır, şu halde onların da bir sebebi (yaratıcısı) vardır" tarzında yapılan kıyasta, "Âlemde hâdisler vardır" önermesi dış duyu verilerine dayanır. Zira herkes, gözlenebilen canlı ve cansız varlıkların sonradan ortaya çıkan gelip geçici bünyeye sahip olduklarını müşahede eder. İç duyularla idrak edilen üzüntü ve sevinç gibi olayların hâdis olduğu da tecrübe yoluyla bilinir. 2. Bedîhiyyât. İnsanlarda doğuştan var olan apaçık aklî bilgilere dayanan kıyastan ibarettir. "Hâdislerden önce var olmayan her şey hâdistir, âlem hâdislerden önce var olmamıştır, öyle ise âlem de hâdistir" şeklinde düzenlenen kıyasın birinci önermesinde kendisinden "hâdislerden önce var olmayan" tarzında bahsedilen şey ya hâdislerle beraber var olacaktır veya onlardan sonra meydana gelecektir. Bunların dışında üçüncü bir ihtimalden söz etmek apaçık olan aklî bilgileri inkâr etmek demektir. Aynı şekilde âlemin hâdislerden önce var olmadığını anlatan ikinci önerme de bedîhîdir. 3. Mütevâtirât. Yalan söyleme hususunda ittifak etmelerini aklın imkânsız gördüğü bir topluluğun verdiği haberlere dayanarak yapılan kıyaslardan oluşur. 4. Kıyas ile İstidlâl. Bundan önce sözü edilen bilgi türlerinden birine

dayanarak düzenlenen kıyasın sonucu bir başka kıyasın önermesini teşkil etmek suretiyle yapılan istidlâldir. Meselâ âlemin hâdis olduğunu gözlem yoluyla ispat ettikten sonra ikinci bir kıyasla şöyle söylenebilir: “Her hâdisin bir sebebi vardır, âlem hâdistir, şu halde onun da bir sebebi vardır”. 5. Sem‘iyyât ile İstidlâl. Bilhassa dinî konulara ilişkin hükümlerin doğruluğunu kanıtlamak için âyet veya hadislere başvurmak suretiyle yapılan kıyaslardan oluşur. 6. Muarızca Doğruluğu Kabul Edilen Bilgilerle İstidlâl. Karşıt bir görüşü savunan muarızın, doğruluğunu benimsediği bilgilerin kullanılması halinde yapılan kıyasa itiraz etmesi mümkün olmaz. Hz. Peygamber’e vahiy gelmesinin imkânsız olduğunu iddia eden yahudilerle hıristiyanlara karşı Hz. Mûsâ ile Hz. Îsâ’ya da vahiy geldiğini söylemek suretiyle yapılan istidlâl gibi (Gazzâlî, s. 10-14). Gazzâlî’den sonra gelen müteahhirîn devri kelâmcıları yürüttükleri istidlâllerde delili kıyas formuna sokmuşlar ve klasik mantıkta mevcut dedüksiyon, endüksiyon ve analoji yöntemlerine yer vermişlerdir (et-Taʿrîfât, “İstidlâl” md.; Teftâzânî, Şerḥu’l-ʿAḳāʾid, s. 34).

C) Selefiyye Âlimlerince Kullanılan İstidlâl Yöntemleri. Selefiyye’nin müteahhir dönem âlimlerinin başında gelen İbn Teymiyye, Gazzâlî’den itibaren kelâmcılar tarafından benimsenen klasik mantığı çeşitli yönlerden eleştirmiş, buna dayanarak geliştirilen istidlâllerin İslâm akaidini kanıtlamak ve savunmakta yetersiz kaldığını ileri sürmüştür. Ona göre Aristo’nun tümel kavramlardan hareket ederek kurduğu klasik mantık onun fizik ve metafizik düşünceleriyle irtibatlı olup anlamdan çok şekle dayanan formel bir yapıya sahiptir. Halbuki düşüncenin doğruluğu şekle değil anlama bağlıdır. Bunun yanında, soyut tümel kavramları kullanan klasik mantık insan zihnini realiteden uzaklaştırdığı gibi zihnin tabii işleyişini de zorlaştırmaktadır (Yavuz, s. 36-39). İbn Teymiyye, klasik mantıktaki istidlâllerin yerine Kur’an’da yer alan istidlâllere başvurmayı gerekli görmüştür. Zira Kur’an’da dinin temel esaslarıyla ilgili konularda ihtiyaç duyulan bütün aklî istidlâller mevcuttur. Bunlar, hem klasik mantık bilmeyi gerektirmeyecek şekilde herkes tarafından kolayca anlaşılıp benimsenmekte, hem de akaid konularında hata yapmayı engelleyen yöntemleri öğretmektedir. Çünkü ulûhiyyet gibi duyularla idrak edilemeyecek bir alana ait istidlâllerde isabet etmek oldukça zordur. Allah benzeri bulunmayan bir varlık olduğundan O’nunla ilgili olarak yapılacak aklî kıyaslarda asıl ile fer‘in birbirine eşit olması veya benzerlik arzetmesi

imkânsızdır. Allah küllî bir varlık olmadığına göre O'nun hakkında birbirine benzeyen fertlerin dahil bulunduğu kıyaslar yapılamaz (Muvâfaḳātü ṣaḥîḥi'l-menḳūl, I, 44-45). İbn Teymiyye, Kur'ân-ı Kerîm'den çıkardığını söylediği istidlâl yöntemlerini iki noktada toplamıştır. 1. Âyetlerle İstidlâl. "Alâmet ve işaret" anlamına gelen âyet, esasen İbn Teymiyye tarafından bilinmeyen bir şeyin kesin biçimde bilinmesini gerektiren delil karşılığında kullanılmıştır. Bir cüz'îye başka bir cüz'î ile istidlâl olarak değerlendirilen bu yöntem aralarında illet benzerliği bulunan şeylerin aynı, bulunmayanların ise farklı hükümler alması gerektiğini ifade eden temsilî kıyasa benzemektedir. Ancak İbn Teymiyye, bir cüz'î ile başka bir cüz'îye istidlâlde bulunurken "gereklilik" (telâzüm) fikrini öne çıkarmakta ve bu yönüyle söz konusu istidlâlin temsilî kıyastan farklılık arzettiğini söylemektedir. Meselâ güneşin doğuşu gündüzün varlığının delilidir; güneşin doğduğunu bilmek gündüzün var olduğunu bilmeyi gerektirir. Bunun gibi Hz. Muhammed'in mûcizeleri peygamberliğinin delilidir; bu mûcizelerin var olduğunu bilmek onun peygamberliğinin sabit olduğunu bilmeyi gerektirir. Hz. Muhammed'in peygamberliğinin sabit olduğunu bilmek, onunla başkası arasında ortak olan küllî bir hükmü veya bilgiyi gerektirmez. Zira bu mûcizeler sadece ona aittir. Halbuki temsilî kıyastan küllî bir hüküm çıkarılmaktadır (er-Red ʿale'l-manṭıḳıyyîn, I, 112-117; Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 276-278). 2. Kıyâsü'l-evlâ ile İstidlâl. Kanıtlanması istenen hükmün delilde evleviyetle sabit olduğunu anlatan bir kıyas yoluyla istidlâlde bulunmaktan ibarettir. İbn Teymiyye ilâhî sıfatların ispat edilmesinde bu tür istidlâller yürütmüştür. Buna göre sıfatların ispatı şöyle olmalıdır: Mümkin varlıklar hakkında sabit olan her kemal Allah hakkında öncelikle sabittir; yine onların münezzeh olduğu her eksiklikten de Allah öncelikle münezzehtir. İbn Teymiyye tevhidin de şu istidlâl yöntemiyle kolayca kanıtlanacağını belirtir: Akıl kölenin efendisinin ortağı olamayacağına hükmettiğine göre hiçbir yaratığın yaratıcısına ortak olamayacağına öncelikle hükmeder (Muvâfaḳātü ṣaḥîḥi'l-menḳūl, I, 45-50; Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 279-280). Bundan dolayı ona göre Allah hakkında sabit olan her türlü nitelik sınırlanamayacak derecede yücelik ve üstünlük ifade ettiğinden, ilâhî isim ve sıfatların kanıtlanmasında lafız veya mâna ortaklığını esas alan kıyasları değil kıyâsü'l-evlâ yolunu tercih etmek gerekir. Selefiyye'nin müteahhir dönem âlimlerinden İbn Kayyim el-Cevziyye, İbnü'l-Vezîr, ayrıca Celâleddin es-Süyûtî istidlâl konusunda aynı görüşleri paylaşmışlardır (Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 283-290).

Mütekaddimîn devri kelâmcıları tarafından geliştirilen istidlâl yöntemleri çeşitli âlimlerce eleştirilmiştir. Bu yöntemlerin başında gāibin şahitle kıyas edilmesi gelir. Şahidin illetiyle gāibin illetini birleştirmek, aynı hakikatlere sahip olmadıkları,

yani biri hâdis, diğeri kadîm olduğu halde şahit ve gāibin aynı gerçekliğe sahip bulunduğunu söylemek, mahiyetleri farklı olan varlıklarda aynı illetlerin aynı hükmü gerektireceğini iddia etmek isabetli görülmemiş ve eksik istikrâya dayandığı için reddedilmiştir. Bu eleştirileri yapanlar arasında Seyfeddin el-Âmidî ve bazı Selefiyye âlimleri önemli yer tutar (Ġāyetü'l-merâm, s. 45-47, 151, 185-186).

Kelâm ilminde düzenlenen istidlâllerin amacı, İslâm'ın getirdiği inanç sistemiyle dünya görüşünün ve bunları açıklayan temel ilkelerin doğruluğunu kanıtlamak olduğuna göre kullanılacak istidlâl yöntemlerinin kolay anlaşılır ve ikna edici olması gerekir, bunun için de öncelikle Kur'an'da yer alan istidlâl yöntemlerine önem verilmelidir. Zira Kur'an, âlim olsun cahil olsun her insanın anlayabileceği açık bir üslûp kullanmış, süjeyi objeye yöneltip realiteyi esas almış, her insanda doğuştan var olan apaçık aklî bilgilere dayanan deliller getirmiş ve insanın hem aklî hem psikolojik muhtevasına hitap etmiştir. Bununla birlikte Kur'an'ın öğrettiği istidlâl yöntemlerini geliştirip zenginleştirmenin gereği de inkâr edilemez. Nitekim kelâm âlimleri, büyük oranda Kur'an'da yer alan istidlâllerden faydalanıp onları kurallaştırmaya çalışmışlardır. Hem mütekaddimîn hem müteahhirîn devri kelâmcılarının kıyasın yanı sıra sebr ve taksimi de başlıca istidlâl yöntemleri olarak benimsemeleri bunu göstermektedir. Kur'an'da örneklerine temas edilen ve kelâmcılar tarafından da kullanılan kıyas istidlâl yöntemleri içinde en yaygın olanıdır. Kıyasın şeklinden çok, önermelerinde yer alan bilgiler önemlidir. İbn Hazm'ın da belirttiği gibi bunların, doğrulukları apaçık olan ve duyu verilerine dayanan kesin bilgiler olması gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “dll” md.; et-Taʿrîfât, “İstidlâl”, md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 151-153; Müsned, V, 169; Buhârî, “İʿtiṣâm”, 24, “Ṭalâḳ”, 26, “Ḥudûd”, 41; Ebû Dâvûd, “Ṭalâḳ”, 28, “Edeb”, 101; Eşʿarî, Risâle fî istiḥsâni’l-ḫavż fî ʿilmi’l-kelâm (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1952-53, s. 92; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 3-6, 27-29, 135-137, 152-172; Bâkıllânî, et-Temhîd (İmâdüddin), s. 31-34; İbn Fûrek, Mücerredü’l-Maḳālât, s. 176-180, 286-290, 310; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 157, 161; İbn Metteveyh, el-Mecmûʿ fi’l-muḥîṭ bi’t-teklîf (nşr. J. J. Houben), Beyrut 1965, I, 165-167; İbn Hazm, el-Faṣl, I, 5-7; Gazzâlî, el-İḳtiṣâd fi’l-iʿtiḳād, Kahire, ts. (Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî), s. 10-14; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Selamé), I, 4, 5, 189, 206, 217-218, 226, 338, 355, 388, 424, 464; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), II, 51-54; Seyfeddin el-Âmidî, Ġāyetü’l-merâm (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf), Kahire 1391/1971, s. 45-47, 122, 151, 185-186, 306, 324; İbn Teymiyye, er-Red ʿale’l-manṭıḳıyyîn (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1993, I, 112-117; a.mlf., Muvâfaḳātü ṣaḥîḥi’l-menḳūl, Beyrut 1405/1985, I, 14-15, 44-50; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn, I, 130, 148-149; Teftâzânî, Şerḥu’l-ʿAḳāʾid, İstanbul 1302, s. 34; a.mlf., Şerḥu’l-Maḳāṣıd, İstanbul 1305, I, 52; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1081; İbnü’l-Vezîr, Îs̱ârü’l-ḥaḳ, Beyrut 1403/1983, s. 61; Îżâḥu’l-meknûn, II, 562; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, I, 58, 82, 225; a.mlf., Muhassalü’l-kelâm ve’l-hikme, İstanbul 1336, s. 3; Ahmed Emîn, Ḍuḥa’l-İslâm, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-Arabî), III, 69-70; Yusuf Şevki Yavuz, Kur’an-ı Kerim’de Tefekkür ve Tartışma Metodu, İstanbul 1983, s. 36-39, 48-53, 118, 149-181; Ali Sâmî en-Neşşâr, Menâhicü’l-baḥs̱ ʿinde müfekkiri’l-İslâm, Beyrut 1404/1984, s. 88-113, 132-140, 228-246, 274-290, 338-339; Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, Ḍavâbiṭü’l-maʿrife, Dımaşk 1408/1988, s. 149; Ali b. Abdülazîz el-Umeyrînî, el-İstidlâl ʿinde’l-uṣûliyyîn, Riyad 1411/1990, s. 11-13, 21.

Yusuf Şevki Yavuz

İSTİDRÂC

(الاستدراج)

İnkârcıların tedrîcî olarak felâkete yaklaştırılırken geçici bazı başarılar kazanması anlamına gelen hârikulâde olaylardan biri

(bk. HÂRİKULÂDE).

İSTİDRÂC

(الاستدراج)

İkna sanatı.

Sözlükte “merdiven, yol” anlamındaki derec ve “merdiven basamağı” demek olan derece ile aralarında etimolojik ilgi bulunan derc (dürûc / derecân) kelimesi “merdiven basamaklarını çıkar gibi yavaş yavaş yürümek, merdiven çıkmak” gibi mânalara gelir. Bu kökten türeyen istidrâc ise “bir kimseyi bir şeye adım adım, derece derece yaklaştırmak, onu kurduğu tuzağa yaklaştırıp düşürmek, aldatmak” anlamındadır. A‘râf sûresinde geçen kelime (7/182) “Allah’ın, âyetlerini yalanlayanları derece derece, sezdirmeden azaba doğru çekmesi, her yeni hata ve günahta yeni nimet ve imkânlar vererek azdırması, yavaş yavaş helâke götürmesi” gibi mânaları ifade eder. Bunun ardından gelen imlâ’ (mühlet ve fırsat verme) ve keyd (tuzak, tuzak kurma) kelimeleri de istidrâcın tefsiri mahiyetindedir. Belâgat ilminde muhatabı incitmeden, reddedilmez mantık dokusu içerisinde aklını çelerek bir fikri kabul etmesini sağlayan söze ve bu üslûba istidrâc denir.

Ziyâeddin İbnü’l-Esîr (ö. 637/1239), bu edebî sanatı ilk defa kendisinin Allah’ın kitabından bulup ortaya çıkardığını söyler. Ona göre bu tür sözden amaç, ince nükteler ve söz ustalıkları ile muhatabı bir şeyi kabule zorlamaktır. Dolayısıyla belli bir amaca hizmet etmeyen parlak sözlerin bir yararı yoktur. Bu tür üslûpta kıyas ve mantık oyunları kadar gönül çelen hitap şekillerinin de büyük önemi vardır (el-Mes̱elü’s-sâʾir, II, 68). İbnü’l-Esîr istidrâcı “söz sahibinin ince, yumuşak ve gönül alıcı ifadelerle muhatabına görüşünü kabul ettirmesi” şeklinde tanımlar ve kompozisyon sanatının esasının da buna dayandığını belirtir (el-Câmiʿu’l-kebîr, s. 235).

İstidrâc, Ebû Ya‘kūb es-Sekkâkî (ö. 626/1229) ve onun ekolüne mensup belâgat âlimlerinin “kelâm / hitap munsıf” adını verdikleri üslûba yakındır. Sekkâkî bu konuya ta‘rizin anlamını açıklarken temas etmiştir. Ona göre, “Ben, beni yaratana niçin ibadet etmeyeyim?” (Yâsîn 36/22) ifadesi ta‘riz

üslûbuyla, “Siz, sizi yaratana niçin ibadet etmiyorsunuz?” demektir. Âyetin devamındaki, “Üstelik dönüşünüz de yalnız O’nadır” ifadesi de buna delâlet etmektedir. Eğer âyet ta‘riz belirtmeseydi öncesine uygun olarak, “Üstelik dönüşüm de yalnız O’nadır” ifadesiyle sona ererdi. Buradaki ta‘riz üslûbunun güzelliği, söz sahibinin inkârcı muhataplarının öfkesini üzerine çekmeden gerçeği kabul etmelerine yardımcı olacak şekilde onlara bunu duyurmayı sağlamış olmasındadır. Zira inkârcılara açık bir dille bâtıl yolunda olduklarını söyleseydi öfkelerini üzerine çekmiş, tebliğ davasını baştan kaybetmiş olurdu. Ayrıca bu üslûpta söz sahibi insaf ölçüleri içinde hareket ederek muhatapları için istediğini kendisi için de istemiş ve nasihatindeki samimiyeti ortaya koymuştur. Bu sebeple bu tür üslûba “kelâm munsıf” denilir.

Sekkâkî ekolüne mensup olan Teftâzânî ta‘riz esasına dayanan türe istidrâc adı da verilebileceğini, çünkü bu tür sözün muhatabı tedrîcî bir surette kabul ve teslime yaklaştırdığını, bu üslûbun Kur’an’da, şiir ve muhâverelerde çok geçtiğini söyler. Tehânevî, İbnü’l-Esîr anlayışının bir yorumu olarak istidrâcı “ta‘riz içersin veya içermesin, muhatabı incitip öfkelendirmeden hakkı ve hakikati ona duyurma imkânı veren söz” olarak tanımlar.

Şu âyetler kaynakların çoğunda istidrâca örnek gösterilmektedir: ”Kitapta İbrâhim’i de an. Zira o sıdkı bütün bir peygamberdi. Bir zaman babasına dedi ki: Babacığım! Duymayan, görmeyen ve sana hiçbir fayda sağlamayan bir şeye niçin taparsın? Babacığım! Gerçekten sana gelmeyen bir ilim bana geldi. Öyle ise bana uy ki seni düz yola çıkarayım. Babacığım! Şeytana kulluk etme, çünkü şeytan çok merhametli olan Allah’a âsi oldu. Babacığım! O yüce merhamet sahibi Allah tarafından sana azap dokunup da şeytanın yakını olmandan korkuyorum” (Meryem 19/41-45). İnce bir nezaket ve yumuşaklık, sıcak ve içten bir yaklaşım, yüksek bir edep ve güzel ahlâk, onur yücelten bir tevazu içermesi, akıl ve mantığa hitap eden yönleriyle bu âyetler istidrâc üslûbunun en güzel örneklerindendir. Söze putlara tapmanın sebebinin sorulmasıyla başlandıktan sonra akıl ve mantığa hitap edilerek ilâhlığın en önemli vasıfları olan “işitmegörme, fayda-zarar” bakımından putlara dikkat çekilmiş, muhatabı gaflet ve cehaletle suçlamadan ondan farklı olarak sadece bir parça ilme sahip olunduğu ifade edilmiştir. “Seni kurtarayım” yerine “Sana doğru yolu göstereyim” ifadesi

muhatabın onurunu okşayan engin bir tevazuu gösterir. Şeytana tapmaktan nehyederken şeytanın Âdem'e ve onun soyuna düşmanlığı değil Allah'a âsi olduğunun ifade edilmesi iman ve ihlâs bütünlüğünü anlatmaktadır. Muhatabın kötü âkıbeti dile getirilirken onu korkutmak yerine "korkuyorum" denilmesi, belli bir azap yerine belirsiz bir azabın anılması, azaba çarpılmak, ateşte yanmak gibi sert ve ürkütücü ifadelerin yerine "azabın dokunması" şeklinde daha yumuşak bir sözün seçilmesi, her nasihate "babacığım" diye sevgi ve merhamet dolu hitapla başlanması, Allah'ın isimleri arasında O'nun engin sevgi ve merhametini belirten "rahmân" sıfatının tercih edilip iki defa zikredilmesi sevdiren, ısındıran, samimiyet ve tevazu dolu ifadelerdir. Buna rağmen İbrâhim'in babasının inatla küfrüne devam etmesi, oğlunun "babacığım" şeklindeki sevgi dolu hitabına "İbrâhim" diye soğuk bir hitapla karşılık vermesi her şeye rağmen hidayetin Allah'ın elinde olduğunu göstermektedir.

Aşağıdaki âyet de sıcak yaklaşım, yüksek edep, kendini muhatabının yerine koyma ve tam insaf, aklî delil, mantıkî hüccet içermesi yönleriyle istidrâc sanatının en güzel örnekleri arasında yer alır: "Firavun ailesinden olup imanını gizleyen mümin bir kişi şöyle dedi: Siz bir adamı rabbim Allah'tır dediği için öldürecek misiniz? Halbuki o size rabbinizden apaçık mûcizeler de getirmiştir. Eğer o yalancı ise yalanı kendisinedir; eğer doğru söylüyorsa sizi tehdit ettiği azabın bir kısmı olsun gelip size çatar. Şüphesiz Allah haddi aşan, yalancı kimseyi doğru yola eriştirmez" (Gāfir 40/28). Bu âyette, getirdiği açık mûcizelerle onların hayrına çalışan bir kimsenin (Hz. Mûsâ) sırf farklı inanç ve kanaatte olduğu için öldürülmesinin akla aykırılığı ve çirkinliği inkâr sorusuyla sorgulanıp ortaya konduktan sonra akıl ve mantık yoluyla yarar ve zarar açısından Hz. Mûsâ'nın muhtemel iki durumu (doğru söylemesi veya yalancı olması) irdelenmektedir. Anlatımda nezaket, edep, sübjektiflik ve duygusallıktan uzaklık, tam bir insaf ve tarafsızlık, kendini muhatabının yerine koyma özellikleriyle istidrâc sanatının mükemmel bir uygulaması görülmektedir. Âyette konuşan mümin kişi, Hz. Mûsâ'nın doğru söylediğine kesin olarak inandığı halde sırf muhataplarının kanaatine saygı için muhtemel yalancılığını önce zikretmiş, doğruluğunu farz ve takdir üslûbuyla anlatmış, inanmadıkları takdirde Hz. Mûsâ tarafından tehdit edildikleri şeylerin hepsinin başlarına geleceğine kesin biçimde inanmakla birlikte bu husus "bunların bir kısmına çarpılmakla" ifade

etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “İstidrâc” md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 463; Ziyâeddin İbnü’l-Esîr, el-Mes̱elü’s-sâʾir, Kahire 1358/1939, II, 68-69; a.mlf., el-Câmiʿu’l-kebîr (nşr. Mustafa Cevâd - Cemîl Saîd), Bağdad 1375/1956, s. 235; İbnü’l-Esîr el-Halebî, Cevherü’l-Kenz: Telḫîṣu Kenzi’l-berâʿa fî edevâti ẕevi’l-yerâʿa (nşr. M. Zağlûl Sellâm), İskenderiye 1977, s. 156; Şürûḥu’t-Telḫîṣ, Beyrut, ts. (Dârü’s-sürûr), II, 66-68; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, eṭ-Ṭırâẓü’l-müteżammin li-esrâri’l-belâġa (nşr. M. Abdüsselâm Şâhîn), Beyrut 1415/1995, s. 337-344; Ebû Amr Muhammed b. Muhammed et-Tenûhî, el-Aḳṣa’l-ḳarîb fî ʿilmi’l-beyân, Kahire 1327, s. 103; İbn Kayyim el-Cevziyye, el-Fevâʾidü’l-müşevviḳ ilâ ʿulûmi’l-Ḳurʾân, Kahire 1327, s. 212; Teftâzânî, el-Muṭavvel, İstanbul 1309, s. 164-165; İsâmüddin el-İsferâyînî, el-Eṭval, İstanbul 1284, I, 183-184; Abdünnâfî İffet, en-Nef‘u’l-muavvel, İstanbul 1290, I, 208-209; Mecdî Vehbe - Kâmil el-Mühendis, Muʿcemü’l-muṣṭalaḥâti’l-ʿArabiyye fi’l-luġa ve’l-edeb, Beyrut 1979, s. 18; Bedevî Tabâne, Muʿcemü’l-belâġati’l-ʿArabiyye, Beyrut 1402/1982, I, 271; Ahmed Matlûb, Muʿcemü’l-muṣṭalaḥâti’l-belâġıyye ve teṭavvürüh, Bağdad 1403/1983, I, 120-123; Mîşâl Âsî - Emîl Bedî‘ Ya‘kūb, el-Muʿcemü’l-mufaṣṣal fi’l-luġa ve’l-edeb, Beyrut 1987, I, 86.

İsmail Durmuş

İSTİDRÂK

(bk. MÜSTEDREK).

İSTİDRÂK

(الاستدراك)

Bir metinde önceki sözde bulunan yanlışlığı telâfi anlamında bedî‘ ilmi terimi.

Sözlükte istidrâk “düzeltmek, telâfi etmek, hatayı tamir etmek, kusuru örtmek” gibi anlamlara gelir. Bedî‘ ilminde önceki sözden doğan eksikliği, hatayı veya yanlış anlaşılma ihtimalini istisnaya benzer biçimde ortadan kaldıracak bir kısmın getirilmesine istidrâk adı verilmiştir. Bu husus başka vasıta ve edatlarla ifade edilebilirse de daha çok istidrâk harfi olan “ لكنّ ” ile gerçekleştiği için tür bu şekilde adlandırılmıştır. Ancak istidrâkin edebî bir sanat olarak kabul edilebilmesi için ifadenin bir güzellik ve nükte içermesi gerekir. İbn Ebû Hacele’nin şu mısralarında yanlış anlaşılma ihtimalinin önlenmesinin ötesinde gazel, tasvir ve övgü güzelliği kendini göstermektedir:

شكوت إلى الحبيبة سوء حظّي/ وماألقاه من ألم البعاد // فقالت أنت حظّك مثل عينيّ/فقلت نعم، ولكن في السواد

(Sevgiliye, talihsizliğimden ve çektiğim ayrılık acısından şikâyet ettim. O, “Senin talihin benim gözlerime benziyor” dedi. Ben de, “Evet ama karalık bakımından” diye cevap verdim).

Züheyr b. Ebû Sülmâ’nın aşağıdaki beyti ilk mısrada sona erseydi malını içkiye sarfeden bir kimseyi tasvir ettiğinden yergi belirtebilirdi. Fakat İstidrâk bildiren ikinci mısra ile hem bu yanlış anlaşılma önlenmiş, hem de malını hayır yolunda harcayan bir kimsenin tasviriyle söz hicivden övgüye dönüşmüştür: أخو ثقة لا تهلك الخمر ماله / ولكنّه قد يهلك المال نائله (Herkesin güvencidir o, malını içki tüketemez, ama ihsanları tüketebilir).

Türü edebî bir sanat olarak ilk defa ele alan İbnü’l-Mu‘tez (ö. 296/908), istidrâke “önceki sözden dönüş yapmak” anlamında rücû adını vermiş ve onu “söz güzellikleri” (mehâsinü’l-kelâm) adını verdiği nevilerden

saymıştır (el-Bedîʿ, s. 154). Ebû Hilâl el-Askerî de aynı terim ve tanıma yer vermiş, Hatîb et-Tebrîzî ise iki terimi birleştirerek türü “istidrâk ve rücû” adıyla ele almıştır.

Kudâme b. Ca‘fer, “Şiirde tenâkuz nevilerinden biri de -ardarda gelen- îcab ve selb üslûbu üzere bulunan türdür” ifadesiyle istidrâke işaret etmiştir. Ebû Tâhir el-Bağdâdî, Kudâme’den etkilenerek istidrâk ve rücû adını verdiği türü “önceden nefyedileni ispat, ispat edileni de nefyederek telâfi etmek” şeklinde tanımlamıştır. Kudâme’nin tesirinde kalan İbn Sinân el-Hafâcî türü mütenâkız olarak adlandırmıştır. İstidrâke tedârük adını verenlerin yanında onu istisna ve i‘tirâz türleriyle birleştirenler, ayrıca “te’kîdü’l-medh bimâ yüşbihü’z-zem”den sayanlar da vardır (bk. İSTİSNA).

İbn Ebü’l-İsba‘ türü, istidrâk cümlesinden evvel öndeki sözü pekiştiren bir kısım bulunan ve istidrâkten önce nefiy bulunan olmak üzere ikiye ayırmıştır. İbnü’r-Rûmî’nin şu mısraları birinci kategoriye örnektir:

وإخوان اتخذتهم دروعاً / فكانوها ولكن للأعادي // وخلتهم سهاماً صائبات / فكانوها ولكن في فؤادي // وقالوا قد صفت منّا قلوب / لقد صدقوا ولكن من ودادي

(Nice dostlar ki zırh bilmiştim onları kendime, gerçekten öyleydiler ama düşmanlarım için. Onları hedef şaşmaz oklar sanmıştım, gerçekten öyleydiler ama kalbime doğrulan oklar. “Kalplerimiz arınmıştır” dediler. Gerçekten doğru söylediler ama benim sevgimden). Burada “gerçekten öyleydiler, gerçekten doğru söylediler” ifadeleri, öndeki sözü pekiştirdiği gibi istidrâk harfinden (لكنّ) sonraki kısım için de onun önemine dikkat çeken bir vurgu vazifesi görmektedir. Şu âyet de pekiştirmeli istidrâk türüne örnek gösterilmiştir: “Hatırla ki Allah uykunda sana onları az göstermişti. Eğer onları sana çok gösterseydi elbette -onlardan- çekinecek ve bu iş (savaş) hakkında tartışmaya girişecektiniz. Fakat Allah -sizi bundan- kurtardı. Şüphesiz ki O kalplerin özünü bilir” (el-Enfâl 8/43). Burada “eğer” ile başlayan cümle ilk cümlenin anlamını pekiştirmektedir.

Aşağıdaki âyette istidrâkin ikinci türüne iki örnek bulunmaktadır: “Siz öldürmediniz onları, fakat Allah öldürdü; attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı” (el-Enfâl 8/17). Burada müslümanların düşmanı öldürmesinde, Hz. Peygamber’in düşmanların yüzüne çakıl taşı atıp

gözlerine isabet ettirmesinde ve bunların sonunda gerçekleşen zaferde sadece insan gücü ile fizik etkiyi hesaba katan anlayışın sakatlığı ifade edilmiş, bunun ardındaki metafizik gücün ve ilâhî yardımın göz ardı edilme yanılgısını tamir etmek üzere istidrâk ifadeleri getirilmiştir.

İstidrâkte genellikle sevgi, hüzün, elem, hasret, şaşkınlık, övme, övünme, yerme gibi duygularla verilen yanlış hükümler, duygusallıktan sayılıp gerçeğin farkına varılarak bu yanlışlığın tamir edilmesi şeklinde görülür. Züheyr b. Ebû Sülmâ'nın قف بالديار التي لم يعفها القدم / بلى، وغيّرها الأرواح والديم (Zaman aşımının izlerini silemediği, ama rüzgâr ve yağmurların değiştirdiği şu diyarda dur) beytinde şair, sevgilisiyle yaşadığı diyarı görünce şaşkınlık içinde hasret ve hayal âlemine dalarak gönlünün arzuladığı şekilde bir beyanda bulunmakta, zaman aşımının sevgilisinin konakladığı yerleri eskitemediğini ifade etmektedir. Ancak şair, hayal âleminden kurtulup gerçeğin farkına varınca da hakikati söyleyerek hatasını tamir etmekte, sevgilisinin diyarını rüzgâr ve yağmurların harabe haline getirdiğini itiraf etmektedir.

Hassân b. Sâbit, لا أسرق الشعرآء ما نطقوا / بل لا يوافق شعرهم شعري (Ben şairlerin sözlerini çalmam, doğrusu şiirim onların şiirlerine benzemez) mısraında, övünme duygusuyla hiçbir şairden asla serika ve intihalde bulunmadığını söyledikten sonra duygusallıktan kurtulup öncekilerden etkilenmenin her şair için kaçınılmaz olduğunu görerek istidrâk kısmı ile ilk hüküm yerine daha yumuşak bir hüküm getirmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Mu'tez, el-Bedîᶜ (nşr. M. Abdülmün'im el-Hafâcî), Beyrut 1410/1990, s. 154-155; Kudâme b. Ca'fer, Naḳdü'ş-şiᶜr (nşr. M. Abdülmün'im el-Hafâcî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 200; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü'ṣ-Ṣınâᶜateyn (nşr. Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1404/1984, s. 443-444; İbn Sinân el-Hafâcî, Sırrü'l-feṣâḥa, Beyrut 1402/1982, s. 240-241; Hatîb et-Tebrîzî, el-Vâfî fi'l-ᶜarûż ve'l-ḳavâfî (nşr. Ömer Yahyâ - Fahreddin Kabâve), Dımaşk 1399/1979, s. 280; Ebû Tâhir el-

Bağdâdî, Ḳānûnü’l-belâġa (Muhsin Gayyâz Uceyl), Beyrut 1409/1989, s. 111-112; İbn Münkız, el-Bedîʿ fî naḳdi’ş-şiʿr (nşr. Ahmed Ahmed el-Bedevî - Hâmid Abdülmecîd), Kahire 1380/1960, s. 120-123; İbn Mu‘tî, el-Bedîʿ fî ʿilmi’l-bedîʿ (nşr. Mustafa es-Sâvî el-Cüveynî), İskenderiye 1996, s. 12-14; İbn Ebü’l-İsba‘, Bedîʿu’l-Ḳurʾân (nşr. Hıfnî M. Şeref), Kahire 1392/1972, s. 117-120; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, VII, 151; Ahmed Matlûb, Muʿcemü’l-muṣṭalaḥâti’l-belâġıyye ve teṭavvürüh, Bağdad 1403/1983, I, 123-127; Besyûnî Abdülfettâh Besyûnî, ʿİlmü’l-bedîʿ, Kahire 1408/1987, s. 113-115.

İsmail Durmuş

İSTİF

Hat sanatında harf ve kelimelerin üst üste getirilerek âhenkli ve göze hoş gelecek bir şekilde yerleştirilmesi.

Hat sanatında hattatların, yazacakları ibareyi uzun denemelerden sonra uygun yazı çeşitleriyle en güzel terkip haline getirmesine istif adı verilir. Bu sanatta harf ve kelimelerin satır nizamında sıralanması esastır. Harflerin baş, gövde veya uzantılarının satır çizgisi üstünde yahut altında yer alması kaidelerle belirlenmiştir. Yazı cinsine göre satır nizamının usul ve kaideleri uzun bir tarihî tecrübeden sonra teşekkül etmiştir. Aklâm-ı sittenin ince kalemle yazılan nesih, reyhânî, rikā‘ nevileri bu nizama uyularak satır halinde yazılır. Buna "hattın satıra oturtulması" denilir. Satır nizamında zaruret dolayısıyla harflerin birkaçı esas yerine göre daha üste veya alta alınırsa bu uygulama istif niteliğiyle değerlendirilemez. Ağzı daha geniş kalemle yazılan muhakkak ve tevkī‘ hatları da harflerinin bünyesi gereği satır nizamına uygunluk gösterir. Sülüs hattı yapı olarak hem satır nizamına hem de istife uyumlu olduğundan yeni terkiplerin geliştirilmesine daha da müsaittir.

İstifin en güzel örneklerinin verildiği sülüs veya celî sülüsle istif hazırlanırken

bina inşaatında temelden yukarıya doğru katların yükselişi gibi harf ve harf gruplarının da âdeta kat üstüne kat bindirilerek tertiplenmesine dikkat edilir. Her harf imkân nisbetinde okunuş sırasına uyularak yerleştirilir. Harf ve harf grupları sağdan sola doğru sıralanır. Sahası dolunca bir kat daha üstünden yine aynı istikamette yazmaya devam edilir. Buna yazının teşrifatı veya harflerin takdim ve tehirine riayet adı verilir. Böyle yazılara teşrifatlı veya teşrifatı yerinde, harf ve kelimelerin sanat gayretiyle okunuş sırası değişmişse teşrifatı bozuk veya teşrifatsız denir. Osmanlı Türk hattatları, elif ve lâm gibi dik harflerin aşırı derecede uzaması gibi estetik mahzurların yanı sıra okumada artan güçlükten çekindikleri için istifte üç katın fazlasına pek iltifat etmeyip yazı teşrifatına uymaya özen göstermişlerdir. Ana dili Arapça olan hattatlar okumada güçlük çekmediklerinden teşrifatı ihmal

ederken Türk hattatları bilhassa âyet ve hadislerin okunuşunda hatalı okumayı önlemek ve kolaylık sağlamak için teşrifata büyük bir hassasiyetle uymuşlardır. Yazılan âyetin başında Allah kelimesi varsa istifi hürmeten aşağıdan yukarıya doğru değil yukarıdan başlayarak Allah kelimesi üstte bulunacak şekilde tertip etmişlerdir.

Sülüs ve celîsinde istif yapabilme melekesini kazanmak ayrı bir kabiliyet gerektirir. Bu sebeple sülüs ve bilhassa celî sülüsle uğraşanlar için ayrı bir ihtisas konusu olan istif celî sülüsün tamamlayıcısı olarak bu sanatın öğreniminde son merhaledir. İstif tatbikatına celî yazının iptidaî şekli olan "kalemü'l-celîl" ile başlandığı akla yakın gelmekteyse de o devirlerden zamanımıza bir örnek intikal etmediği için bu hususta kesin bir kanaate varmak mümkün değildir. Ancak taş veya mermer üstünde yazılmış ilk celî sülüs uygulamalarında istifin başarılı veya başarısız birçok örneğine rastlanmaktadır. Aynı ibare değişik istifler ve farklı görünüşlerle aynı hattat tarafından yazılabilir. Diğer bir hattat bu istifi örnek alıp bir değişiklik yapmadan tekrar yazdığında ilk defa kimin tertiplediğinin belirtilmesi gibi bir gelenek yerleşmediği için istifi terkip eden hattatın hakkının yendiği de bir gerçektir. Bazı hattatlar, büyük kabiliyetlerine rağmen yeni istifler geliştirmekte verimli olamayıp eski tertipleri tekrarlamışlardır. Bu da istifi gerçekleştirmenin ayrı bir kabiliyet istediğini göstermektedir. Ressamlıkla da uğraşmış bulunan Mustafa Râkım Efendi, Abdullah Zühdi Efendi, Mehmed Fehmi, İsmail Hakkı Altunbezer gibi hattatlar celî sülüs istiflerinde başarılı olan isimlerdir.

Celî sülüste en yaygın istif sahası olarak dikdörtgen, kare, daire ve beyzî, daha az nisbette de üçgen ve yarım beyzî şekiller kullanılmıştır. Camilerde kuşak yazılardan başka, kubbedeki dairevî sahayı dönerek sûre veya âyetin başladığı harf ile bitiş harfinin birbirine kavuşturulduğu istifler bu hususta ilk hatırlanacak çeşitlemelerdendir. Ayrıca papağan, leylek ve arslan gibi hayvan; lâle, kasımpatı ve armut gibi çiçek ve meyve şekilleri de hendesî biçimler dışında farklı istif sahası olarak ele alınmıştır. Bu gibi uygulamalar için tarikat tacı veya sikkesiyle cami, kalyon gibi şekillerin yanında zaman zaman birtakım soyut alanlara da ilgi duyulduğu görülmektedir.

İstifli celî yazılar bir kalemde tam mânasıyla ortaya çıkmaz; birçok tasarımdan sonra nihaî şeklini alır. Hattat, bazı kalem eksiklikleri ve

kusurlarını dikkatli bir tashihle giderdikten sonra harfleri iğneleyerek kalıp hazırlar veya günümüzde olduğu gibi ışıklı masadan faydalanarak istifin içinde sağa-sola veya yukarı-aşağı çekme yoluyla istifi yerine oturtabilir. Sülüs ve celîsinde istif boşluklarını doldurmakta hareke ve diğer işaretler kullanılır. Ancak aslolan, harflerin uyumlu ve âhenkli bir şekilde istif sahasına yayılmasıdır. Bunun için istif sadece harflerin dağılışı göz önünde bulundurularak tertiplenmelidir. İstife okutma, tezyin ve mühmel işaretlerinin seyrek olarak yerleştirilmesi celî sülüsün ünlü hattatı Mustafa Râkım Efendi tarafından başlatılmış, zamanla sıkışık hale getirilen bu uygulamayı daha sonraki hattatlardan bilhassa Sâmi Efendi ve ona tâbi olan istif üstatları daha da yaygınlaştırmışlardır. İstifi sıkışık, harfleri birbirine aşırı derecede geçmiş ve bindirilmiş olan istiflere "girift istif" denilmiştir. Celî sülüs istifler, harekeler ve noktasız harflerin altına yahut üstüne konulan hurûf-ı mühmele rumuzları ile doldurulup bezenir. İşaretlerin konulmasında asıl hattın yazıldığı kalemin üçte biri veya en fazla dörtte biri kadar kalınlıkta ve hareke kalemi denilen bir başka kamış kalemin kullanılması uygundur.

Sadece uzatılmaya müsait görülen fetha işareti gerektiğinde yer doldurmak üzere yazının kendi kalemiyle konulur. Bazan cezim, zamme, tırnak veya tenvin işaretleri de boşluğu kapatmak için hattın yazıldığı kalemle konulabilir.

Sülüs veya celîsinde harfi oluşturan çizgiler bir başka harfin başka bölümüne şekil itibariyle aynen uyar; yani bir harfteki belirli bir parça farklı bir harfte de aynen yer alabilir. Bu sebeple istiflerde imkân bulunursa bir harfin sanki yanındaki harfte aradaki boşluğa rağmen devam ettiği intibaı uyandırılmak istenir. Mevcut harf aralıkları ve gerektiğinde uzatılma imkânı olan harflerle ma'kûs yâ harfi gibi ters yönlü şekiller istifin muvazenesini âhenkli bir sûrette sağlar. Yazı istiflerinin baştan sona daima aynı kalınlıktaki kalemle tertiplenmesi usulden ise de yazılanın âyet veya hadis olduğunu belirten Arapça ifadelerin istifin sonunda yahut orta üst kısmında daha ince kalemle yazıldığı da görülmektedir. İlk defa Mustafa Râkım Efendi'nin uyguladığı istifli hattat imzaları istifin alt sınırında, bazan da yazının bittiği yerde bulunur. Hattın yazılış tarihi ise ekseriya istifin alt boşluklarına, bir arada veya serpiştirilerek yerleştirilir.

Sülüs veya celî sülüste harflerin yahut harfleri teşkil eden kısımların oluşturduğu çizgiler istif sahasına mütecânis nisbet ve biçimde yayılmalıdır. İstif örgüsünün her tarafa aynı yoğunlukta dağılması, harflerin duruşunda uzvî bütünlüğün sağlanması, çizgileri arasında denge ve âhengin var olması mükemmel bir istifin aslî unsurlarıdır. Bunun temini için harflerin birbiriyle kesiştiği yerlerde istifin denge ve uyumunu aksatacak şekilde ağır ve kesif bir kütlenin oluşturulmaması şarttır. Ayrıca harfin hüviyetini gizleyip bozacak mahiyetteki kesişmelerin bulunmaması, istifte bir boşluk veya gevşekliğin varlığı kaçınılmaz ise bunun üst tarafa getirilmesi, elif-lâm gibi dikine yükselen harflerin dengeli olarak dağıtılması ve bu harflerin istifte üst sınıra kadar dayanması gerekir. Genişlik farkından dolayı kāf ve yâ harflerinde "çanak", râ, nûn ve "vâv"da "kâse" olarak adlandırılan gövde kısımlarının bitiş uçları, hemen yanındaki harfe mutlaka değdirilerek bunların boşlukta kalması önlenir. Harflerin kesişmesindeki temel kaide bunun ancak yani harfi oluşturan kısımların keskin dönemeçli dirsekleri arasındaki düzlüklerde meydana gelmesi ve fâ, kāf, mîm, vâv, hâ gibi gözlü harflerin baş yahut dirsek bölümlerinde olmamasıdır. Cîm, çe, ḥâ, ḫa, ayn, gayn harflerinin "küp" denilen gövdeleri istife nefes aldıran ve bu sebeple rağbet edilen unsurlardır, ancak bunların sahaya dengeli olarak dağıtılması gerekir. Ayrıca imlâ kaidelerine göre bir harfin diğerine bağlanması gereken yerinin dışına çıkılarak okuma güçlüğü doğurmadan yeni şekiller yakalanması istifte sıkça rastlanan hususlardandır. İstifin herhangi bir bölümü diğer kısımlardan ayrı veya kopuk görünmemeli, tamamında uzvî birlik sağlanmalıdır. Boşlukları doldurmada kullanılan hareke ve diğer işaretlerin yerleştirilmesi de rastgele yapılmayıp istif gibi mütecânis olarak dağıtılmalıdır. Bazan istiflenecek ibare, harf yahut kelime uyumsuzluğu veya yetersizliği yüzünden istife elverişli olmayabilir. Hattatın bu şartlarda harfleri mükemmel yazmak dışında başarabileceği şey yoktur. Bu sebeple eski hat üstatları kendilerine özel bir siparişte bulunulmadıkça ancak istife uygun gelen âyet, hadis ve güzel sözleri seçip yazmayı tercih etmişlerdir. İstifte, kesişen harflerden birinin diğerini delerek geçişi, delen harfin kıyısında çok ince bir açıklıkta belirtilmiş olur. Celî sülüsün geliştiği XIX. yüzyılda bu uygulama Kazasker Mustafa İzzet Efendi mektebine bağlı bulunan Şefik Bey, Abdullah Zühdü Efendi, Muhsinzâde Abdullah Hamdi Bey, Çırçırlı Ali Efendi, Alâeddin Bey gibi hattatlarda gelenek halini almış, Râkım Efendi mektebine mensup olanlarda ise ancak zaruret halinde nâdiren kullanılmıştır.

Osmanlı resmî yazışmalarında kullanılan celî divanî hattı da sonu yukarıya yükselen kanal şeklinde farklı bir satır uygulamasıyla yazıldığından bu kanalın içinde mecburen istif uygulamasına gidilir. Bunun, Bursa Ulucamii'nde Mehmed Şefik Bey'in celî divanî büyük levhası gibi nâdir görülen resmiyet dışı örneklerinde de aynı teamül geçerlidir.

Satır nizamına göre yazılan ta'lik hattı ile celî istifler tertiplenmesi de çok az görülmektedir. Çünkü bu yazı nevi hareke ve zemini dolduran diğer işaretler kullanılmadan yazıldığı için aslı itibariyle istifin gereğine uymaz ve ister istemez arada aşırı boşluklar kalır. Ayrıca harflerin birbirini keserek istiflenmesi de ta'lik harflerinin yapısına yakışmaz; bununla birlikte bazı sınırlı örnekleri bulunmaktadır. Klasik yazı çeşitleri arasında sayılan satrançlı veya hendesî kûfî yazısı da istiflenerek ortaya çıkarılır. Ancak bu yazı kalemle yazılmayıp hendesî bir uygulamayla hazırlanır.

Mustafa Râkım, Kazasker Mustafa İzzet, Abdullah Zühdü, Mehmed Hâşim,

Mehmed Şâkir Recâi, Abdülfettah, Çırçırlı Ali, Ömer Vasfi efendilerle Mehmed Şefik, Sâmi, Çarşambalı Ârif, Muhsinzâde Abdullah Hamdi, Hacı Nazif beyler celî sülüs istiflerinde ilk hatırlanacak isimlerdir. Cumhuriyet devrinde İsmail Hakkı Altunbezer, Şeyh Aziz Efendi, Mehmed Emin Yazıcı, Macit Ayral, Hamit Aytaç ve Mustafa Halim Özyazıcı mükemmel celî sülüs örnekleri bırakmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

İsmayil Hakkı Baltacıoğlu, Türklerde Yazı Sanatı, Ankara 1958, s. 52, 54; Mahmut Bedrettin Yazır, Kalem Güzeli, Ankara 1974, II, 224; İslâm Kültür Mirâsında Hat San'atı (haz. M. Uğur Derman), İstanbul 1992, s. 35-36; Muhittin Serin, Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar, İstanbul 1999, s. 33.

M. Uğur Derman

İSTİFÂL

(الاستفال)

Arap alfabesine ait belli harflerin telaffuzunda, dil gövdesinin üst damağa yükselmeyip aşağıda kalmasını belirten terim

(bk. HARF).

İSTİFTÂ

(bk. FETVA).

İSTİGĀSE

(الاستغاثة)

Tehlikeli veya sıkıntılı bir durumda kalan insanın bundan kurtulmak için mânevî yardım istemesi anlamında bir terim

(bk. İSTİMDAD; KUTUB).

İSTİĞFAR

(bk. MAĞFİRET).

İSTİĞRAK

(الاستغراق)

Sâlikin ilâhî sevginin istilâsı altında kendisi ve maddî âlem hakkında hiçbir duygu, algı ve bilince sahip olmaması anlamında tasavvuf terimi

(bk. VECD).

İSTİHÂLE

(bk. TEKÂMÜL NAZARİYESİ).

İSTİHÂRE

(الاستخارة)

Yapılması düşünülen bir işin Allah katında hayırlı olan şekliyle gerçekleşmesini isteme.

Sözlükte “hayırlı olanı isteme” anlamına gelen istihâre, terim olarak “bir iş veya davranışta Allah katında hayırlı olanı kılınan nâfile bir namaz ve dua ile talep etme” mânasında kullanılır. İnsanların, yapmak istedikleri bir işin kendileri hakkında iyi veya kötü sonuçlar doğuracağını anlamak için fal vb. uygulamalara çok eskiden beri başvurdukları bilinmektedir. Nitekim Câhiliye Arapları bir işe başlamadan önce, üzerine “evet” veya “hayır” yazılı “ezlâm” denilen fal oklarıyla karar verirlerdi. Kur’ân-ı Kerîm “şeytan işi” olarak nitelendirdiği bu uygulamayı yasaklamış (el-Mâide 5/3, 90), peygamberler dahil hiç kimsenin gaybı ve dolayısıyla bir işin kendisi için hayırlı olup olmadığını bilemeyeceğini, Allah’ın dilemesi dışında kendisine fayda veya zarar verecek bir güce sahip bulunamayacağını bildirmiştir (el-A‘râf 7/188).

Hayr kelimesi ve çeşitli türevleri Kur’an’da sıkça geçmekle birlikte aynı kökten türeyen istihâre yer almaz. Ancak insanın şer zannettiği bir şeyin hayır olabileceğini (en-Nûr 24/11), bir şey hayırlı olduğu halde ondan hoşlanmayabileceğini, şer olduğu halde sevebileceğini (el-Bakara 2/216), Allah’ın her türlü noksanlıktan münezzeh olup dilediğini yaratarak seçtiğini (el-Kasas 28/68), her türlü hayrın O’nun elinde bulunduğunu, her şeye gücünün yettiğini (Âl-i İmrân 3/26), bir işe girişirken başkalarına danışmak ve karar verince de Allah’a güvenip dayanmak gerektiğini, böyle yapanlara Allah’ın yeteceğini (Âl-i İmrân 3/159; et-Talâk 65/3) ifade eden âyetler İslâm’da istihârenin istinat ettiği temel çerçeveyi oluşturur. Âlimlerin sünnet veya müstehap saydıkları istihârenin meşruiyeti Câbir b. Abdullah’tan rivayet edilen şu hadise dayandırılmaktadır: “Resûlullah, Kur’an’dan bir sûre öğretir gibi işlerimizin tamamında bize istihâreyi öğretiyor ve şöyle diyordu: ‘Biriniz bir şey yapmaya niyet edince farz dışında iki rek‘at namaz kılsın ve arkasından şu duayı yapsın: Allahım!

Senden, senin ilim ve kudretinden hayır beklerim. Senin büyük lutfundan talep ederim. Sen kādirsin, benimse gücüm yetmez, sen bilirsin, ben bilmem. Sen bütün gizlilikleri bilensin. Allahım! Şu benim işim dinim için, dünyam ve âhiretim için senin ilminde hayır diye yer almışsa onu bana nasip et, onu kolaylaştır ve uğurlu kıl. Eğer şu işim dinim için, dünya ve âhiretim için senin ilminde kötü diye yazılmışsa onu benden, beni de ondan uzaklaştır. Hayır nerede ise onu nasip et ve gönlümü ona yönelt!' Hz. Peygamber sözüne devamla, 'İstihâreyi yapan kişi bu sırada işini de söylesin' dedi (Müsned, III, 344; Buhârî, "Daʿavât", 49, "Tevḥîd", 10; İbn Mâce, "İḳāme", 188).

Hz. Peygamber'in tavsiye ettiği istihâre duası: اللهّمّ إنّي أستخيرك بعلمك وأستقدرك بقدرتك وأسألك من فضلك العظيم فإنك تقدر ولا أقدر وتعلم ولا أعلم وأنت علاّم الغيوب، اللهّمّ إن كنت تعلم أنّ هذا الأمر خيرا لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري فاقدره لي ويسّره لي ثم بارك لي فيه، اللهّمّ إن كنت تعلم أنه شرّ لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري فاصرفه عنّي واصرفني عنه واقدر لي الخير حيث كان ثمّ رضّني به.

İstihâre duasının, bu niyetle kılınacak iki rek'at nâfile namazdan sonra okunmasının en uygun usul olacağı konusunda dört mezhep görüş birliği içindedir. Mâlikî ve Şâfiî mezheplerine göre herhangi bir namazdan sonra da söz konusu duanın okunması câizdir. Hanbelîler'in dışında kalan üç mezhebe göre istihâre namazını kılmak mümkün değilse sadece dua ile de yetinilebilir. İstihâre namazı kerâhet vakitleri hariç her zaman kılınabilir. Bütün mezheplere göre istihâre namazının en faziletlisi iki rek'at olarak kılınanıdır.

İstihâre duasının namazdan hemen sonra ve kıbleye dönülerek okunması, ellerin kaldırılması ve dua âdâbına riayet edilmesi, duanın kabul olma ihtimalini arttıran güzel davranışlar olarak telakki edilmiştir. Kişinin olumlu veya olumsuz bir karara varamaması halinde Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî âlimleri, Enes b. Mâlik'ten gelen bir rivayete dayanarak (Münâvî, I, 450) istihârenin yediye kadar tekrarlanabileceğini söylemişlerdir. Şâfiî ve Mâlikî âlimleri, Hz. Peygamber'in bir rahatsızlık sebebiyle başkasını "okuyarak" tedaviye izin vermesi ve bu vesileyle söylediği, "Kardeşine faydalı olmaya gücü yeten bunu yapsın" (Müsned, III, 302, 334, 382, 393; Müslim, "Selâm", 61-63) sözünden hareketle başkası adına istihâre yapmanın câiz olduğunu ileri sürerken Mâlikî fakihi Hattâb bu uygulamanın bir dayanağını

bulamadığını belirtmiştir (Mv.F, III, 246).

Enes b. Mâlik'ten nakledilen istihâre hadisinin devamında Resûl-i Ekrem,

"Sonra kalbine ilk doğan duyguya / düşünceye bak, ona uygun davranman hayırlı olur" demiştir (Münâvî, I, 450). Buna göre istihârenin sonucunda insanın içine ferahlık, genişlik ve iç huzuru gelirse o işi yapması, sıkıntı, huzursuzluk ve darlık hali doğarsa yapmaması daha hayırlı görülmüştür.

İbnü'l-Hâc el-Abderî, hadislerde ifade edildiği şekliyle meşrû istihârenin bundan ibaret olduğunu, ayrıca bir işaret almak amacıyla kişinin veya bir başkasının onun adına rüya görmek üzere uyumasının, gün ve kişi adlarından uğur çıkarma gibi davranışlara başvurmasının bid'at olduğunu belirtir (el-Medḫal, IV, 37-38). İbnü'l-Hâc ayrıca, istihâre ile birlikte istişare etmesinin de sünnete uygun bulunduğunu söyleyerek kişinin her ikisini de ihmal etmemesi gerektiğini kaydeder (a.g.e., IV, 40). Bazı kaynaklarda rüyada beyaz veya yeşil görülmesinin o işin hayırlı olduğuna, siyah veya kırmızı görülmesinin şer olduğuna delâlet ettiğine dair nakledilen görüşler (İbn Âbidîn, II, 27) şahsî tecrübelere dayanmakta, dolayısıyla dinî bir mahiyeti bulunmamaktadır (Semîr Karanî Muhammed Rızk, s. 42-43). Şîa kaynaklarında bunun yanında tavsiye edilen diğer bazı istihâreler ve uzun dualar da aynı şekilde tecrübî ve örfî telakkileri yansıtan uygulamalardır. Yapılması istenen işin hayırlı olması için dua ettikten sonra kapalı haldeki mushaf açıldığında sağ sayfadaki âyetler rahmet âyetleri veya iyiliği emreden âyetlerden ise niyet edilen işin hayırlı olacağına, azap âyetleri yahut kötülükten sakındıran âyetler ise hayırlı olmayacağına işaret sayılması, Hâfız-ı Şîrâzî'nin Dîvân'ı ile Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Mes̱nevî'sinin de bu maksatla kullanılması, Fâtiha sûresiyle Kadr sûresi okunduktan sonra istihâre duası yapılarak tesbihin bir yerinden tutulması ve niyete göre tek veya çift gelmesinin o işin hayırlı olup olmadığına işaret sayılması, iki rek'at namaz kılıp 100 defa, "Allah'ın rahmetiyle âfiyet içinde hayırlısını diliyorum" dedikten sonra üzerine "yap" ve "yapma" yazılan kâğıtların belli bir usule göre çekilmesi bunlardan bazı örneklerdir (Muhammed Bâkır el-Meclisî, s. 63 vd.; Muhsin el-Emîn, I, 221-231).

İstihâre, kişinin gerekli bütün çabayı sarfedip araştırma ve istişarelerini tamamladıktan sonra hakkında hayırlısını takdir etmesi için Allah'a dua

etme, kulluk şuurunu canlı tutma ve ortaya çıkacak sonuca rızâ göstererek ruh sağlığını koruma gibi çok amaçlı metafizik bir olaydır. Bu sebeple de iyi veya kötü olduğu açık şekilde bilinen bir şeyi yapıp yapmama konusunda değil, gerek dünyevî gerek uhrevî bakımdan kişi hakkında hayırlı olup olmayacağı kestirilemeyen işlerde söz konusu olabilir. Dinen iyi ve hayırlı olduğu bilinen işlerin zamanı, şekli vb. hususunda da istihâre yapılabilir. İnsan geleceği bilemediğinden bir şeyi ilk bakışta iyi zannetse de onun sonucundan emin olamaz. Bu sebeple bir iş yapacağı ve ileriye yönelik önemli bir karar vereceği zaman istihâre yoluyla her şeyi bilen Allah'ın kılavuzluğuna ve yönlendirmesine başvurması, O'ndan yardım istemesi, kişinin davranışlarındaki sorumluluğunu kaldırmamakla birlikte onda bir güven hissi doğuracağı ve takdire rızâ göstermesini sağlayacağından önem taşımaktadır. Dolayısıyla istihârenin dinî öğretideki kader, tevekkül ve sabır anlayışıyla yakın ilgisi bulunur.

Hz. Peygamber'in tavsiyesi doğrultusunda istihâre eskiden beri İslâm dünyasında âdet olmuş ve önemli önemsiz birçok hususta günlük hayatın bir parçası haline gelmiştir. Kumandanlar sefere çıkmadan, sultanlar veliahtlarını belirlemeden önce istihâre yapar ve bunun sonucuna genellikle uyarlardı. Evlilik öncesinde ve çocukların isimlerinin konması es-nasında da istihâre yapmak âdet olmuştur. Ayrıca birtakım tartışmalı dinî meselelerde fetva verirken bazı âlimler ulaştıkları sonucu istihâreyle destekleme yoluna gitmişlerdir (meselâ bk. İbnü's-Salâh, I, 293, 396; II, 434, 484, 485, 507).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḫyr" md.; Müsned, III, 302, 334, 344, 382, 393; Buhârî, "Daʿavât", 49, "Tevḥîd", 10; Müslim, "Selâm", 61-63; İbn Mâce, "İḳāmet", 188; Mâverdî, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn (nşr. Mustafa es-Sekkā), Beyrut 1408/1988, s. 422; İbn Kudâme, el-Muġnî, II, 133; İbnü's-Salâh, Fetâvâ ve mesâʾilü İbni's-Ṣalâḥ (nşr. Abdülmuʻtî Emîn Kalʻacî), Beyrut 1406/1986, I, 293, 396; II, 434, 484, 485, 507; İbnü'l-Hâc el-Abderî, el-Medḫal, Kahire 1401/1981, IV, 36-43; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), IX, 206; İbn Hacer, Fetḥu'l-

bârî (Sa‘d), XXIII, 215-220; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, I, 225; Münâvî, Feyżü’l-ḳadîr, I, 450; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, I, 443; İbn Allân, el-Fütûḥâtü’r-rabbâniyye ʿale’l-Eẕkâri’n-Neveviyye, [baskı yeri ve tarihi yok], III, 344-357; Muhammed Bâkır el-Meclisî, Miftâḥu’l-ġayb fî âdâbi’l-istiḫâre ve ṣalâti’l-leyl, Beyrut 1413/1993; Ali b. Ahmed el-Adevî, Ḥâşiye (Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl içinde), Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), I, 36-38; Tahtâvî, Ḥâşiye ʿalâ Merâḳı’l-felâḥ, Kahire 1356, s. 217; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, III, 82-85; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), II, 26-27; Muhsin el-Emîn, Meʿâdinü’l-cevâhir ve nüzhetü’l-ḫavâṭır, Beyrut 1401/1981, I, 221-236; Semîr Karanî Muhammed Rızk, el-İstiḫâre, Beyrut 1998; I. Goldziher, “İstihâre”, İA, V/2, s. 1215-1217; “İstiḫâre”, Mv.Fİ, VI, 116-118; “İstiḫâre”, Mv.F, III, 241-247.

Salim Öğüt

İSTİHÂZE

(الاستحاضة)

Hayız ve nifas halleri dışında kadınların döl yolundan kan gelmesini ifade eden fıkıh terimi.

Sözlükte “suyun akıp taşması, kanın akması” anlamındaki hayz kökünden türeyen istihâze kelimesi, fıkıh terimi olarak kadının rahminden hayız ve nifas halleri dışında genellikle de bir hastalık sebebiyle kan akmasını ifade eder. Bu durumdaki kadına da müstehâza denir.

Hayız ve nifas süreleri içinde gelen kan gibi istihâze dolayısıyla gelen kan da ibadetlerin ifası için gerekli olan maddî ve hükmî temizlik şartını ilgilendirdiğinden fıkıh kitaplarında “tahâret” bölümünde ele alınmıştır. İstihâzeyle ilgili dinî hükümlerden önce hangi durumlarda gelen kanın istihâze kanı olduğunun tesbiti önem taşımaktadır. Fıkıh kitaplarında çok çeşitli ihtimallerden hareketle yapılan ayrıntılı açıklamaların o dönemlere ait bilgi ve tecrübe birikiminden kaynaklandığı, uygulanması kolay olan bazı ölçütler geliştirme niteliğini taşıdığı, bugün tıp ilminin imkânlarından yararlanarak kanın mahiyetinin tesbit edilmesinin, dinî hükmünün de ona göre verilmesinin daha isabetli bir davranış olacağı açıktır.

İstihâzeyle ilgili fıkhî hükümler diğer bazı hadisler yanında, özellikle kadın sahâbîlerden Fâtıma bint Ebû Hubeyş’in Hz. Peygamber’e gelerek kan akıntısının sürüp gittiğini ve bir türlü temizlenemediğini, bu durumda namaz kılıp kılamayacağını sorması üzerine Resûlullah’ın bunun hayız kanı olmayıp damardan aktığını, âdet süresi tamamlandığında yıkanıp namaz kılmaya başlamasını söylediğine dair hadise dayandırılmaktadır (Buhârî, “Ḥayıż”, 8, 24; Müslim, “Ḥayıż”, 62; Ebû Dâvûd, “Ṭahâret”, 107-115).

Fıkıh âlimleri dinî hükümler açısından yaradan kan akması, idrarın tutulamaması veya burundan sürekli olarak kan gelmesi gibi bir özür hali olarak değerlendirdikleri istihâze kanının tesbitinde daha çok hayız süresini

ölçü almışlardır. Buna göre her mezhepte hayız için belirlenen asgari süreden az veya âzami süreden çok veya lohusalık süresinden sonra

akan kanın veya âzami süreyi geçmese bile bir kadının belirli âdet günlerinden sonra da akmaya devam eden kanın kural olarak istihâze kanı sayılması genel kabul görmüş olmakla birlikte Hanefîler dışındaki üç mezhebin âlimleri, bilgi ve tecrübesiyle kanın mahiyetini tesbit edebilen kadının bunu esas alması gerektiğini belirtmişlerdir. Ayrıca âdet görme çağına henüz ulaşmamış küçük kızdan, âdetten kesilen veya hamile olan kadından gelen kan da istihâze kanı sayılır. Şâfiî ve Mâlikî mezheplerinin, hamilelik süresince de kadınların âdet görebileceği ve bu kanın belli şartlarda hayız kanı sayılacağı görüşü (Mv.F, III, 206-207) o döneme ait tıbbî bilgilerin yetersizliğiyle ilgili görünmektedir.

Hayız ve nifas halleri, kan akmaya devam ettikçe ve kanın kesilmesinden sonra boy abdesti alınmadıkça ibadete engel iken istihâze yalnızca abdesti bozan bir durum olup gusül gerektirmez. Dinî açıdan özür sayılan diğer durumlarda olduğu gibi istihâzede de özrün sabit olması için akıntının bir namaz vaktinin bütününü kapsayacak şekilde devam etmesi şartı aranır. Bu vakit içinde abdest alıp namaz kılacak kadar bir kesintinin olması halinde bu kimse özürlülere uygulanan özel hükümden yararlanamaz. Bütün fakihler tarafından benimsenen bu şart gerçekleştiği takdirde müstehâza özür sahibi kimselerin hükmüne tâbi olur. Bu durumda, eğer istihâze kanı hayız veya nifas halinin devamında gelmişse önce bu halin sona ermesi sebebiyle boy abdesti alır, sonra da Hanefî ve Hanbelîler'e göre her namaz vakti için, Şâfiîler'e ve Mâlikîler'de bir görüşe göre ise her farz namaz için ayrı abdest almak şartıyla ibadetini yerine getirir. Mâlikî mezhebinde bir görüş de her namaz için ayrı abdest alınmasının şart değil müstehap olduğu yönündedir. Her vakit için bir abdestin yeterli olduğunu savunanlara göre bu vakitte -başka bir şekilde abdestini bozmadığı takdirde-her türlü farz, vâcip ve nâfile namaz, diğerlerine göre ise yalnız o vaktin farzını ve dilediği kadar nâfile namaz kılabilir. Akıntısı devam eden kadının, vücut ve elbisesine bulaşmasını önlemek için öncelikle kanı durdurucu veya azaltıcı tedbirlere başvurması gerekir. Ayrıca kan sadece ayakta, rükû ve secde durumlarında geliyorsa oturarak ima ile namaz kılmayı tercih etmesi de bir tedbir olarak tavsiye edilmiştir.

Çoğunluğa göre istihâze durumu hayızın aksine oruç tutma, Kur’an okuma, tavaf yapma ve camiye girme konusunda olduğu gibi karı-koca arasında cinsel ilişki için de bir engel teşkil etmez. Bazı tâbiîn âlimleri ise cinsel ilişkiyi câiz kabul etmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ḥyż” md.; Buhârî, “Ḥayıż”, 8, 24; Müslim, “Ḥayıż”, 62, 65; Ebû Dâvûd, “Ṭahâret”, 107-115; Nesâî, “Ṭahâret”, 134, 138; Mâzerî, Şerḥu’t-Telḳīn (nşr. M. Muhtâr es-Selâmî), Beyrut 1997, I, 175-178; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, Beyrut 1405/1985, I, 44-48, 52-54; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), I, 311-329, 339-345; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr, I, 141, 158, 165; Muhammed b. İbrâhim et-Tetâî, Tenvîrü’l-maḳāle fî ḥalli elfâẓi’r-Risâle (nşr. M. Âyiş Abdül‘âl Şübeyr), Kahire 1409/1988, I, 395-398; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, I, 108, 113; Şemseddin er-Remlî, Niḥâyetü’l-muḥtâc, Kahire 1386/1967, I, 333-339; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, I, 206-218; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale’ş-Şerḥi’l-kebîr, Kahire 1328, I, 169-174; Tahtâvî, Ḥâşiye ʿalâ Merâḳı’l-felâḥ, Kahire 1356, s. 76-79; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, I, 265, 283-284, 314-323, 330; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, I, 190, 199, 200; “İstiḥâża”, Mv.Fİ, V, 311-359; “İstiḥâża”, Mv.F, III, 197-213.

Salim Öğüt

İSTİHBÂB

(bk. MÜSTEHAP).

İSTİHDÂM

(الاستخدام)

Zamirle veya zamirsiz olarak kelimeyi birden çok anlamda kullanma sanatı.

Sözlükte “kullanmak, hizmetçi edinmek, hizmet etmesini istemek” gibi anlamlara gelen ve hıdmet (hizmet) kökünden türeyen istihdâm kelimesinin kökünü “hızla kesmek” mânasındaki pacm ve hacm olarak tesbit eden kaynaklar da vardır (Şürûḥu’t-Telḫîṣ, IV, 326; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, II, 596). Bedî‘ ilminde anlama güzellik katan söz sanatlarından sayılan istihdâmı İbn Münkız, “iki anlamı olan kelimeyi söz içinde iki anlama da gelecek şekilde kullanmak” şeklinde tarif etmiş ve şu örneği vermiştir: يا ايّها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنباً الاّ عابرى سبيل حتى تغتسلوا (Ey inananlar! Sarhoşken ne dediğinizi bilene kadar, cünüpken de -yolcu olanlar müstesna-gusledinceye kadar namaza yaklaşmayın; en-Nisâ 4/43). İbn Münkız, âyette geçen “salât” kelimesinin “namaz kılma fiili” ve “namaz kılınan yer” anlamlarına gelmesinin muhtemel olduğunu, çünkü âyette bu iki mânadan her birine delâlet eden ifadelerin bulunduğunu, “ حتى تعلمواما تقولون ” (ne dediğinizi bilene kadar) ifadesi “salât”ın namaz fiili anlamına, “ إلاّ عابري سبيل ” (yolcu olanlar müstesna) kaydının da kelimenin “namaz kılınan yer” mânasına geldiğini gösterdiğini söyler (el-Bedîʿ fî naḳdi’ş-şiʿr, s. 82).

İstihdâmı, “bir kelimenin söz içinde iki anlamıyla birlikte kullanılması” şeklinde tanımlayan İbn Şîs’in verdiği örnekten onu, bir kelimeyi iki anlam alanını da kapsayacak şekilde kullanmak tarzında anladığı görülmektedir: أنا على عهدك الذي تعلمه لم أحلّ من أمرك عقداً، ولا مكاناً آنس منك فيه فقداً (Ben bildiğin üzere sana verdiğim söze sadığım: Emirlerinden ne bir akdi bozmuş, ne de senin bulunmadığını farkettiğim yere ayak basmışım) cümlesinde “ حلّ ” kelimesi “düğümü çözmek, akdi bozmak” ve “bir yere girmek, ayak basmak” şeklinde iki farklı anlamı ve kullanım alanını kapsayacak biçimde tekrarsız olarak geçmektedir.

Hatîb el-Kazvînî farklı bir yaklaşımla istihdâmı, “iki anlamı olan kelimenin

kendisiyle bir anlamının, zamiriyle de bir başka anlamının kastedilmesi veya kelimenin iki zamirinden her biriyle bir başka anlamının anlatılması" şeklinde tanımlamıştır (el-Îżâḥ fî ʿulûmi'l-belâġa, s. 502). Bedîiyât sahipleriyle belâgat âlimlerinin çoğu Kazvînî'nin görüşünü benimsemiştir.

İstihdâmda bir kelimenin ikiden fazla anlamda ve ikiden fazla zamirde gerçekleşmesi de mümkündür. Söz konusu kelimenin anlamlarının hepsi hakikat, hepsi mecaz veya biri mecaz, diğeri hakikat olabilir.

فمن شهد منكم الشهر فليصمه (Sizden ayı gören onda oruç tutsun; el-Bakara 2/185) âyetinde " فليصمه " kelimesiyle "hilâl", onun " الشهر " ifadesindeki zamiriyle "zaman" (ramazan günleri) kastedilmiştir. Şu âyet de istihdâmın güzel örneklerindendir: لكلِّ اجل كتاب يمحو الله ما يشاء ويثبت(Her ecelin bir kitabı vardır. Allah dilediğini siler, dilediğini sâbit bırakır; er-Ra'd 13/38-39). Burada "كتاب" iki anlamda (belirli süre, yazılmış kitap) kullanılmıştır. "أجل" kelimesi ilk anlama, "يمحوا" (siler) lafzı da ikinci anlama hizmet etmektedir. İbn Ebü'l-İsba', bu örneğe dayanarak iki anlamda kullanılan lafzın ilgili iki kelime arasında olmasını şart koşmuştur (Taḥrîrü't-taḥbîr, s. 275).

Bedîî sanatların en güzellerinden olan tevriye ve istihdâm birbirine benzemekle birlikte farklıdır. Tevriyede uzak ve

yakın iki anlamı olan bir kelimenin sadece uzak anlamı kastedilirken istihdâmda her iki mâna ya da daha fazla anlam birlikte kastedilir. Safedî, bu iki sanatla ilgili olarak Fażżü'l-ḫitâm ʿani't-tevriye ve'l-istiḫdâm adıyla bir eser yazmıştır (yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 33; Suppl., II, 29).

Türk edebiyatında istihdâmın daha çok zamirsiz şekli kullanılmıştır. "Avcının sözü de attığı da saçma idi" cümlesinde "saçma" kelimesinin iki değişik anlamına işaret etmek üzere "söz" (saçma söz / mecazi) ve "atmak" (saçma atmak / hakiki) kelimeleri getirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 455; İbn Münkız, el-Bedîʿ fî naḳdi'ş-şiʿr (nşr. Ahmed Ahmed Bedevî - Hâmid Abdülmecîd), Kahire 1380/1960, s. 82-83; Abdürrahîm b. Ali b. Şîs el-Kureşî, Meʿâlimü'l-kitâbe ve meġānimü'l-iṣâbe (nşr. M. Hüseyin Şemseddin), Beyrut 1408/1988, s. 113; İbn Ebü'l-İsba', Taḥrîrü't-taḥbîr (nşr. Hıfnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 275-276; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ fî ʿulûmi'l-belâġa (nşr. M. Abdülmün'im el-Hafâcî), Kahire 1400/1980, s. 502; Şürûḥu't-Telḫîṣ, Kahire 1937, IV, 326-328; İbn Hicce, Ḫizânetü'l-edeb, Kahire 1304, s. 52-56; Süyûtî, el-İtḳān, Beyrut 1973, II, 84-85; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿalâ Muḫtaṣari'l-meʿânî, İstanbul 1307, II, 596-598; Brockelmann, GAL, II, 33; Suppl., II, 29; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı (nşr. Kemal Edib Kürkçüoğlu), İstanbul 1973, s. 160-161.

İsmail Durmuş

İSTİHFAF

(الاستخفاف)

Dinin ilke, yargı ve değerlerine yönelik aşağılayıcı tavır anlamında terim.

Sözlükte “hafif olmak, az, önemsiz ve kıymetsiz sayılmak” anlamındaki haff (hiffet) kökünden türemiş bir kelime olup “hafif görmek, önemsememek” demektir. Kelimenin kökünde bulunan “beden, akıl ve hareket açısından hafif olmak” mânalarından “aklen hafif olma” anlamı istihfafta ağırlık kazanmaktadır (Lisânü’l-ʿ Arab, “ẖff” md.). Kur’ân-ı Kerîm’de hiffet kavramı on yedi âyette geçmekte, bunların üçü istihfaf masdarından gelmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿ cem, “ẖff” md.). Kur’an’da Firavun’un Mûsâ’dan üstün olduğunu ileri sürerek onu aşağıladığı, kavmini sosyal konumlarının düşüklüğü iddiasıyla hafife aldığı belirtilirken istihfaf kavramı kullanılmıştır (ez-Zuhruf 43/51-54). Tabersî bu durumu, ilmî niteliği bulunmayan istidlâllerle kavmini kendisine uymaya yönlendirmek, onların idrak ve anlayışını aşağılayıp küçümsemek şeklinde açıklamıştır. Yine Kur’an’da Hz. Peygamber’e müşriklerin inkârına karşı sabretmesi, ilâhî vaadin mutlaka gerçekleşeceğini göz önünde bulundurarak, inanmayanların kendisini hafife almalarına fırsat vermemesi şeklindeki uyarı da istihfaf kavramıyla ifade edilmiştir (er-Rûm 30/60). Taberî bu âyeti, âhirete inanmayan müşriklerin Resûl-i Ekrem’in nezaket ve hoşgörüsünü istismar ederek onu elçilik görevini yerine getirmekten alıkoymaya çalışmak biçiminde açıklamıştır. Mâtürîdî ise kavramın “acele etmek” mânasına ağırlık vererek, “Münkirlerin acımasız eziyetleri seni aceleye getirip helâk edilmelerini istemeye sevketmesin” anlamını öne çıkarmıştır. Hadislerde de hiffet kökünün türevleri ve istihfaf masdarı Kur’an’daki mânalarıyla yer almaktadır (Wensinck, el-Muʿ cem, “ẖff” md.).

İslâm âlimleri, Hz. Peygamber’in Allah’tan getirdiği vahiyleri ve bunlardan zorunlu olarak çıkan dinî hükümleri (zarûrât-ı dîniyye) küçümseme niteliği taşıyan söz veya davranışları istihfaf olarak değerlendirmiştir. Nitekim İbn Teymiyye küçük görmeyi ve önemsememeyi âdet haline getiren kişinin kalbinde tam bir teslimiyetin oluşmayacağını, böyle bir tutumun

kibirlenerek ilâhî emre boyun eğmeyen İblîs'in küfrüne benzediğini söylemiş, Sa'deddin et-Teftâzânî de Resûl-i Ekrem'in Allah'tan getirdiği dini hafife almanın tasdiki ortadan kaldıracağını belirtmiştir. Osmanlı âlimlerinden Bedrürreşîd Muhammed, insanların küfre düşmesine sebep teşkil eden sözlerin (elfâz-ı küfür*) dinin esaslarından birini alaya almak (istihza) veya inanılması gereken esasları küçümsemek (istihfaf) yahut haramlığı kesinleşen şeylerin helâl olduğunu söylemek (istihlâl) şeklindeki üç husustan birine gireceğini bildirmiştir. Öte yandan Ali el-Kārî, Kur'ân-ı Kerîm ve Kâbe gibi dinde yüce bir konuma sahip bulunan şeyleri ve ibadetleri hafife almanın, onlar hakkında aşağılayıcı ifadeler kullanmanın küfür statüsüne girdiğine dair âlimlerin görüşünü aktarmıştır. Yakın dönem İslâm âlimlerinden Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, Rûm sûresindeki âyetle (30/60) Hz. Peygamber'in yanı sıra ümmetinin de kendilerini onaylamayan, küçük gören, söylediklerini ve yaptıklarını yadırgayanlara karşı sabırlı olmaları yönünde uyarıldığına dikkat çekmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḫff" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "ḫff" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḫff" md.; Taberî, Tefsîr, XI, 58-59; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 568a-b; Tabersî, Mecmaʿu'l-beyân (nşr. Hâşim Mahallâtî - Fazlullah et-Tabâtabâî), Beyrut 1406/1986, IX, 78; Takıyyüddin İbn Teymiyye, eṣ-Ṣârimü'l-meslûl (nşr. Muhammed b. Abdullah el-Halevânî - Muhammed Kebîr Ahmed Şevderî), Beyrut 1417/1997, III, 967-969; Bedrürreşîd Muhammed b. İsmâil, Risâle fî elfâẓi'l-küfr, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 265, vr. 366b; Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, V, 225; Ali el-Kārî, Mineḥu'r-ravżi'l-ezher fî şerḥi'l-Fıḳhi'l-ekber (nşr. Vehbî Süleyman Gavcî), Beyrut 1419/1998, s. 425, 457, 459; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, XXI, 64.

Mustafa Sinanoğlu

İSTİHKAK

(الاستحقاق)

Bir kimsenin mülkiyet ya da zilyedliğinde bulunan mal üzerinde bir başkasının mülkiyet hakkının sabit olması anlamında hukuk terimi.

Hak kökünden isim olan istihkāk sözlükte “hak isteme, hak etme ve bir hakkın sabit olması” anlamına gelir. Kur’ân-ı Kerîm’de kelimenin fiil kalıbı “hak etmek” mânasında kullanılmaktadır (el-Mâide 5/107). Hadislerdeki kullanımı (Buhârî, “Luḳaṭa”, 10; “Şehâdât”, 20; “Diyât”, 22; Müslim, “Îmân”, 221; “Ḳasâme”, 1, 3, 6) veya klasik İslâm hukuku literatüründe “buluntu mal ve hayvan, haraç ve zekât gibi beytülmâl gelirleri, kaçak köle, diyet vb. üzerinde hak sahibi olma veya hak talebinde bulunma” anlamındaki yaygın kullanımı da yine sözlük anlamı çerçevesindedir. Hukuk terimi olarak istihkak, bir kimsenin başka bir şahsın mülkiyet ya da zilyedliğinde bulunan bir mal üzerinde mülkiyet iddiasını ispat etmesi, hâkimin de buna göre hüküm vermesi demektir. Hak talebinde bulunan kişiye müstehiḳ, istihkaka konu olan şeye müstehak (müstehak bih), aleyhinde istihkak davasında bulunulan kimseye müstehak aleyh (müstehak minh) denir.

İstihkak mülkiyet hakkını koruyucu, ihlâl edilen hakkın iadesini sağlayıcı bir işlev gördüğünden mülkiyet hakkının ayrılmaz bir parçasını, akid ve hukukî işlemlerde hür iradenin korunması ilkesinin de tabii gereklerinden birini teşkil eder. Fıkıh literatüründe istihkakla ilgili hukukî esas ve açıklamalara, eşya üzerindeki mülkiyet hakkının en yaygın intikal sebebi olan ve diğer sözleşme çeşitlerine

model oluşturduğu için ayrıntılı biçimde ele alınan satım (bey‘) akdi içinde yer verilir. Bu sebeple de konu hakkında burada yapılan açıklamalar sarf, rehin, şüf‘a, taksim, sulh, icâre, müsâkāt, müzâraa, vasiyet, vakıf, muhâlea, mehir gibi istihkakın bir yönüyle söz konusu olabileceği diğer akid, işlem ve edimleri de kapsayan bir genişlik taşır.

Bir satım akdinde satıcı, satıma konu olan mal (mebî‘) üzerinde başka bir kimsenin hakkı bulunmadığını da taahhüt etmiş sayıldığından istihkak davasının sabit olması satıcının bu taahhüdünü yerine getirmediği anlamına gelir. Bunun tazmini ise satım akdinin feshi ve müşterinin verdiği bedeli geri alması şeklinde olur. Ancak istihkak, müşterinin ikrarı veya yeminden kaçınması ile sübût bulursa kendisinin malın bedelini satıcıdan talep hakkı yoktur. Mâlikîler, bu durumda dahi alıcının satıcıya rücû edebileceği görüşündedir. Mâlikîler malın yarıdan çoğu, Şâfiî ve Hanbelîler, malın bir kısmı üzerindeki istihkakın satım akdinin feshini gerektireceğini savunur. Hanefî ve Şâfiî mezheplerindeki diğer bir görüşe göre ise bölünme kabul eden malların bir bölümü üzerindeki istihkak akdin sadece ona taalluk eden kısmının feshini gerektirir.

İslâm hukukçuları istihkakı, müstehak mal üzerinde kurulan mülkiyeti iptal eden ve nakleden olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Esasen vakıf malları gibi temellükü imkânsız şeyler üzerinde tesis edilmiş mülkiyet malın vakıf olduğu sübût bulunca bâtıl olur; temellükün sebebi sayılan akdin feshi gerekir. Mülkiyete konu olan mallarda istihkak ise mülkiyet tesisini sağlayan hukukî işlemin doğrudan feshini ve mülkiyetin iptalini gerektirmez; müstehiḳ dilerse akdi fesheder, dilerse onaylar. Müşteri henüz teslim almamışken malın istihkaka konu olduğu ve hak sahibinin de (müstehiḳ) satışı onaylamadığı anlaşılırsa işlem kendiliğinden geçersiz olur. Çünkü başkasının hak sahibi olduğu bilinen bir malın satılması ve satın alınması haramdır.

Hanefîler’e göre müstehiḳḳın satışı onaylamaması durumunda malı ona iade etmek zorunda kalan müşteri ödediği fiyatı satıcıdan geri alma hakkına sahiptir. Müstehiḳ akdi onayladığı takdirde malın bedelini satıcıdan alır. İstihkak sahibinin olurundan sonra malda vuku bulan artış müşteriye aittir. Müşteri mala kıymetini arttıran ilâveler yapmışsa Mâlikîler’e göre müstehiḳ ya değer artışına mukabil ödemede bulunarak malı istirdad eder ya bedeli karşılığında alıcıya bırakır ya da onunla malın kıymeti oranında ortak olur. Hanefîler, satış akdi tamamlanarak teslim alınan malın müşterinin elinde telef olması durumunda müstehiḳḳın malı dilerse satıcıya, dilerse alıcıya tazmin ettirebileceği görüşündedir. Kendisinin tazmini durumunda müşteri satıcıdan sadece mal için ödediği bedeli talep edebilir. Yine Hanefîler’e göre istihkakın beyyine ile sübût bulması durumunda müstehak malın

kendisinden ayrılabilen yavru ve meyve gibi tabii ürünleri istihkak sahibine aittir. Müşteri, malda onun kıymetini arttıran ve ondan ayrılması imkânsız olan bina gibi ilâveler yapmışsa istihkak sahibi yapının bedelini ödemek ya da müşterinin ilâveyi kaldırmasını ve bundan doğan zararı tazmin etmesini istemek muhayyerliğine sahiptir. İkinci durumda alıcı satıcıdan bedeli geri ister. Hayvanın semizlemesi gibi malın aslından ayrılması imkânsız türden bir değer artışı istihkak sahibinin olurken müşterinin bunu satıcıya tazmin ettirme hakkı doğar. Hanbelîler'in yaklaşımı da Hanefîler'inkine benzemektedir. Mâlikîler'e göre müstehak malın ürünü müşterinindir; eğer getirisi ürün değilse veya aşılanmamış ürünse istihkak sahibine aittir. Şâfiîler ise akdin fesadı sebebiyle ürünün müşteriye ait olduğunu, buna karşılık onun masraflarının tazminini talep edemeyeceğini ileri sürmektedir.

Kabzettiği malın üçüncü bir şahsın istihkak talebi sebebiyle geri alınabileceği ihtimaline binaen müşterinin satıcıdan ödediği bedelin geri alınmasını garanti edecek bir kefil isteme hakkı vardır (bk. DEREK). Eğer mal takas işlemine konu olmuşsa müstehiḳ, satışa icâzet verdiği takdirde malın kıymetini satıcıdan talep edebilir. Bir kimse aldığı malı üçüncü bir şahsa hibe veya tasadduk etse, sonra başkası istihkak davası ile malı onun elinden alsa müşteri bedeli satıcıdan geri alır.

İstihkak davası o malı elinde bulunduran (zilyed) aleyhine açılır. Hanefîler'e göre istihkak davası açan taraf davasını delille ispatlasa bile hâkim tarafından malın kendisine ait olduğuna ve hiçbir şekilde mülkiyetinden çıkarmadığına dair yemin teklif edilir (Mecelle, md. 1746); yeminden kaçınırsa istihkak hükmü verilmez. İstihkak için davanın türüne göre değişen zaman aşımı süreleri benimsenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Luḳaṭa", 10, "Şehâdât", 20, "Diyât", 22; Müslim, "Îmân", 221, "Ḳasâme", 1, 3, 6; Şâfiî, el-Üm, III, 198; Sahnûn, el-Müdevvene, V, 372-398; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VIII, 173; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, II, 296-297; Kādîhân, el-Fetâvâ, Kahire 1313, II, 270; IV, 470; V, 2; VII, 544;

İbn Kudâme, el-Muġnî, IV, 597-598; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1314, IV, 99-110; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, VII, 43-50; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Bulak 1318, VI, 150-161; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, IV, 199-210; Mecelle, md. 1746; Ali Haydar, el-Mecmûʿatü'l-cedîde fi'l-kütübi'l-erbaʿa, İstanbul 1332/1914, s. 73-136; Muhammed el-Alevî el-Âbidî, el-Emvâl fi'l-fıḳhi'l-Mâlikî, Dârülbeyzâ 1991, s. 95-103; "İstiḥḳāḳ", Mv.Fİ, IV, 46-70; "İstiḥḳāḳ", Mv.F, III, 219-236.

Hamza Aktan

İSTİHLÂF

(bk. HALİFE).

İSTİHLÂF

(الاستحلاف)

Yargılamada taraflardan birinden yemin etmesini isteme anlamında fıkıh terimi

(bk. YEMİN).

İSTİHLÂF

(الاستخلاف)

Kişinin üstlendiği dinî-hukukî bir görevde yerine başkasını geçirmesi anlamında terim.

Sözlükte istihlâf “yerine birini geçirmek, halef bırakmak” demektir. Bu anlamla ilişkili olarak imamın namaz içerisinde bir mazeret sebebiyle imamlığı başkasına bırakmasına veya hâkimin yargı görevini yerine getirmek üzere bir nâib tayin etmesine istihlâf denildiği gibi devlet başkanının kendisinden sonra yerine bir başka kişiyi bırakması da ahd veya istihlâf terimiyle ifade edilmiştir. Kelime Kur’ân-ı Kerîm’de sözlük anlamında, fakat bir topluluğun kendilerinden öncekilerin yerine getirilip yeryüzünde söz sahibi kılınması mânasını içerdiğinden terim anlamına da kapı aralar tarzda (el-En‘âm 6/133; el-A‘râf 7/129; en-Nûr 24/55), hadislerde ise hem sözlük hem terim mânasında (Wensinck, el-Muʿcem, “ḫlf” md.) geçmektedir. Yerini başkasına bırakan kimseye müstahlif, bırakılana da müstahlef denir. Bu ikinci kişi için kadılık

söz konusu olduğunda daha çok nâib, devlet başkanlığı söz konusu olduğunda halîfe kelimeleri kullanılmıştır.

Namazda İstihlâf. Namaz kıldırırken imamın bir mazeret sebebiyle devam edememesi durumunda cemaatten birini yerine geçirmesi ve başlanmış olan namazın bu kişi tarafından tamamlanması fakihlerin çoğunluğunca kural olarak câiz görülür ve bu cevaz cemaatin namazının korunması amacıyla açıklanır. Ancak hangi sebeplerle istihlâfa başvurulacağı, ne gibi şartların gerektiği konusunda mezhepler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Hanefîler, namazda kusan veya burnu kanayan kimsenin abdest alıp kaldığı yerden devam etmesini öğütleyen hadisi (İbn Mâce, “İḳāme”, 137) ve Hz. Ömer’in, namaz kılarken yaralandığında arkasında bulunan Abdurrahman b. Avf’ı yerine imamlığa geçirmesini delil göstererek namazda istihlâfın câiz olduğunu ileri sürerler. Şâfiî ve Hanbelîler’deki hâkim görüş de bu yöndedir. Ancak bu iki mezhepte istihlâfın câiz olmadığı yönünde ikinci bir

görüş vardır ve bu görüş imamın namazının bozulması halinde cemaatin namazının da bozulacağı, dolayısıyla istihlâf yoluyla namaza devam etmenin mümkün olmayacağı esasına dayanır. Bu durumda namaz baştan itibaren yeniden kılınır. Mâlikîler ise vakit namazlarında istihlâfın mendup, cuma namazında vâcip olduğunu söyler ve bu konuda, son rahatsızlığında Hz. Peygamber'in yerine namazı kıldıran Hz. Ebû Bekir'in Resûlullah'ın kendisini iyi hissedip cemaate katıldığını anlayınca yerini ona bırakmasını örnek gösterirler (İbn Mâce, "İḳāmet", 142).

İstihlâfı kabul eden fakihler, istihlâfı gerekli kılan mazeretlere ve istihlâf yapılacak kimseye dair belirli şartlar ileri sürmüşlerdir. Hanefîler genel olarak, yarıda kalan namazın kaldığı yerden devamına imkân veren ve kaçınılması mümkün olmayan mazeretlerin istihlâfı da mümkün kıldığı görüşündedir. Abdestin bozulması ve namazın rükünlerinden birini yapamayacak duruma düşmek bir istihlâf sebebidir. Mâlikîler bunun yanında, mala veya cana yönelik bir zararın gelmesi halinde de imamın namazı terkedip yerine bir başkasını geçirebileceğini söylerler. Şâfiîler, her türlü mazeret durumunda ve hatta belli bir mazeret olmaksızın imamın yerine başkasını geçirebileceği görüşündedir. Hanbelîler'e göre ise imamın abdestinin bozulması halinde istihlâf câiz olmaz ve cemaatin namazı da bozulmuş olur. Öte yandan istihlâf edilecek kimsenin imam olma özelliklerini taşıması gerekmektedir; dolayısıyla çocuğun, okuma bilmeyenin (ümmî), erkeklerden oluşan bir cemaate kadının istihlâf edilmesi câiz görülmez. Yine imamın istihlâf yapmadan yahut yerine birisi geçmeden önce camiyi veya musallâyı terketmemesi, yani cemaati imamsız bırakmaması da gerekmektedir. Hanefîler'e göre istihlâf mümkün olmazsa cemaat yarıda kalan namazı kendi başına tamamlayamaz; hepsinin namazı bozulmuş olur. Mâlikîler ve Hanbelîler'de ise cuma namazı gibi mutlaka cemaatle kılınması gereken namazlar dışında cemaat namazı tek başına tamamlayabilir.

Kural olarak istihlâf namaza devam edemeyecek durumda olan imam tarafından yapılır. Böyle bir durumda kalan imam cemaatten uygun gördüğü birini mihraba geçirir ve kendisi burnunu tutarak geriye çekilir. Bu hareket, burun kanaması gibi bir mazeret yüzünden namazı terketmek zorunda kalındığını anlatmak içindir. Bu esnada konuşmaz, ancak kaç rek'at kaldığını işaretle bildirebilir. Bunun mümkün olmadığı veya yapılmadığı

durumlarda imamın cemaatten biri tarafından belirlenmesi yahut şartlarını haiz bir kimsenin kendiliğinden imâmete geçmesi ve namazı tamamlaması da mümkündür. Ayrıca hatibin hutbeye devam edememesi, hutbeyi tamamlayıp namaz kıldıramaması durumlarında da istihlâf söz konusudur. Ancak mezhepler arasında, cuma hutbesinde veya namazında istihlâfın hangi durumlarda ve ne şekilde olacağı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır.

Yargı Görevinde İstihlâf. Yargı görevini bizzat yapamaması durumunda hâkim, belli bir hukukî ihtilâfta karar vermek veya genel olarak yargıçlık yapmak üzere yerine birini bırakabilir. Devlet başkanı hâkim tayin ederken ona vekil bırakma yetkisini tanımışsa hâkimin istihlâf yoluyla yerine birini görevlendirebileceğinde tereddüt yoktur; ancak böyle bir yetki tanınmadan hâkimin istihlâf yetkisine sahip olup olmayacağı tartışmalıdır. Hanefîler'le bazı Mâlikî ve Hanbelî hukukçularına göre açıkça yetki verilmemişse hâkim kendi yerine birini görevlendiremez. Fakat bu durumda da bir mazeret sebebiyle görevlendirilen hâkimin kararının görevlendiren kişi tarafından gözden geçirilip onaylanması şartıyla istihlâf mümkün olabilmektedir. Bazı Şâfiî ve Hanbelî hukukçuları, açıkça yasaklanmamışsa sarahaten izin verilmemiş bile olsa istihlâfın mümkün olduğu görüşündedir. Mâlikîler'deki hâkim görüş de bir mazeret durumunda hâkimin yerine başka birini görevlendirebileceği şeklindedir.

İstihlâf yoluyla görevlendirilen nâib, kendisini tayin eden hâkimin sahip olduğu ve devredebildiği yetki çerçevesinde görev yapar. Açıkça yetki verilmemişse istihlâfa yetkili olan hâkim görevlendirdiği kişiyi görevden alamaz. Bu hâkimin ölümü de tayin ettiği hâkimin görevinin sona ermesini gerektirmez.

Devlet Başkanlığında İstihlâf. İş başındaki devlet başkanının yerine birini bırakması, ya bu kimsenin sağlığında görevi başkasına devretmesi veya ölümünden sonra yerine bir başkasını bırakması şeklinde olur. Hz. Ebû Bekir'in, ölümünün ardından iş başına geçmek üzere yerine Hz. Ömer'i bırakması bu uygulamanın İslâm tarihindeki ilk örneğini oluşturmaktadır (Muhammed Hamîdullah, s. 404-405). Hz. Ömer de yaralanmasından sonra yerine aralarından birini seçmek şartıyla altı kişiyi bırakmıştır. Devlet başkanının bu şekilde belirlenmesine o dönemde itiraz edilmemiş olması

sükûtî icmâ ve bunun ardından uygulanan bir yönetim geleneği oluşturmuştur. Nitekim Emevî ve Abbâsî halifelerinin hemen tamamına yakını iş başındaki halife tarafından istihlâf edilmiştir. Sonraki İslâm devletlerinde de hükümdarların en yaygın belirlenme şekillerinden biri olan istihlâf, böylece teoride hiç kabul edilmemiş olmasına rağmen devlet başkanlığının verasetle intikalinin hukukîleşmesine zemin hazırlamıştır. Bazı örneklerde arka arkaya devlet başkanı / halife olmak üzere iki kişinin istihlâf edildiği de görülmektedir.

Bu şekilde istihlâf edilen kimsenin devlet başkanında aranan niteliklere sahip olması gerekmektedir. Ancak bu teorik şartın uygulamaya ne ölçüde yansıdığı ayrı bir inceleme konusudur. İlk iki örnekte halifeler, yerlerine kendi akrabalarından birini istihlâf etmemelerine rağmen sonraki uygulamalar daima aynı soydan birinin halef bırakılması şeklinde olmuştur. Abbâsî Halifesi Me'mûn'un, yerine Ehl-i beyt'ten Ali er-Rızâ'yı bırakması bu uygulamanın bir istisnasını oluşturmaktaysa da bu istihlâf Abbâsî ailesi arasında büyük tartışmalara yol açmış, esasen Ali er-Rızâ'nın âni ölümü de teşebbüsü yarıda bırakmıştır. İstihlâfın saltanat usulünün en uygun vasıtası haline dönüşmesi ve veliaht için alınan biatın şeklî bir merasimden öte bir anlam taşımaması, bu usulün tek başına halife / devlet başkanı

olmak için yeterli olup olmadığı meselesini gündeme getirmiştir. Eski hukukçuların bir kısmı ve çağdaş hukukçuların çoğu istihlâfın tek başına yeterli sayılmadığı, devlet başkanını belirleme yetkisinin esas itibariyle İslâm toplumunda olduğu, bu sebeple istihlâfı takiben ehlü'l-hal ve'l-akdin onayının da (biat) gerekli olduğunu söyler. Buna göre istihlâf, başlı başına bir halef bırakma işlemi değil en azından teoride bir anlamda devlet başkanlığı makamına aday gösterme olmaktadır. Bir kısım hukukçulara göre ise halife oğlu, babası gibi bir yakınını yerine geçirmemişse onun tek başına istihlâfı göreve başlamak için yeterlidir ve alınan biatın bağlılık biatı olmaktan öte bir anlamı yoktur.

İstihlâfın geçerli olabilmesi için sadece mevcut halifenin değil halife olarak belirlenen kimsenin de rızâsı gerekir. Öte yandan istihlâf işleminin devlet başkanını bağlayıcı olup olmadığı tartışılmıştır. Bazı hukukçular istihlâf işleminin İslâm toplumu adına yapıldığını, devlet başkanı başkan olma özelliklerini kaybetmediği sürece bağlayıcı olduğunu ve geri

alınamayacağını (Mâverdî, s. 12), bir kısmı ise bunu vasiyete benzeterek devlet başkanının iş başında kaldığı sürece yerine geçecek kimseyi değiştirebileceğini söyler (Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, s. 25).

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, “ḫlf” md.; İbn Mâce, “İḳāmet”, 137, 142; el-İmâme ve’s-siyâse, I, 23-31; Bâkıllânî, et-Temhîd (Ebû Rîde), s. 201-202; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü’d-dîn, İstanbul 1346/1928, s. 274-286; Mâverdî, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, Beyrut 1405/1985, s. 11-14; Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Kahire 1357/1938, s. 25-27; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî uṣûli’d-dîn (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1399/1979, s. 56-61; İbn Haldûn, Muḳaddime, II, 551-564; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), I, 599-606; V, 391-393; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye, I, 64-66; Zâfir el-Kāsımî, Niẓâmü’l-ḥükm fi’ş-şerîʿa ve’t-târîḫi’l-İslâmî, Beyrut 1394/1974, s. 166-212; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu’s-siyâsiyye, Beyrut 1403/1983, s. 404-405; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1404/1984, II, 250-258; Abdülaziz Bayındır, İslâm Muhakeme Hukuku, İstanbul 1986, s. 91-92; Abdürrezzâk es-Senhûrî, Fıḳhü’l-ḫilâfe ve teṭavvürühâ, Kahire 1989, s. 149-163; “İstiḫlâf”, Mv.Fİ, VI, 118-172; “İstiḫlâf”, Mv.F, III, 251-262; M. Akif Aydın, “Anayasa”, DİA, III, 156-158; Cengiz Kallek, “Biat”, a.e., VI, 122.

M. Akif Aydın

İSTİHRÂC

(bk. MÜSTAHREC).

İSTİHSAN

(الاستحسان)

Fıkıhta özel gerekçelerle açık kıyastan, genel ve yerleşik kuraldan ayrılıp olayın özelliğine uygun çözüm bulma metodunu ifade eden şer‘î delil.

Sözlükte “güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey” anlamındaki hüsn kelimesinden türeyen istihsân “bir şeyi iyi ve güzel bulmak” mânasına gelir. Fıkıh usulünde müctehidin bir meselede icmâ, zaruret, örf, maslahat, gizli kıyas gibi özel ve daha kuvvetli görünen bir delile dayanarak o meselenin benzerlerinde izlenen genel kuraldan ve ilk hatıra gelen çözümden vazgeçmesi ve hukukun amacına daha uygun bulduğu başka bir hüküm vermesi şeklinde özetlenebilen yöntemin adıdır. Fıkıh usulünde genel adlandırma ile “hükmün dinî-hukukî dayanağı” anlamındaki şer‘î deliller, daha teknik bir tanıtımla şer‘î bir hükme ulaşmada izlenen yöntemler veya kaynaklardan hüküm çıkarma metotları arasında yer alan istihsan, taşıdığı ana fikir ve gözettiği amaç yönüyle hiçbir İslâm hukukçusuna yabancı olmasa da adlandırma, tanım, tür ve işlev açısından belki de üzerinde en çok tartışmanın cereyan ettiği bir delil olmuştur. Bunun için de ilk dönemlerden itibaren literatürde istihsan konusunda usulcülerin ve fıkıh ekollerinin farklı bakış açılarını yansıtan zengin bir bilgi birikimine rastlanır.

Fikrî Temelleri. Kur’an’da akla, düşünmeye, insanın tabiatında gizli olan ve hukukun kökeni kabul edilen hak ve adalet düşüncesine sıkça atıfta bulunulduğu gibi hukukun genel ilkeleri ya da onların fikrî zemini sayılabilecek küllî önermelere, normatif karakterli âyetlere de sıkça rastlanır. Çok yerde insanlığın ortak sağduyusuna çağrı yapılır; iyi, doğru ve güzele yönelme, yerli yerinde davranma öğütlenir. Kur’an’da, insanlık tecrübesinin geçmişte kalmış bir örneğine veya vahiy döneminde mevcut bir sosyal realite ve telakkiye atıf yapıldığında da onlar üzerinden dinin genel mesajı verilmek istenir. Sünnette ise âyetlerin getirdiği genel ilke ve mesajların açılımı ve hayatın tabii akışı içerisinde örnek olaylara uygulaması yapılmıştır. Ancak Kur’an ve Sünnet, kendilerini karşılaşılan

hukukî meselenin çözümünde öncelikle başvurulması gerekli iki ana kaynak olarak tanıtmakla birlikte kendilerinden hüküm elde edilirken nasıl bir yol izleneceği, naslar olaylara uygulanırken yapılacak yorum faaliyetinin metodu ve sınırlarının ne olacağı konusunda bir açıklama yapmaz ve bu konuyu âdeta muhatabın yetki ve sorumluluğuna terketmiş görünür. Bu biraz da dinin ve hukukun genel ilkelerinin evrensel, bunları nesnel olaylara uyarlama faaliyetinin daha sübjektif, formel yönüyle hukukun bölge ve dönemlere bağlı olarak daha değişken oluşuyla bağlantılı bir husustur. Bunun için de kaynak ve kaynaklardan hüküm çıkarma metodolojisi ilk dönemlerden itibaren müslüman hukukçuları esaslı biçimde meşgul etmiş, hukukî çözüm arayışı faaliyetlerinde hem kaynağa bağlı kalma hem de karşılaşılan olayın tabiatına ve hakkaniyete en uygun olanı bulma amacı birlikte hâkim olmuştur.

İslâm coğrafyasında II. (VIII.) yüzyıldan itibaren giderek belirginleşen fıkıh ekolleri, bu sürecin devamında tedvin edilmeye başlanan fürû ve usul eserleri, hem önceki ilim muhitlerinden devralınan fıkhî mirası hem de mevcut hukukî tefekkürü sistemleştirme, iç tutarlılık açısından denetleme ve şifahî geleneği yazıya geçirme çabaları olarak hayli önem taşır. Deliller hiyerarşisinin kurulması ve metodolojiyi tanıtan terimlerin, bu arada istihsan teriminin ortaya çıkışı da bu döneme rastlar. Ancak bu, adlandırma ve terimleşme süreciyle ilgili bir durumdur. Kavram olarak istihsan yerleşik bir hukuk kuralı, genel nitelikli bir şer‘î nas ya da benzer olaylara getirilen çözüm tarzı belli bir olaya uygulanırken bu uygulamanın hukukun amacı, adalet ve hakkaniyet düşüncesi ışığında gözden geçirilmesi ve bunun sonucu olarak onlardan vazgeçip olayın kendine has şartlarına uygun düşen ve hukukun da genel yapısı içerisinde yerini bulan farklı bir çözüme gidilmesi, yani hukukun normatif tabiatından kaynaklanan katılığının yumuşatılması anlamını taşıdığından böyle bir anlayış hukuk düşüncesinin özünde vardır ve başlangıçtan itibaren İslâm muhitinde canlı bir şekilde mevcut olmuştur.

Kur’an ve Sünnet’teki teşriî ahkâmın tebliğinde hayatın tabii akışı, sosyal realite ve insan unsuru ağırlıklı bir yere sahip olduğundan bunlar etrafında örülen fıkıh ilmi de hukukun kuralcı ve şeklî yaklaşımının olumsuzluklarını en aza indirici bir yapıda gelişmiş, âdeta hayatın çeşitli yönlerini ve

değişkenliğini yansıtan bir iç dinamizme sahip olmuştur. Bunun örneklerine ilk dönemlerden itibaren bolca rastlanır. Nitekim Hz. Peygamber,

muhtemelen sunî fiyat artışlarını ya da beklenmedik mağduriyetleri önlemek amacıyla elde mevcut bulunmayan malın satışını yasaklamış (Buhârî, “Büyûʿ”, 55; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 70), ancak Medineliler’in gelecek yıllara ait bahçe ürünlerini selem (selef) sözleşmesi adıyla peşin para karşılığı bir iki yıllık bir teslim vadesiyle sattıklarını görünce bu satış türünü de tamamen yasaklamak yerine, “Selem yoluyla satış yapan bunu belirli ölçüye, belirli tartıya göre ve belirli süre tayin ederek yapsın” diyerek (Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 57; Nesâî, “Büyûʿ”, 63) muhtemel olumsuzlukları en aza indirici bir düzenleme getirmiştir. Burada fakihlerin ileride kıyas adını vereceği genel hükümden, yani elde olmayan malın satışına dair genel yasaktan vazgeçilerek selemin câiz görülmesi, genel hükümle sakınılmak istenen zararın burada vârit olmadığı ve toplumsal bir talebin mâkul ölçülerde karşılanması gerektiği düşüncesidir. Aynı şekilde Resûl-i Ekrem, belli malların ancak peşin ve eşit olarak değiştirilmesi gerektiğini, aksi takdirde alışveriş ya da fazlalık faizi (ribe’l-fadl) olacağını bildirmiş (Müslim, “Müsâḳāt”, 81; Tirmizî, “Büyûʿ”, 23), bu ilkenin uzantısı olarak eşit miktarda kuru hurmanın yaş hurmayla değişimini, yaş olanı kuruyunca eksileceği için câiz görmemiş olmakla birlikte (Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 18; Tirmizî, “Büyûʿ”, 14) Medine’de ellerinde geçmiş yıllardan kuru hurma bulunup da o yıl yaş hurması olmayan bahçe sahiplerinin talebi üzerine kuru hurmanın yaşıyla değişimine izin vermiştir (Buhârî, “Müsâḳāt”, 17; Müslim, “Büyûʿ”, 61-62). Fakihler arasında yorumu ve cevaz şartları tartışmalı olan ve “bey‘u’l-arâyâ” adıyla anılan bu alışverişe izin verilmesi de aile içi tüketim amaçlı bu talebin genel yasaktan ayrı düşünülmesi ve ihtiyaç sahiplerine kolaylık sağlama sebebiyle olmalıdır. Hz. Peygamber’in oruçlu iken unutarak yiyip içmeyi bir rüknü ihlâl edilen ibadetin bozulması kuralından, şart muhayyerliğini sözleşmenin yapıldığı anda bağlayıcı olması kaidesinden istisna etmesi de benzeri düşüncelerin ürünüdür.

Esnaf ve sanatkârların emin sıfatına sahip olması, icâre ve istisna (eser) sözleşmesi gereği ellerinde bulunan müşteri mallarının ziyanından da kusur ve taaddileri bulunmadıkça sorumlu tutulmamaları gerekmekle birlikte Hz. Ömer ve Hz. Ali’nin, dönemlerinde müşterilerin mallarına karşı haksızlıkların artması sebebiyle bu kuraldan vazgeçerek esnaf ve sanatkârı

zayi olan müşteri mallarını tazminle sorumlu tuttukları bilinmektedir. Irak'ın fethinden sonra gaziler Hz. Ömer'den, hem ganimetlerin dağıtımıyla ilgili âyetin hükmü (el-Enfâl 8/41) hem de Resûl-i Ekrem'in uygulamaları istikametinde fethedilen arazinin beşte dördünün ganimet olarak kendilerine dağıtılması talebinde bulunmuş ve bunda ısrar etmişlerse de halife bunu uygun görmeyip arazinin haraç vergisi karşılığı bölge halkının elinde bırakılmasının gerektiğini söylemiş, sonuçta muhalifleri de bu tezin haklılığına ikna etmiştir. Kaynakların verdiği bilgiler dikkatle takip edilirse görülür ki halifeyi bu görüşe sevkeden âmil, Haşr sûresinin fey ile ilgili âyetlerinin (59/6-10) dolaylı ifadesinden ziyade olayı kendi şartları içinde değerlendirip önceki uygulamaların dışında da kalsa o anda müslüman toplum için en yararlı görünen çözümü benimseme düşüncesidir (Ebû Yûsuf, s. 23-27).

Hulefâ-yi Râşidîn'in, özellikle de Hz. Ömer'in genel nitelikli nasları belli bir olaya uygularken böyle bir uygulamanın dinin genel amaçlarına, hak ve adalet fikrine uygun düşüp düşmediğini göz önünde bulundurduğu ve gerektiğinde genel kuraldan vazgeçip o olaya mahsus veya ikinci bir kuralın tesisine imkân veren farklı bir uygulamaya gittiğinin örnekleri çoktur. Müellefe-i kulûbun zekât payının kaldırılması, kıtlık zamanı hırsızlara ya da efendisinin malını çalan hizmetçiye had uygulanmaması, tek celsede söylenen üç talâkın üç ayrı talâk sayılması, belli durumlarda Ehl-i kitap kadınlarıyla evlenmenin yasaklanması, iktisadî şartlardaki değişim sonucu diyet miktarlarında yeni düzenlemeye gidilmesi, fetihler ve şehirleşmenin ardından toplumsal yapıdaki değişimin ürünü olarak birbirinin âkılesi sayılan yeni sosyal grupların oluşturulması burada hatırlanabilir. O dönemde belli usul terimleriyle açıklanmayan, hatta bazan gerekçesi de tam olarak belirtilmeyen bu kabil uygulamalar, bir toplumu adaletle sevk ve idare etmenin tabii gereklerinden olduğundan toplumda genel kabul gördü; giderek dini anlama geleneğinin ve doktrinin bir parçası haline geldi. Bunlar aynı zamanda genelde müslümanların hukuk tefekkürünü, re'y ve ictihad faaliyetini, özelde ise Irak ekolünün istihsan, Medine ekolünün maslahat ve istislâh anlayışlarını besleyen temel malzemeler arasında yer aldı.

Terimleşme Süreci ve Kavramsal Çerçeve. Fikrî temelleri çok öncelere dayansa da istihsanın fıkıh terminolojisine girmesi II. (VIII.) yüzyılda Ebû

Hanîfe önderliğindeki Irak hukuk ekolüyle olmuştur. Böyle bir fikrin Ebû Hanîfe öncesi Irak fıkhına yabancı olmadığı, hatta İyâs b. Muâviye (ö. 122/740 [?]) ve İbnü'l-Mukaffa' (ö.142/759) gibi önemli simaların kıyasın yetersizliği halinde daha doğru ve güzel çözüm yollarını aramayı önerdiği bilinse de (İbnü'l-Mukaffa', III, 40-41; Cessâs, IV, 229; Schacht, s.102-103) kaynaklar bir istidlâl yöntemi olarak istihsanın Ebû Hanîfe ile başladığında âdeta hemfikirdir. Ancak istihsanın teknik bir usul terimi olarak literatürde yerini alması, ehl-i hadîsin sert eleştirileri karşısında istihsanı tanımlamaya ve ona doktrin içinde kavramsal çerçeve kazandırmaya çalışan sonraki nesil Hanefî usulcülerinin gayretleriyle olmuştur.

Hanefî mezhebinin ilk müctehidlerinden günümüze intikal eden kayıtlarda, özellikle de İmam Muhammed'in el-Aṣl'ında istihsandan sıkça söz edilip birçok çözüm istihsanla açıklansa ve istihsan âdeta kıyas karşıtı veya katı kuralcılığın yanlış sonuçlara götürmesini önleyen bir istidlâl tarzı olarak tanıtılsa bile Hanefî imamlarının istihsan tanımına rastlanmaz. Kaynakların verdiği bilgiye göre yapılan ilk tanım IV. (X.) yüzyıl Iraklı Hanefî fakihi Ebü'l-Hasan el-Kerhî'ye aittir. Kerhî istihsanı, "bir meselede daha kuvvetli bir sebebi göz önüne alarak benzeri meselelerde kabul edilen hükmü vermekten vazgeçmek" şeklinde tarif eder (Abdülazîz el-Buhârî, IV, 1123). Ancak İbn Hazm ve Gazzâlî gibi usulcüler, istihsanın şer'î hüküm elde etme yöntemi olarak usule girmesini ciddi bir mukavemetle karşılayan, istihsanı delile dayanmadan keyfî hüküm verme, dinde olmayan şeyleri dine katma, nassın ve sabit asılların akılla terki olarak niteleyen İmam Şâfiî'nin ağır eleştirilerinden sonra Hanefî muhitinde bu kavramın gözden geçirilerek tashih edildiğine, Kerhî'nin tanımının da bu aşamanın ürünü olduğuna dikkat çekerler (el-İḥkâm, VI, 16, 19-20; el-Müstaṣfâ, I, 282). İbn Hazm'ın Hanefîler'den Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin istihsana karşı olduğuna dair rivayetini de bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Şâfiî literatüründe Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'den rivayetle ve Şâfiî'nin kanaatinin de böyle olduğu belirtilerek Ebû Hanîfe'ye isnat edilen, "İstihsan, kişinin bir delile dayanmadan kendi güzel gördüğüyle kıyası terketmesidir" şeklindeki

tanım, Şâfiîler'ce Hanefî fıkhından belli örneklerle desteklenmeye çalışılsa da esasen kendi eleştirilerini haklı çıkarmaya yönelik bir yorum görünümündedir (Ebû İshak eş-Şîrâzî, Şerḥu'l-Lümaʿ, II, 969-970; Zerkeşî, VI, 93-94). İbn Hazm'ın veya Şâfiî fakihlerinin eserlerinde yer alan farklı

istihsan tanımlarının önemli bir kısmını da bu grupta düşünmek mümkündür.

Kerhî'den bir nesil sonra gelen Iraklı Hanefî fakihi Cessâs istihsanı, "kendisine nisbetle üstünlüğü bulunan bir delil sebebiyle kıyasın terkedilmesi" olarak tanımlamakta; nafaka, kefâret ve ayrılık hediyesinde (müt'a) olduğu gibi (bk. el-Bakara 2/233, 236, 241; el-Mâide 5/95) değer takdirini konu alan ictihadı da Hanefîler'in istihsan diye adlandırdığını belirterek bunu verdiği istihsan tarifinin dışında tutmaktadır (el-Fuṣûl fi'l-uṣûl, IV, 234). Cessâs tanımladığı istihsanın iki şeklinden söz eder. Birincisi, iki olayla da (asıl) benzerlik gösteren ve bunlar arasında kalan bir fer'in gerektirici bir delâlet sebebiyle bu iki olayın hükmünden birine ilhak edilmesidir. İkincisi de illet bulunduğu halde hükmün tahsisidir. Bu da nas, icmâ, insanların teamülü veya başka bir kıyasla olur. Mâverâünnehir Hanefîleri'nin aksine Iraklı Hanefîler ictihad ürünü (müstenbat) illetin tahsisini, yani böyle bir illet bulunduğu halde hükmün bulunmamasının cevazını kabul ettiklerinden Cessâs istihsanı, illet bahsinin devamında illetin tahsisi konusuyla bağlantı kurarak açıklar. Çünkü illet hükmün alâmeti olup arada zorunlu bir birliktelik yoktur. Böyle olunca illetin varlığıyla birlikte hükmün terkedilmesi gerektiğini gösteren bir başka delil bulunduğunda hüküm terkedilir ki bu istihsandır. Coğrafî bölge olarak Mâverâünnehirli olup Irak ekolüne bağlı bulunan Debûsî ise istihsanı "celî kıyasla çelişen bir çeşit delil" olarak tanıtır (Taḳvîmü'l-edille, vr. 226a). Cessâs'ın istihsanı illetin tahsisiyle açıklaması ve Debûsî'nin celî kıyas nitelendirmesi, İmam Muhammed'in eserlerinde sıkça kullandığı, "Kıyası terkedip istihsanı aldık" ifadesindeki kıyasa açıklık getirmiş olduğu gibi, istihsanın geniş anlamıyla bir tür kıyas işlemi olduğunu göstererek fıkhın asıllarından olan kıyasın delilsiz terkedildiği şeklindeki eleştirileri de cevaplandırmış olmaktadır. Nitekim iki usulcü de konuya istihsana yöneltilen eleştirileri reddetmekle girerler.

Irak ekolünü takip etmekle birlikte illetin tahsisi konusunda Cessâs'a katılmayan Pezdevî ve Serahsî, dönemlerine kadarki eleştirileri de dikkate alarak daha telifçi bir yaklaşım sergiler ve istihsanı, bir yandan kıyasla olan karşıtlığına vurguyu azaltarak öte yandan da katı kıyasçılığa getirilen eleştirilerin önemli bir bölümünü boşa çıkaracak şekilde takdim eder. Meselâ Pezdevî tam bir tanım vermese de istihsanı "bir kıyası bırakıp daha

kuvvetli bir kıyası benimsemek" şeklinde, Serahsî de, "Üzerinde iyice düşünmeden önce hatıra geliveren açık kıyasa aykırı delildir ki, olayın hükmü ve bunun genel kurallardan benzerleri üzerinde iyi düşünüldükten sonra bu aykırı delilin daha kuvvetli olduğu ortaya çıkar ve onunla amel etmek gerekir" ifadeleriyle tanıtır (Kenzü'l-vüṣûl, IV, 1123-1124; el-Uṣûl, II, 200). Serahsî'nin, hocası Şemsüleimme el-Halvânî'ye atfen, "İstihsan kıyası terkedip insanlar için en uygun olanı almaktır" şeklinde bir tanım verip ardından istihsanın "kolaylığı, genişliği, toleransı alma, rahatı araştırma" anlamına geldiğine dair nakillerde bulunması, sonuçta da, "Bütün bu sözlerin özeti istihsan kolaylık için zorluğu terketmekten ibarettir" demesi, istihsanın tanımından ziyade amaç ve anlamını açıkladığı gibi mezhep fıkhında o zamana kadar zaruret, umûmü'l-belvâ, kamu yararı gibi istihsanın dayandığı temel tezler esas alınarak verilen fetvaları kuşatan bir genişliğe sahiptir. Ancak Serahsî, bu yaklaşımının yol açabileceği eleştirileri hesaba katarak bu sözlerinin ardından kıyas ve istihsanın hakikatte iki kıyas olduğu, gizli ve etkili kıyasın istihsan yanı güzel bulunmuş (müstahsen) kıyas adını aldığı açıklamasını yapmayı da ihmal etmez (el-Mebsûṭ, X, 145). Bu aynı zamanda el-Mebsûṭ'ta birçok fürû meselesinin kıyas-istihsan karşıtlığı içinde ele alınıp buralarda mezhep müctehidlerinin kıyası terkettiğinin ve istihsanı aldığının söylenmiş olmasına da getirilmiş bir açıklama görünümündedir. Benzeri ifadelere Pezdevî de de rastlanır (Kenzü'l-vüṣûl, IV, 1126).

Mâverâünnehir ilim muhitinin önder şahsiyetlerinden İmam Mâtürîdî istihsanı, "müctehidin iki vecihle karşılaştığında kıyası terkedip kalbine doğan baskın tercihle ve zann-ı gālible hüküm vermesi" (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, vr. 841b) veya "olayın irca edilebileceği bir aslın bulunmadığı durumlarda âlimin takdir hakkını kullanarak en güzel olanı seçmesi" (a.g.e., vr. 419a) şeklinde tanıtması da, esasen takdirî ictihaddan maslahata dayalı istihsana kadar geniş bir içeriğe sahiptir.

İstihsanın İslâm hukukunda kazandığı kavramsal çerçeveyi belirlemede bu yöntemin öz yurdu sayılabilecek Hanefî muhitinin anlayışının yanı sıra, bu yönteme sıcak bakan ve ona işlerlik kazandıran hukuk ekollerinin, özellikle de kanun (nas) boşluklarının doldurulması konusunda Hanefîler'le benzer metodolojiye sahip Mâlikî fakihlerinin bakışları da önemlidir. Bunlardan Şâtıbî, İmam Mâlik'in istihsan anlayışını "küllî kıyas karşısında cüz'î

maslahatın alınması” şeklinde özetledikten sonra Ebû Bekir İbnü’l-Arabî’nin istihsanı “örf, maslahat, icmâ ya da kolaylık sağlama sebebiyle delilin gerektirdiğini terketmek, iki delilden kuvvetli olanla amel etmek”, İbn Rüşd’ün, “aşırılığa yol açan kıyası atıp istisnaî olarak o konuda hükme müessir bir mânaya yönelmek” şeklinde tanımladığını belirtir. Kendisi de istihsanı mürsel maslahatla istidlâlin kıyasa takdim edilmesi olarak görür ve istihsanı mezhep usulüyle temellendirmeye çalışır (el-Muvâfaḳāt, IV, 206-211; el-İʿtiṣâm, II, 139). Hanbelî mezhebinde istihsanı kabul konusunda farklı temayüller mevcutsa da genel çizgi olumludur ve “özel bir şer‘î delil sebebiyle bir meselede o meselenin benzerlerine verilen hükümden vazgeçmek” şeklindeki istihsan tanımı Ahmed b. Hanbel’in de görüşü olarak aktarılır (Tûfî, III, 190, 197-198).

İstihsanın tanımında kullanılan söz kalıpları veya vurgulanan hususlar, hem istihsan yanlısı ve karşıtı usulcülere göre hem de aynı ekol içinde dönemlere ve ilim muhitlerine göre değişiklik gösterir. İstihsanın her bir çeşidinin ona hâkim özellikleri yansıtacak biçimde farklı tanımlanması gereği bu çeşitliliği daha da arttırmaktadır. Bunun için de kaynakların çoğu istihsanın farklı şahıslara nisbet edilen farklı tanımlarını vererek konuya girerler. Yapılan tanımların ortak noktasını, “fıkhî bir meseleye çözüm arayan müctehidin güçlü bir gerekçeye dayanarak bu meselenin benzerlerine bağlanan sonuçtan vazgeçip başka bir sonuca yönelmesi” teşkil eder. Esasen istihsanın mahiyetinin kavranması biraz da onun her bir türüne hâkim özelliklerin bilinmesiyle mümkün olur. Burada sözü edilen “meselenin benzerlerine verilen hüküm” ya da çoğu usulcünün kullandığı şekliyle “kıyas” terimi, sadece usulî kıyastan ibaret olmayıp bir nas üzerine illet kıyası yapılmaksızın varılan sonuçları da kapsayacak tarzda genel kural, genel nitelikli bir delilin gereği veya nassın lafzî yorumu anlamındadır. Bunun istihsanın nevine göre

açık (celî) ve zâhir, fakat tesiri zayıf kıyas olarak anıldığı da olur. Güçlü gerekçe ise çok defa örf, özel ve genel yarar, zaruret, kolaylığı sağlama ve sıkıntıyı giderme, ihtiyatla amel veya nasların ruhu ve hukukun genel prensipleri gibi müctehidin bakış açısına da bağlı olarak değişiklik gösteren sebeplerdir. Bunlar müctehidi genel kuraldan ve ilk akla gelen çözümden vazgeçirip başka bir çözüm arayışına yöneltecek güçte olduğu için öncelikli ve kuvvetli delil, gizli fakat tesiri kuvvetli kıyas gibi nitelendirmelerle

anılmıştır. Bu gerekçe hemen formüle edilebilecek biçimde açık olmadığı için "müctehidin vicdanını etkileyen, fakat ifade etmekte zorlandığı" bir delil olarak nitelendirilir ve bu delil müctehidin takdir hakkı devreye girdiği için belli bir sübjektivite taşır. İstihsana karşı çıkanların en çok eleştirdiği yönlerden biri de budur. Bununla birlikte müctehid bu eleştiriyi de göze alarak kendi adalet ve hakkaniyet fikrine göre davranır ve kendini karşılaştığı olaya genel kuraldan ayrı bir çözüm getirme zorunda hisseder.

İstihsanın kıyastan farkı aynı zamanda onun mahiyetini kavramada da önem taşır. Kıyasta hükmü bilinmeyen bir olayın aralarındaki illet birliği sebebiyle hükmü bilinen bir olaya ilhak edilmesi söz konusudur. İstihsanda ise karşılaşılan olaya uygulanabilir genel bir kural bulunmakla birlikte sonuçta bundan vazgeçilip daha istisnaî nitelikte farklı bir çözüme gidilmektedir. Böyle olunca istisna şeklinde yapılan istihsanda, teknik anlamda bir kıyasla çatışma olmaksızın genel kural anlamıyla kıyastan ayrılma söz konusudur. Gizli kıyas istihsanında ise (aş. bk.) bu yöntem, fakihin iki benzerlikten ilk bakışta hatıra gelmeyeni tercih etmesini izah sadedinde bir isimlendirme olduğundan kıyas işleminin dışında kalmaz. Bunun için de kaynaklarda istihsanın kıyas karşıtlığına yapılan vurgularla esasen bir tür kıyas olduğu yönündeki açıklamalar bu iki farklı durumu açıklamaya yönelik olup bir çelişki teşkil etmez. Öte yandan Hanefîler, gerek kendilerinin kıyas kavramını çok geniş bir içerikte kullanmaları sebebiyle, gerek muhataplarının o dönemde bu kavramı teknik anlamda usulî kıyasla sınırlı tutmadıklarını bildiklerinden, istihsanı herkesçe kabul edilen kıyas telakkisinin çok dışında kalmayan bir istidlâl ve tercih usulü olarak tanıtmışlardır. Bu bağlamda istihsan, geniş anlamıyla kıyas işlemi içinde kalan teâruz sorununu aşmada, kıyas yürürlük alanını ve işletilme tarzını daha belirgin kılmada kullanılan bir tercih ve istidlâl yöntemi olarak önem kazanır. İşaret edilen anlamıyla kıyasın hukuku dar kalıplara sokması ihtimali istihsanla bertaraf edilirken istihsan o dönemde henüz terimleşmemiş bulunan diğer bazı tâli delilleri de içinde barındıran bir üst gerekçe görünümündedir. Örf, maslahat, ihtiyat gibi bu deliller ileri aşamada istihsanın gerekçesi ya da sebebi olarak anılacaktır.

Kıyasın istislâhla ilişkisine gelince, istislâhta karşılaşılan olaya uygulanabilir bir nas ya da hükmü bilinen benzer olaylar bulunmayıp İslâm hukukunun genel ilkelerine ve amaçlarına göre hüküm verilmektedir.

Bununla birlikte maslahat düşüncesinden hareketle istihsana gidilmesi halinde istihsanla istislâhın birbirine hayli yaklaştığı ve maslahatın Mâlikî doktrininde olduğu gibi iki metoda da ışık tutan bir prensip olarak kullanıldığı görülür. Şâtıbî bu benzerliğe dikkat çektikten sonra istihsanın genel kuraldan istisna özelliğini koruduğunu, istislâhta ise durumun farklı olduğunu belirtir (el-İ῾tiṣâm, II, 141).

Çeşitleri. Hanefî fıkhında istihsan türleri ve her bir türün örneklendirilmesi üzerinde özenle durulur. Bu konudaki çabalar biraz da istihsana yapılan eleştirileri cevaplandırmaya veya hiç değilse sınırlı bir alana hapsetmeye yöneliktir. Hanefî usulcülerinin kavramı geniş kapsamlı tutup dönemlerine kadarki fıkhî birikim içinden istihsan anlayışının fikrî temeli sayılabilecek örnekleri ayıklaması ve bunları birer istihsan türü olarak adlandırması bu çeşitliliği arttırmıştır.

Cessâs'ın istihsanın birinci anlamı, Serahsî'nin istihsanın birinci nevi olarak, Kur'an'da bazı malî ödemelerde miktar takdirinin hakkaniyet ve nasafete göre yapılmak kaydıyla ilgililere bırakılmış olması örneklerinden hareketle ictihad ve galip re'y ile yapılan takdir işlemini göstermesi, istihsan için bir alt tür belirlemekten ziyade Kur'an'da geçen ihsan ve mâruf kelimeleriyle istihsan kavramı arasında kurulabilecek fikir bağını göstermeyi ve onun meşruiyetini desteklemeyi amaçlar. Esasen her iki usulcü de istihsan konusuna önce itirazları cevaplandırarak başlar, ardından istihsanın mahiyet ve çeşitlerine geçer. Kıblenin tayini, nafaka miktarının takdiri gibi teknik anlamıyla ictihad bile sayılmayan faaliyetler bu bağlamda istihsan örneği olarak zikredilir. Cessâs ve Serahsî'nin, bu tür istihsana hiçbir fakihin muhalefet edemeyeceğini belirterek onu yaptıkları istihsan tanımının dışında tutmaları da burada usulî olmaktan çok örfî anlamı ön plana çıkan bir istihsanın söz konusu olduğunu gösterir.

Usulcüler arasında tartışmalı olan istihsanın, ilk Hanefî usulcülerinin de belirttiği gibi başlangıçta "gizli kıyas istihsanı" ve "istisna yoluyla istihsan" şeklinde iki ana bölüme ayrılması ve sonraki dönem usul literatüründe sözü edilen çeşitli istihsan türlerinin de ikinci grubun alt türleri olarak görülmesi yerinde olur.

a) Gizli Kıyas İstihsanı. Usulcülerin gizli kıyas (el-kıyâsü'l-hafî) veya kıyas

istihsanı (istihsânü'l-kıyâs) adını verdiği bu yöntemde çözüme kavuşturulmak istenen bir olaya uygulanabilecek birbiriyle çatışan iki kıyas imkânı vardır. Ancak kıyaslardan biri şekil yönünden ilk akla gelen olmakla birlikte hükmün sevk amacı düşünüldüğünde daha zayıf, diğeri ise ilk olarak hatıra gelmemekle birlikte daha kuvvetli durmakta, böyle olduğu için de açık fakat etkisi zayıf kıyas terkedilip gizli fakat etkisi kuvvetli kıyas alınmaktadır. Diğer bir anlatımla iki kıyas arasında çekişmeli kalan olay kapalı kıyasın hükmüne ilhak edilmektedir. Hanefîler birinciye kıyas ikinciye istihsan adını vermekle birlikte burada yapılan akıl yürütmenin esasen kıyas ameliyesinin dışında kalmadığını da belirtirler (Serahsî, el-Uṣûl, II, 206).

Hanefî mezhebinde yerleşik kurala göre, sözleşme sırasında özel kayıt koymadıkça ziraî arazinin satımı ile bu araziye ait irtifak hakları alıcıya geçmez. Fakat aynı arazi kiralandığında irtifak hakları kural olarak sözleşmeye dahildir, kiracının bu irtifaklardan yararlanması için ayrıca tasrih gerekmez. Ziraî arazinin vakfedilmesi işlemi ise vakfı yapan açısından satıma, vakıf lehtarı açısından kira sözleşmesine benzemekte ve olaya iki farklı kıyası yani kuralı uygulama imkânı bulunmaktadır. Vakfın tıpkı satış gibi bir ferağ işlemi olduğu ve aksi belirtilmedikçe irtifakların vakfedende kalması ilk akla gelen çözümdür. Ancak vakfın mülkiyet naklini değil lehtara maldan yararlanma hakkı sağlamayı amaçladığı düşünülürse irtifakların kural olarak vakıf işlemine dahil sayılması gerekir ve bu görüş diğerine nisbetle daha kuvvetli görünür. Hanefîler birinciye açık kıyas, ikinciye de kapalı kıyas ya da istihsan adını verir, burada kıyasın terkedilip istihsanın alındığını belirtirler. Fakihleri açık kıyası bırakıp istihsana yönelten düşünceyi Kerhî "daha kuvvetli

bir yön", Cessâs ise "bunu gerekli kılan bir delâlet" şeklinde tanıtmaktadır. Şüphesiz yukarıdaki örnekte fakihleri böyle bir tercihe iten sebep olayın tabiatına ve kanunun ruhuna uygun, pratik değeri de olan bir çözüm üretmektir.

b) İstisna Yoluyla İstihsan. Böyle bir üst başlık altında toplanabilecek istihsan türlerinin tamamında, karşılaşılan hukukî bir olaya çözüm getirilirken o olayın benzerlerine uygulanagelen genel kuralın veya o olayı kapsayan genel bir delilin gereğinin yahut nasların lafzının dışına çıkılması,

olayın tabiatına uygun ve istisnaî nitelikte başka bir çözümün benimsenmesi söz konusudur. Bu başka çözüm bizzat şâri‘ tarafından yapılan bir istisna, sadece o olaya mahsus münferit bir çözüm vazedilmesi şeklinde olabileceği gibi doktrin içinde yeni bir kural, hatta müessesenin doğmasına yol açan yeni bir bakış açısı ve yorumlama tarzında da olabilmektedir. Cessâs'ın istisna değil hükmün tahsisi olarak adlandırdığı bu grupta yer alan istihsan türleri isimlerini de istisnaya yol açan gerekçe ve kaynağın türünden alırlar. Hanefî usulünün ilk kaynaklarında bu grupta genellikle nas (eser, sünnet), icmâ ve zaruret sebebiyle istihsandan söz edilir. Örf icmâ kavramıyla, maslahat da zaruretle sıkı ilişki içinde olduğundan istihsanın ayrı sebepleri olarak zikredilmez.

Nas Sebebiyle İstihsan. Nas tarafından bir olaya benzerlerine bağlanan hükümden farklı bir hüküm bağlanması Hanefî usulünde istihsan olarak nitelenir ve "istihsânü'n-nas" adıyla ayrı bir tür teşkil eder. Burada bir meseleyi konu edinen bir nassın, aynı konuyu da kapsayan genel nitelikli nassın ya da naslardan elde edilen genel kuralın dışında kalan, yani ona aykırı bir hüküm getirmesi söz konusudur. Hanefîler'in terminolojisinde bu genel kural kıyas, özel nas da istihsan olarak adlandırılır. Özel nassın genellikle sünnet olması sebebiyledir ki bu türün diğer bir adı da "sünnet sebebiyle istihsan"dır.

Hz. Peygamber tarafından izin verilen selem akdi, yine Hz. Peygamber'in hadislerinden hareketle varılan "ma‘dûmun satışının câiz olmayacağı" genel kuralına aykırı düşmekle birlikte bizzat nasla müsaade edilmiş bir akid olduğundan Hanefîler selemin kıyasa aykırı olarak istihsan yoluyla câiz olduğu açıklamasını yapmışlardır. İcâre akdinin cevazı da böyle açıklanır. Bir diğer örnek vasiyettir. Esasen vasiyet mülkiyetin ortadan kalkacağı bir zamana bağlanmış bir temlik işlemi olduğundan kural (kıyas) gereği câiz olmaması gerekirken Kur'an'da ve hadislerde gelen özel naslar bu kurala istisna getirmiş, yani vasiyet kıyasa aykırı olarak istihsanen câiz görülmüştür. Oruçlunun unutarak da olsa yiyip içmesinin ibadetin rüknü olan imsaki ihlâl ettiği için orucu bozması gerekirken hadislerde unutan için özel ruhsat getirilmiş (Buhârî, "Ṣavm", 26; Müslim, "Ṣıyâm", 171), Hanefîler de konuyla ilgili olarak unutarak yeme içmenin kıyasa aykırı olmakla beraber istihsanen orucu bozmadığını ifade etmişlerdir.

İstihsana mesned teşkil eden nas âyet veya hadis olabildiğine ve her ikisi de kaynaklar hiyerarşisi içinde kıyastan önce geldiğine göre nas tarafından bildirilmiş bir hükmün istihsan yoluyla câiz olduğunu söylemenin anlamı nedir? Bu adlandırmada Hanefîler'in istihsana yöneltilen ağır ithamları bir ölçüde etkisiz hale getirme, onun diğer usulcülerce de kabul edilen deliller dışında bir şey olmadığını gösterme ve onu naslardan temellendirme çabaları belli bir paya sahip bulunabilir. Ancak henüz karşı itiraz ve eleştiriler ortaya çıkmadan da mezhep müctehidlerinin nas sebebiyle kıyası terkedip istihsana gittiklerini belirtmeleri göz önüne alınırsa (Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, V, 103) bunda, Hanefîler'in naslardan elde edilen genel kuralları kıyas adıyla doktrinlerini tesiste ve mantıkî sıhhati kontrolde önemli bir kriter olarak kullanmaları, bunlara nisbetle istisnaî nitelikte hüküm içeren nasları da istihsan kavramına dahil ederek doktrinlerinde iç bütünlüğü ve tutarlılığı kurmak istemeleri daha etken bir role sahip olmalıdır (Dönmez, s. 151-153). Fakat bu çabada bazan aşırılığa kaçılıp önce naslardan sağlam temellere oturmayan bazı genel kurallar üretilmesi, ardından bunlara aykırı düşen, fakat kabulü de kaçınılmaz olan sonuçların kıyasa aykırı olmakla nitelendirilmesi özellikle Şâfiî ve Hanbelî usulcülerinin ağır eleştirilerine hedef olmuş (İzzeddin İbn Abdüsselâm, II, 98-100, 122-124; İbn Kayyim el-Cevziyye, II, 3-39), hatta Hanefî usulcüleri de bu zaafa bir yönüyle temas etmişlerdir (Serahsî, el-Uṣûl, II, 203; Abdülazîz el-Buhârî, IV, 1126). Çünkü naslardan doğrudan ya da tümevarımla elde edilecek genel kuralın tesir gücünün gizli kıyas istihsanındakine benzer şekilde zayıf gösterilmesinin de problemleri vardır.

İcmâ Sebebiyle İstihsan. Hanefî kaynaklarının "istihsânü'l-icmâ" adını verdiği ve sınırlı örneklerle destekleyebildiği bu usulde, bir konuda genel kuralın dışında kalan bir çözüm üzerinde icmâın oluştuğu ve bu çözümün de icmâ ile meşruiyet kazandığı tezi ileri sürülür. Kaynakların buna dair verdiği en yaygın örnek eser (istisnâ') sözleşmesidir. Sözleşmenin konusu sanatkârın belli bir zaman zarfında meydana getireceği eser olduğu için akdin esasen ma'dûmun satışı yasağı şeklindeki genel kurala aykırı düştüğü, ancak insanlar arasında bu yönde bir teamül oluştuğu ve bu hiçbir müctehidin itirazına da uğramadığı için cevazı üzerinde icmâ oluştuğu ifade edilerek sonuçta eser sözleşmesinin kıyasa aykırı olsa da istihsanen câiz görüldüğü belirtilmiştir. Ancak böyle bir isimlendirmeye, eğer eser sözleşmesi sünnette de câiz ise bunun sünnet (nas) sebebiyle istihsan

olacağı, şayet cevaz Hz. Peygamber'den sonra gerçekleşmiş bir icmâa dayanıyorsa böyle bir iddianın da birçok soruyu beraberinde getireceği şeklinde itirazlar yapılmıştır (M. Mustafa Şelebî, s. 351-352). Hanefîler'in icmâ sebebiyle istihsan anlayış ve adlandırmasının bir kısmı eleştiri niteliğinde farklı açıklamaları yapılabilirse de bunlar arasında Hanefîler'in doktrinde genel kuralı ve istisnaî olanı belirleyerek mantıkî tutarlılığı sağlama ve bu yöntemi ilk dönemden devralınan yazılı ve şifahî birikime de uygulama çabaları belki ayrı bir öncelik taşır.

Örf Sebebiyle İstihsan. Kıyasla belirlenen bir hükme veya yerleşik bir kurala aykırı düşen bir uygulamanın insanlar arasında genel kabul görüp örf haline gelmesi, örf sebebiyle doktrinde mevcut bir genel kuralın dışına çıkılması anlamına geldiğinden istihsanın bir başka türünü oluşturur. Meselâ genel kural, akdin gerekli kıldığı bir şart olmadıkça ileri sürülecek şartın geçersizliği yönünde olduğu halde örfe dayanarak alıcı tarafın meyvenin iyice olgunlaşmasına kadar dalında kalmasını şart koşması câiz görülmüştür. Burada sosyal ihtiyaçlar örf şekline bürünerek varlığını müctehide hissettirmekte ve doktrinde yerini almaktadır. Vakfın süresiz kurulması ilkesi kitap gibi menkul eşyanın vakfedilmesine imkân vermediği halde İmam Muhammed böyle bir vakfın örf sebebiyle istihsanen câiz olacağı görüşünü savunmuştur. İşçinin ücretinin iş akdi yapılırken açık olarak belirlenmesi gerektiği, elde edilecek ürün ve kârdan hisse şeklinde ücret belirlemenin câiz olmayacağı "kafîzü't-tahhân" hadisinden (Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, V, 329) çıkarılan

bir kural olarak ifade edilmekle birlikte Belhli Hanefîler işçinin dokuyacağı kumaşın bir kısmını ücret olarak almasını, çobanın yıl içinde doğacak kuzuların belli bir oranı karşılığında isticarını beldelerinin örfü sebebiyle istihsanen câiz görmüşler, bu görüş mezhep içinde özel örf sebebiyle kıyasın terki ya da hadisin tahsisi tartışmasını doğurmuştur (İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, VI, 58-59).

Usul eserlerinde, örfü istihsan sebebi olarak gösteren ilk açık ifadeye "amelü'n-nâs" tabiriyle Cessâs'ta rastlanır. Ancak Cessâs örfü müstakil bir istihsan sebebi olarak göstermek yerine bu gruba girebilecek örnekleri icmâ sebebiyle istihsanın devamında vermeyi tercih eder (el-Fuṣûl fi'l-uṣûl, IV, 247-249). Esasen bir nassa dayanmayan icmâ ile örf iç içe bir durum

arzettiğinden kesin bir ayırım da her zaman kolay olmaz. Fürû eserlerinde örf sebebiyle istihsan yapıldığını belirten açıklamalara sıkça rastlanmakla birlikte örf usulde müstakil bir delil şeklinde ele alınmadığından olmalı, Cessâs'ı takip eden usulcülerin de bu şekilde yapılan istihsanı ayrı bir tür olarak göstermemeye gayret ettiği, hatta daha çekimser bir tutum izlediği görülür.

Örfler, terimler veya konuşma dilindeki âdetler vasıtasıyla irade açıklamalarının ilk nazarda anlaşılanın (kıyas) dışında yorumlanması mümkün olup böyle bir yorum da örf sebebiyle istihsan arasında mütalaa edilmektedir. Meselâ bir kimsenin, "Malım fakirlere zekât olsun" şeklindeki sözü ilk nazarda bütün malının tasaddukunu gerektirmekte ve kıyas böyle olmakla birlikte malın terim ve örfteki anlamından hareketle istihsan yoluyla sadece zekât malının tasadduk gereğine hükmedilmiştir. Fürû eserlerinde bu tür lafzî tartışmaların örneği hayli fazladır. Ancak burada fakihi istihsana sevkeden asıl âmil, kelimenin örfî kullanımından çok kıyasa gitmenin o şahıs ve çevresi için doğuracağı olumsuz sonuçtan kaçınma düşüncesidir. "Malımın üçte birini vasiyet ettim" dendiğinde böyle bir sakınca mevcut olmadığından mal kelimesinin bütün malı kapsadığı görüşü benimsenmiştir.

Zaruret Sebebiyle İstihsan. Hanefî usul eserlerinde "istihsânü'z-zarûre" adıyla diğer bir istihsan çeşidinden söz edilmekle birlikte zaruretin herkesçe kabul edilen müstakil bir kaynak olmadığı yönünde gelebilecek tenkitlere karşı bu yolla yapılan istihsanın kıyâs-ı hafî ya da senedi zaruret olan icmâ diye adlandırıldığı da olur (M. Mustafa Şelebî, s. 337). İçine pislik düşen kuyuların suyunun tamamen boşaltılmasının mümkün olmayacağından hareketle kuyudan belli bir miktar suyun boşaltılması halinde suyun temizlenmiş olacağı fetvası verilmiş, bu da kıyasa aykırı olmakla birlikte zaruret ve ihtiyacın sevkettiği bir istihsan olarak adlandırılmıştır. Yırtıcı kuşların artığı suların temiz sayılmasının bir açıklaması da böyledir.

Maslahat Sebebiyle İstihsan. Esasen ilk dönem Hanefî usul literatüründe böyle bir adlandırmaya pek rastlanmamakla birlikte mezhep içinde zamanla geliştirilen çözüm örneklerinden hareketle daha çok Mâlikî fıkhında ağırlık taşıyan maslahat kavramının Hanefîler'in istihsan metodunda da önemli bir yer edindiği söylenebilir. Bir meseleyi genel nas ve kuralın hükmünden ayrı

tutmayı gerektiren özel bir yararın (maslahat) bulunması da mümkündür. Meselâ müzâraa akdinin, üst akid tipi olan icârede olduğu gibi taraflardan birinin ölümüyle sona ermesi gerekirken emek sahibinin yararını koruma düşüncesiyle burada istisnaî bir hükme gidilmiş, akdin mahsul kaldırılıncaya kadar devam etmesi gerektiği görüşü benimsenmiştir. Bunu izah için de akdin kıyasen değil istihsanen devam ettirileceği söylenir. Vadeli satım sözleşmesinde satıcının alacağına teminat olarak rehin verilmesi şartı, şartlı alışverişi yasaklayan genel kurala (Buhârî, "Büyûʿ", 73) aykırı olmakla birlikte Hanefî müctehidlerinin çoğunluğu tarafından satıcının yararını koruyucu bir işlevi olmasından hareketle istihsanen câiz görülmüş, Züfer ise bu konuda kıyasa bağlı kalmıştır. Aynı şekilde Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik, Hâşimoğulları'na zekât verilmemesi kuralı bulunmakla birlikte (Müslim, "Zekât", 168), dönemlerindeki Hâşimoğulları'na ganimetten yeterince pay ulaşmadığından hareketle ve onların hukukunu koruma amacıyla bunun cevazı hükmünü vermişlerdir. Esnaf ve sanatkârın emin olması ve kusuru bulunmadığı sürece iş yerinde müşterinin malına gelen zararı tazmin etmemesi gerekirken zamanla mala hıyanetin artması ve halkın malını koruma ihtiyacının doğması sebebiyle onlara tazmin yükümlülüğü getirilmiş ve bu da istihsanla açıklanmıştır (Kâsânî, IV, 210). İmamlık, müezzinlik, Kur'an öğretme gibi din hizmetlerinin ifası karşılığında ücret alınmasının cevazı, yine toplumda bu hizmetlerin ifasını sağlamaya ve halkın genel yararını korumaya mâtuf bir tedbir niteliğinde olup istihsanen verilmiş bir hükümdür (İbn Âbidîn, Mecmûʿatü'r-resâʾil, I, 160). Gözetilen yarar geniş çaplı olduğunda bu zarurete dayalı istihsan olarak da adlandırılır. Esasen zaruret ve ihtiyacın öbür yüzü maslahattır.

Genel kuraldan ayrılmayı gerektiren gerekçenin nevine göre başka istihsan türlerinden söz etmek de mümkündür. Meselâ Cessâs, genel hükümden istisna şeklindeki istihsanın bir türünün de başka bir kıyas sebebiyle yapıldığından söz ederek bunu da doktrinde kabul edilen şer'î bir çözüme dayanarak (kıyas) yine doktrindeki genel kuralın dışına çıkan bir sonuca varmak (tahsîsü'l-ille, tahsîsü'l-kıyâs elevvel, tahsîsü'l-hükm) şeklinde izah etmektedir (el-Fuṣûl fi'l-uṣûl, IV, 243, 249-250). Burada kıyas, istihsana gitmeyi haklı kılan ve hukuken de geçerliliği bulunan gerekçeleri kuşatan bir içerikte kullanılmaktadır. Çağdaş usul çalışmalarında istihsanın gerekçelerinin yukarıda temas edilenlerden ibaret olmayıp başka istihsan

çeşitlerinin de bulunduğundan bunlar arasında “ihtilâfları dikkate alarak ihtiyat sebebiyle istihsan” veya “kolaylık sağlamak üzere delilin gereğini terk yoluyla istihsan” gibi türlerden söz edilmesi de (M. Mustafa Şelebî, s. 348-364) anılan bu gerekçe çeşitliliğinden kaynaklanır.

Delil Değeri ve İşlevi. İstihsanın hüküm elde etmede muteber bir delil olup olmadığı veya muteber olsa bile bu yolla ulaşılan çözümlerin bağlayıcılık gücü fakihler arasında hayli tartışmalı olduğu gibi usul eserlerinin istihsan konusunda mezheplerin tavrını tanıtan ifadeleri arasında da önemli farklılıklar bulunmaktadır.

İstihsan konusundaki tartışmaların merkezini, tarafların bu kavramla kastettikleri anlamların farklılığı ve istihsanın diğer deliller dışında müstakil bir kaynak olup olmadığı noktası teşkil eder. Bu açıdan bakıldığında şer‘î bir hüküm elde etme yöntemi olarak istihsan delili karşısında Hanefî mezhebinin yanı sıra Mâlikî, Hanbelî ve Zeydiyye fakihlerinin genel tavır olarak olumlu, Şâfiî, Zâhirî ve Ca‘ferî fakihlerinin, erken dönem ehl-i hadîsin ve Mu‘tezile kelâmcılarının çoğunluğunun olumsuz bir tavır içinde oldukları görülür. Bu konudaki tartışmaları naklettikten sonra Şâtıbî yumuşak bir üslûpla, Şevkânî ise açık bir dille, şer‘an muteber kaynaklardan birine irca edilebilmesi halinde istihsanın müstakil bir kaynak olarak incelenmesine gerek olmayacağı, irca edilememesi halinde ise esasen buna

itibar edilemeyeceği görüşünü ortaya koyarak bu hususa işaret ederler (el-İ‘tiṣâm, II, 136-139; İrşâdü’l-fuḥûl, s. 212). İstihsanı kabul ve reddetmede fakihler iki gruba ayrılmış görünse de istihsan yapılan meselede iki taraf arasındaki ayrılık, varılan hukukî sonuçlar bakımından değil dayanılan delil ve izlenen metot bakımındandır. Hatta aynı doktrin içinde dahi farklı istihsan tipleriyle aynı çözümün izaha çalışıldığına rastlamak mümkün olabilmektedir. Meselâ icâre akdinin kıyasa aykırı nitelikte olduğu bütün Hanefî usulcülerince kabul edilmekle birlikte bu cevaz Serahsî tarafından zaruret ve ihtiyaç sebebiyle istihsanla, Pezdevî tarafından ise eser (hadis) sebebiyle istihsanla açıklanır (el-Uṣûl, II, 203; Kenzü’l-vüṣûl, IV, 1125). Diğer bir anlatımla Hanefîler’in istihsan deliliyle açıkladıkları çözüm örnekleri diğer mezheplerce kabul edilebilir sonuçlar olduğundan ekoller arasındaki tartışma, ulaşılan sonuçların doğruluğundan ziyade başlı başına

bir delil olarak istihsanın adlandırmasında ve bunun meşruiyetinde yoğunlaşır. Çünkü sözün ve öğüdün güzeline uyulmasını emreden âyetler (el-A‘râf 7/145; ez-Zümer 39/17-18) veya müslümanların güzel gördüğünün Allah katında da güzel olduğunu bildiren hadis (Müsned, I, 279), birçok müellif tarafından istihsanın meşruiyet delili olarak zikredilse de istihsan taraftarları nezdinde gerçekte değerini, kuralcılığın katılığını yumuşatan ve karşılaşılan olayda daha tatminkâr bir çözüme geçit veren esnekliğinden almaktadır. Ancak aynı nokta, karşı görüş sahipleri için de istihsanı kabul edilemez yapan bir zaaftır. Zira böyle bir yöntem dikkatli kullanılmadığında yerleşik hukuk kurallarının, hatta sünnet ahkâmının kişisel görüşe dayanarak keyfî olarak terkedilmesi gibi bir sonuca da götürebilir.

Hukukî düşüncede mantıkî tutarlılığa ve lafız-beyan ekseninde yoruma ayrı bir önem veren ve istihsanın geçersizliği konusuna eserleri arasında özel bir bölüm ayıran İmam Şâfiî’nin istihsan hakkındaki eleştirilerinin ağırlık noktasını “önceden bilinen bir çözüme dayandırılmaksızın hüküm icat etme” ve “zevke göre hüküm verme” iddiaları teşkil eder (er-Risâle, s. 25, 503-508; el-Üm, VII, 294-304). Eserlerinde istihsan kelimesini sözlük anlamıyla da olsa azımsanmayacak sayıda kullanan Şâfiî, istihsanın şer‘î hükümlerde bir istidlâl metodu olarak kullanılmasına ve bu yolla dinin sabit asıllarının terkedilmesine karşıdır. Bir müctehidin nas ve icmâın açık hükmünü herhangi bir delille terketmesi fazla muhtemel görünmediğinden Şâfiî’nin belki asıl amacı, belli bir metodolojiye kavuşturmaya gayret ettiği ve yegâne ictihad metodu olarak gördüğü kıyasın bu yolla terkedilmesini önlemekti. Ancak Şâfiî’nin nasların otoritesini koruma, istidlâli kurala bağlayıp keyfîliği önleme adına istihsan taraftarlarına ağır, o ölçüde de hukukî düşüncede tıkanmaya yol açan bir literalizm içeren eleştiriler yönelttiği görülür. Şâfiî’nin bu tutumu Hanefî muhitinde, re’y ve istihsana doktriner bir çerçeve kazandırılmasıyla bu metodu işletmede çekimser davranılarak mezhebin ilk dönemlerdeki dinamizminin yitirilmesi şeklinde olumlu ve olumsuz iki sonucu birlikte doğurduğundan günümüzde de üzerinde durulan ve farklı değerlendirmelere konu olan bir husustur. Gazzâlî’nin Şâfiî’den naklettiği, “İstihsan yapan kendiliğinden hüküm koymuş olur” sözü (el-Müstaşfâ, I, 274), ona nisbeti hakkında bazı tereddütler bulunsa da (Tâceddin es-Sübkî, II, 194; M. Mustafa Şelebî, s. 333) Şâfiî muhitinde genel bir kabul görmüştür. Ancak muhalif kanatta yer

alan usulcüler genellikle İmam Şâfiî'yi izleyerek eserlerinde istihsan eleştirisine yeterince yer verirken (bk. Cüveynî, et-Telḫîṣ, III, 308-315; Gazzâlî, I, 274-283) aralarında konuya hiç temas etmeyen ya da istihsanın geçerli bir delil olmadığına kısa bir atıfla yetinmeyi tercih edenler de vardır.

Mütekellimîn usulünün öncülerinden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, istihsanın delilsiz hüküm verme olmayıp ortaya çıkmış bir olaya ilişkin olarak hüküm verilirken kuvvetli vecih sebebiyle zayıf vechin terkedilmesi demek olduğunu belirterek konuya bir hakem tavrıyla ve insafla yaklaşmaktadır (el-Muʿtemed fî uṣûli'l-fıḳh, II, 838-840). Zaten orta dönemlere doğru lehte görüş sahiplerinin istihsan anlayışlarını yapılan eleştiriler ışığında daha usulî bir çerçeveye taşımaları, o döneme kadar istihsana dayandırılan fetvaların esasen kabul edilebilir mâkul çözüm tarzları olması ve istihsanın başta korkulduğu gibi yerleşmiş dinî geleneği tahrif etmenin aracı olmayacağının anlaşılmış olması gibi sebepler de Şâfiîler'in eleştirilerini yumuşatmasına yol açmıştır.

Mâlikîler'de istihsanın alt ayırım ve adlandırmasında bazı farklılıklar bulunup maslahata dayalı istihsan doktrinlerinde öncelikli bir yere sahip olmakla birlikte istihsana yön veren düşünce bakımından Hanefî ve Mâlikî doktrinlerinin birbirine çok yakın olduğu görülür. İmam Mâlik'ten rivayet edilen, "İlmin onda dokuzu istihsandır" sözü ve mezhebin kurucu fakihlerinin ondan yaptığı nakiller istihsanın İmam Mâlik'in metodolojisinde önemli bir yer tuttuğunu gösterir (Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, IV, 205-210). Bazı Mâlikî ve Şâfiî usulcüleri, Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel'in izleyicileri dışındaki fakihlerin istihsanı kabul etmediğini ifade etmeleri (Seyfeddin el-Âmidî, IV, 136; İbnü'l-Hâcib, s.207; Adudüddin el-Îcî, II, 288) istihsana farklı anlamlar yüklenmesinden kaynaklanıyor olmalıdır. Kaldı ki Hanbelîler arasında da yapılagelen farklı tanımlara, istihsanın kıyas veya hadisin terkine yol açıp açmamasına bağlı olarak farklı görüşler mevcuttur (Takıyyüddin İbn Teymiyye, s. 401-405). İmam Mâlik'in, istihsanı "istishâb" adıyla kullanmış olduğu yönündeki ifadeler ise (İA, IV, 24) gerek istishâbın mahiyeti itibariyle istihsandan tamamen farklı bir terim olması, gerekse bu terime henüz Şâfiî'de bile rastlanmayışı sebebiyle isabetli görünmemektedir.

İstihsan anlayışının beşiği sayılan Hanefî muhitinde istihsanın delil

değerine ilişkin bir tartışma kıyas karşısında istihsanın bağlayıcılık gücüne dairdir. Serahsî, müteahhirînden bazı Hanefîler tarafından istihsan çözümlerinin "tercihe el-verişli" çözümler olarak anlaşıldığını ve bu durumlarda kıyasla varılan çözümle de amel edilebileceğinin zannedildiğini ifade etmekte ve bu görüşe şiddetle karşı çıkmaktadır. Çünkü istihsana gidilmişse kıyasla istihsan veya genel kuralla olaya ilişkin özel delil (nas, icmâ, zaruret) arasında bir çatışma meydana gelmiş ve birincisi terkedilmiş demektir; terkedilen delille amel etmek câiz olmaz (el-Uṣûl, II, 201-203). Serahsî'nin isim vermeksizin eleştirdiği Hanefî usulcüsünün Pezdevî olabileceği ilk nazarda hatıra gelmekteyse de Abdülazîz el-Buhârî, Serahsî'nin ağır tenkidini de dikkate alarak Pezdevî'nin ifadelerinin böyle anlaşılmaması gerektiğini belirtir; onun da istihsan karşılığındaki kıyasla amel etme imkânının ortadan kalkacağı görüşünde olduğunu söyleyip kendisinden bu yönde ifadeler aktarır ve neticede uzlaştırıcı bir yorum getirir (Keşfü'l-esrâr, IV, 1124-1125).

Serahsî, istihsan çözümleri arasında bir ayırım yapılarak nas ve icmâ sebebiyle istihsanın istisnaî hükümlerden ibaret sayılması ve bunlara kıyasla yeni çözümlere gidilememesi, buna karşılık gizli kıyas istihsanının "istihsan" adıyla anılsa da esasen bir kıyas işlemi dışında telakki

edilmemesi, dolayısıyla bu tür istihsan hükmünün benzeri olaylara da uygulanması gereği üzerinde hassasiyetle durmaktadır (el-Uṣûl, II, 155, 206). Yine Serahsî, istihsanın illetin tahsisi olarak anlaşılmasına da karşı çıkmakta ve bunun "illetin yokluğu halinde hükmün de yokluğuna hükmetme" şeklinde nitelenmesi gerektiğini savunmaktadır (a.g.e., II, 204, 207-208).

İstihsanın delil değerini ve işlevini konu alan tartışmaların önemli bir sebebi, bu kavramı bizzat kullanan Ebû Hanîfe veya mezhebin ilk müctehidleri Ebû Yûsuf ya da İmam Muhammed tarafından bunu hangi düşünceye dayanarak kullandıklarına dair yeterli açıklamaların yapılmamış olmasıdır. Öte yandan mezhep içi çözümlerde istihsana ağırlıklı bir yer veren ve onu terim anlamıyla kullanan Hanefî fakihlerinin buna karşı alınmış sert tavır karşısında hiçbir izah yönüne gitmeksizin bütün târizleri olduğu gibi kabullenmeleri de düşünülemezdi. Nitekim eserlerine bakıldığında, Hanefî usulcülerinin yapılan tenkitleri çürütmek için yoğun

bir faaliyet içerisine girdikleri görülecektir. Fakat bu, esasen bir savunma faaliyeti olduğu ve çok elden yürütüldüğü için, yorumlarda ve getirilen izahlarda kesin bir birliğin bulunmadığı da farkedilmektedir (Dönmez, s. 173). Nitekim Kerhî, Cessâs, Serahsî gibi ilk Hanefî usulcülerinin istihsana ilişkin farklı açıklamaları, Debûsî ve Pezdevî'nin farklı yaklaşımları, istihsanın esasen kıyasın dışında mütalaa edilmeyeceğinin sıkça tekrarlanması, Abdülazîz el-Buhârî'nin, Ebû Hanîfe'nin kendisiyle hüküm verdiği istihsanın yorumu konusunda doktrine mensup hukukçuların açıklamaları arasında farklılıkların bulunduğundan söz etmesi böyle açıklanabilir (Pezdevî, IV, 1123). İstihsana ilke olarak karşı olanların bile daha az karşı çıkabildiği Kerhî'nin tarifinin sonraki usul literatüründe ön plana çıkarılması bir uzlaşı arayışı olarak görülebilir.

Verdikleri farklı tariflere rağmen Hanefî usulcülerinin hemen hepsinin, aslında istihsanın diğer doktrinlerce de kabul edilen şer'î delillerin dışında bir şey olmadığı ve özellikle en önemli istihsan türünün kıyasla bütünleştirilebileceği, isimlendirmenin ise önemli olmadığı noktasına ağırlık verdikleri görülür. Gerçekten bir zaman sonra bu yöndeki faaliyet semeresini vermiş, Şâfiî doktrinine mensup yazarlar, artık Şâfiî'nin istihsan aleyhindeki sözlerini "şer'î bir mesnede dayanmaksızın keyif ve arzuya göre hüküm verme" anlamındaki istihsan şeklinde yorumlayarak ihtilâfın adlandırmadan temellendiğini söylemeye başlamışlardır. İleri dönemlere doğru Hanefî usul eserlerinde konunun aşırı teorik bir çerçevede ele alınmakta olması da yine taraflar arasında istihsanın anlam ve işlevinde belli bir uzlaşının elde edilmesiyle kavuşulan rahatlığın ürünüdür.

İstihsanın sözlük anlamından hatta Serahsî'nin eserlerindeki "hoşgörüyü, kolaylığı … aramak" gibi bazı tariflerden hareketle bütün istihsan çözümlerinin -mutlak anlamda-müsbet karakter taşıdığı ve bu yöntem kullanılarak devamlı surette cevaz ve ibâha yolunun açıldığı gibi bir sonuca da varılmamalıdır. İstihsan faaliyetinde "kanunun ruhu"nun araştırılması ve hakkaniyete uygun bir çözümün bulunması merkezî bir yer tuttuğundan istihsan çözümlerinin suçlunun cezalandırılması, bir davranışın yasaklanışı gibi mevcut olaya göre menfî karakterde olması da mümkündür.

Sonuç olarak istihsan anlayışının İslâm hukuk tefekkürüne önemli bir açılım getirdiği, bu metot sayesinde bir yandan doktrinde iç tutarlılığın

kontrol edildiği, bir yandan da yerleşik hukuk kurallarıyla realite, adalet düşüncesi ve hukuk idesi arasında köprü kurulduğu görülür. Böyle olduğu için de istihsan öteden beri İslâm muhitinde yenileşmeci ve değişim yanlısı projelerin önemli bir atfı olmuştur. Bu bağlamda maslahat ile birlikte istihsan klasik fıkıh doktrininin hatta nasların toplumsal realite, insanlığın ortak değerleri ve hukukun genel amaçları açısından yeniden yorumlanmasının kilit kavramları olarak sunulur. Hukuk düşüncesine yaptığı katkı sebebiyle istihsan anlayışı şarkiyatçıların da yoğun ilgisine muhatap olmuştur. Meselâ Goldziher onu, Roma hukukunda "hukukun amme menfaatiyle tashihi" adıyla anılan yolun İslâm muhitindeki örneği (İA, IV, 605), Juynboll "günlük hayatın ihtiyaçlarına, sosyal şartlara ve hakkaniyete uygun kurallar koymanın aracı", Santillana, "pratik fayda ve hakkaniyet mülâhazasını hukuk mantığının sertliğine üstün kılma", Chafik Chehata "fayda ve adalet düşüncesini uzlaştıran bir yol, hakkaniyet veya Grekler'in 'epikeia'sı yahut Aristotelesyen 'equite' (hakkaniyet) ve Romalılar'ın 'benignitas juris'i" (St.I, XXV [1966], s. 136-137) şeklinde tanıtır. Bu ifadeleri, istihsanın belli bir yönünü ön plana çıkardığı için kuşatıcı bir tanım saymak mümkün olmasa da İslâm muhitindeki hukukî tefekkürün iç dinamizmini ve fıkhın son tahlilde insanlığın evrensel hukuk kültürüyle olan bağlantılarını göstermesi yönüyle önemsemek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 279; Buhârî, "Ṣavm", 26, "Büyûʿ", 55, 73, "Müsâḳāt", 17; Müslim, "Ṣıyâm", 171, "Zekât", 168, "Büyûʿ", 61-62; "Müsâḳāt", 81; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 18, 57, 70; Tirmizî, "Büyûʿ", 14, 23; Nesâî, "Büyûʿ", 63; Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Ḫarâc (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Kahire 1397, s. 23-27; İbnü'l-Mukaffaʿ, Risâle fi'ṣ-ṣaḥâbe (Cemheretü resâʾili'l-ʿArab içinde, nşr. Ahmed Zekî Safvet), Beyrut 1966, III, 30-48; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, al-Aṣl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1410/1990, V, 103; Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1359/1940, s. 25, 503-508; a.mlf., el-Üm, VII, 294-304; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 419a, 841b; Nuʿmân b. Muhammed, İḫtilâfü uṣûli'l-meẕâhib (nşr. Mustafa Gālib), Beyrut 1983, s. 184-192; Cessâs, el-Fuṣûl

fi’l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, IV, 223-253; Debûsî, Taḳvîmü’l-edille, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 660, vr. 226a-227b; Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1385/1965, II, 838-840; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut 1403/1983, VI, 16-59; Bâcî, İḥkâmü’l-füṣûl fî aḥkâmi’l-uṣûl (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1407/1986, s. 687-689; Ebû İshak eş-Şîrâzî, et-Tebṣıra fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. M. Hasan Heyto), Dımaşk 1980, s. 492-495; a.mlf., Şerḥu’l-Lümaʿ (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1408/1988, II, 969-974; İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, II, 1362-1363; a.mlf., et-Telḫîṣ (nşr. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî - Şübbeyr Ahmed el-Ömerî), Beyrut 1417/1996, III, 308-315; Pezdevî, Kenzü’l-vüṣûl, IV, 1122-1134; Serahsî, el-Mebsûṭ, X, 145; a.mlf., el-Uṣûl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372, II, 155, 199-208; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, I, 274-283; Kelvezânî, et-Temhîd fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. Müfîd M. Ebû Amşe), Cidde 1406/1985, IV, 87-97; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü’l-uṣûl (nşr. Abdülmelik es-Sa‘dî), Bağdad 1407/1987, II, 903; Kâsânî, Bedâʾiʿ, IV, 210; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli’l-aḥkâm, Kahire 1387/1968, IV, 136-139; İbnü’l-Hâcib, Muḫtaṣarü’l-Müntehâ, Bulak 1316, s. 207-208; İzzeddin İbn Abdüsselâm, Ḳavâʿidü’l-aḥkâm, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), II, 98-100, 122-124; Tûfî, Şerḥu Muḫtaṣari’r-Ravża (nşr. İbrâhim b. Abdullah Âlü İbrâhim), Riyad 1409/1989, III, 190-203; Takıyyüddin İbn Teymiyye, el-Müsevvede fî uṣûli’l-fıḳh, Kahire 1983, s. 401-405; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr, İstanbul 1307, IV, 1122-1134; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn, Beyrut 1973, II, 3-39; Adudüddin el-Îcî, Şerḥu Muḫtaṣari’l-Müntehâ, Bulak 1316, II, 288; Tâceddin es-Sübkî, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Ivaz), Beyrut 1411/1991, II, 194-195; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, IV, 205-211; a.mlf., el-İʿtiṣâm (nşr. M. Reşîd Rızâ), Kahire 1332, II, 136-153; Zerkeşî, el-Baḥrü’l-muḥîṭ (nşr. Abdüssettâr Abdülkerîm Ebû Gudde), Küveyt 1413/1992, VI, 87-98; Şevkânî, İrşâdü’l-fuḥûl, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), s. 211-212; a.mlf., Neylü’l-evṭâr, V, 329; İbn Âbidîn,

Reddü’l-muḥtâr, VI, 58-59; a.mlf., Mecmûʿatü’r-resâʾil, I, 160; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü’l-İslâmî fî s̱evbihi’l-cedîd, Beyrut 1967, I, 77-89; Abdülvehhâb Hallâf, Meṣâdirü’t-teşrîʿi’l-İslâmî fîmâ lâ naṣṣa fîh, Küveyt 1390/1970, s. 67-83; Abdülkadir Şener, Kıyas İstihsan İstislah,

Ankara 1974, s. 115-136; J. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1975, s. 98-132; M. Mustafa Şelebî, Taʿlîlü'l-aḥkâm, Beyrut 1981, s. 330-380; İbrahim Kâfi Dönmez, İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları (doktora tezi, 1981), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, s. 127-176, 187-191; M. Takī el-Hakîm, el-Uṣûlü'l-ʿâmme li'l-fıḳhi'l-muḳāren, Beyrut 1983, s. 359-377; M. Abdüllatîf Sâlih Ferfûr, Naẓariyyetü'l-istiḥsân, Dımaşk 1987; Şa'bân Muhammed İsmâil, el-İstiḥsân beyne'n-naẓariyye ve't-taṭbîḳ, Katar 1408/1988; Zekiyyüddin Şa'bân, İslâm Hukuk İlminin Esasları (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990, s. 159-174; Üsâme el-Hamevî, Naẓariyyetü'l-istiḥsân, Beyrut 1412/1992; Şükrü Özen, İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 186-188, 278-292, 344-349, 369-370, 434-443; Wael b. Hallaq, A History of Islamic Legal Theories, Cambridge 1997, s. 19, 23, 107-111, 131-132, 159, 261; Chafik Chehata, "L'équite en tant que source du droit hanafite", St.I, XXV (1966), s. 123-138; Ahmad Hasan, "Early Modes of Ijtihād: Ra'y, Qıyās and Istihsān", IS, VI (1967), s. 47-79; a.mlf., "The Principle of Istihsan in Islamic Jurispruence", a.e., XVI (1977), s. 347-362; Uceyl Câsim en-Neşemî, "el-İstiḥsân haḳīḳatühû ve meẕâhibü'l-uṣûliyyîn fîh", Mecelletü'ş-şerîʿa ve'd-dirâsati'l-İslâmiyye, I/1, Küveyt 1404/1984, s. 107-137; Yunus Vehbi Yavuz, "Hanefi Müctehidlerinde İstihsan Metodu", UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 1, Bursa 1986, s. 111-138; Ali Bardakoğlu, "Tabiî Hukuk Düşüncesi Açısından İslam Hukukçularının İstihsan ve İstislah Görüşü", EÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 3, Kayseri 1986, s. 111-138; John Makdisi, "Legal Logic and Equity in Islamic Law", The American Journal of Comparative Law, XXXIII, Berkeley 1985, s. 63-92; Halim Sâbit Şibay, "Ebû Hanife", İA, IV, 24; I. Goldziher, "Fıkıh", a.e., IV, 605; R. Paret, "Istiḥsān and Istiṣlāḥ", EI² (İng.), IV, 255-259.

Ali Bardakoğlu

İSTİHZA

(الاستهزاء)

Sözlükte “alay etmek” anlamındaki hez’ (hüzü’, hüzüv) kökünden gelen istihzâ, “başkasının söz ve davranışlarını kusurlu görmek veya göstermek amacıyla onu alaya alıp küçük düşürmek” mânasında kullanılır. Gazzâlî istihzanın alaya alınanı küçük düşürüp mahcup etme durumunda haram olduğunu, ancak kendini alay konusu yapan, hatta kendisiyle eğlenilmesinden hoşlanan kimselerin de bulunabileceğini ve bunlarla ilgili istihzanın haram olmayıp mizah hükmünde sayıldığını ifade eder (İḥyâʾ, III, 131). İstihza yanında aynı anlamdaki suhriyye kelimesinin kullanımı da yaygındır. Ayrıca “şaka” mânasına gelen hezl kelimesi, daha çok edebiyatta “bir kimseyle alay ederek onu küçük düşürme” anlamında kullanılmaktadır. Sözlü istihza yanında kaş göz işareti gibi hareketlerle ve yazı, resim, şiir, karikatür, taklit gibi ifade tarzlarıyla yapılan istihza şekilleri de vardır. Öte yandan istihza kişiye yönelik olabileceği gibi düşünce, inanç, yaşama tarzı vb. konuları da hedef alabilir.

Kur’ân-ı Kerîm’de on bir âyette hüzüv kelimesi, yirmi üç yerde istihza masdarından türemiş fiil ve isimler geçmekte (meselâ bk. el-Bakara 2/14, 15, 67, 231), ayrıca on beş âyette suhriyye kökünden isim ve fiiller yer almaktadır (et-Tevbe 9/79; Hûd 11/38; ez-Zümer 39/56). Bu kelimelere hadislerde de rastlanır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “sḫr”, “hzʾe” md.leri). Âyetlerin çoğunda istihza konusu, gerek Resûl-i Ekrem’in gerekse önceki peygamberlerin tebliğ ve risâletlerini başarısız kılmak üzere inkârcıların başvurduğu psikolojik bir savaş taktiği olarak zikredilmekte (meselâ bk. el-En‘âm 6/10; el-Hicr 15/11; Yâsîn 36/30), eski topluluklardan bazılarının kendi peygamberlerinin uyarılarını alaya alıp reddettikleri bildirilerek sonunda başlarına çeşitli felâketlerin gelmesiyle yok edildikleri haber verilmektedir (Hûd 11/8; en-Nahl 16/34; ez-Zümer 39/48). Mekke putperestleri de İslâm dininin yayılmasını engellemek için aynı yöntemi benimseyerek Resûlullah’ın ve diğer müslümanların kişiliklerini, inanç ve değerlerini, ibadet ve yaşayışlarını (meselâ bk. el-Bakara 2/212; el-Mâide 5/57-58; es-Sâffât 37/12-14), özellikle Allah’ın âyetlerini (el-Kehf 18/56,

106; el-Câsiye 45/9, 35) sürekli biçimde alaya almışlardır. Hadislerde de inkârcıların bu tür davranışlarından söz edilmektedir (meselâ bk. Müsned, IV, 37; Buhârî, “Tefsîr”, 5/12; İbn Mâce, “Ṭahâret”, 16).

İbn Teymiyye, itikadî konularla alay etmenin Allah’a itaati ortadan kaldıracağını, kalpte alayla itaatin bir arada bulunamayacağını ifade ederek istihzanın insanı küfre götüreceğini söylemiştir. Osmanlı âlimlerinden Bedrürreşîd Muhammed b. İsmâil de inanılması gereken esasları alaya almanın kişinin küfre düşmesine sebep teşkil ettiğini, Sa‘deddin et-Teftâzânî ise inanç esaslarıyla alay etmenin aynı zamanda yalanlamak anlamına geleceğinden küfür ve inkâr sayıldığını ifade etmiştir. Bazı âyetlerde Allah’ın da bu alaycılara istihza ile karşılık verdiği bildirilir (el-Bakara 2/15; et-Tevbe 9/79). Müfessirler buradaki istihzayı, Allah’ın bu alaycılara belli bir süre tanıdıktan sonra onları günahlarına denk biçimde cezalandırması, kendilerini gülünç ve aşağılık durumlara düşürmesi şeklinde açıklamışlardır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “hz᾿e” md.; Fahreddin er-Râzî, II, 62-64; Kurtubî, I, 225-227). Nitekim Mutaffifîn sûresinde (83/29-36), inkârcılarla müminlerin âhiretteki âkıbetleri karşılaştırılırken vaktiyle dünyada müminleri küçük düşürmek üzere onlarla alay eden inkârcıların gülüşlerine karşı âhirette gülme sırasının müminlere geleceği belirtilmektedir.

Kur’an’da müminlerin, dinlerini alay konusu yapan inkârcıları dost edinmemeleri (el-Mâide 5/57), âyetlerin inkâr edildiği veya alaya alındığı yerleri terketmeleri (en-Nisâ 4/140) emredilmiştir. Bu âyetler, insanların kendi kişilikleri ve onurları kadar inanç ve düşüncelerini de saygın ve dokunulmaz bilip korumaları gerektiğini göstermesi bakımından ilgi çekicidir.

İstihzaya dair âyetlerden anlaşıldığına göre Kur’an insanlarla, onların inanç ve fikirleriyle alay etmeyi, Câhiliye putperestleri gibi zihnen ve ahlâk bakımından gelişmemiş topluluklara has bir davranış olarak değerlendirmiştir. Nitekim Hz. Mûsâ’nın, “Bizi alaya mı alıyorsun?” diyenlere karşı, “Cahiller gibi olmaktan Allah’a sığınırım” cevabını vererek alay etmenin cahillere yakışan bir davranış olduğuna işaret ettiği bildirilir (el-Bakara 2/67). Tefsirlerde bu âyetteki “cehl” kavramı akıllı, soğukkanlı, sabırlı, ağır başlı ve olgun davranışlar ortaya koyan insanların ahlâk

zihniyetini ifade eden “hilim” erdeminin zıddı ve hilmin karşıtı olan “sefeh”in eş anlamlısı olarak açıklanmıştır (Taberî, II, 183; Fahreddin er-Râzî, III, 109).

İslâm ahlâk ve muaşeret kurallarının yer aldığı Hucurât sûresinde müslümanlar arasındaki barış ve kardeşliğin önemi vurgulandıktan sonra kardeşlik ve dostluk ilkeleriyle bağdaşmayan, insanların mânevî kişiliğine saygısızlık ifade eden, onur ve haysiyetlerini zedeleyen davranışlar arasında istihzaya da yer verilmektedir. Burada erkek ve kadınların birbirleriyle alay etmeleri kesin bir dille yasaklanmakta, insanları alaya almanın, onlara çeşitli kusurlar isnat etmenin ve çirkin lakaplar takmanın ağır bir günah ve zulüm olduğuna işaret edilmektedir

(el-Hucurât 49/9-11). Fahreddin er-Râzî, bu âyetteki istihzanın (suhriyye) “insanın mümin kardeşine yüceltici bir nazarla bakmaması, ona saygısız davranması, mevki ve itibarını küçümsemesi” anlamına geldiğini belirtir (Mefâtîḥu’l-ġayb, XXVIII, 112-113). Gazzâlî, bir kimseyi onun bulunmadığı yerde alaya almanın aynı zamanda gıybet kapsamına gireceğini, Kehf sûresinin 49. âyetinin tefsiriyle ilgili olarak Abdullah b. Abbas’tan nakledilen bir rivayete ve bazı hadislere dayanarak insanlarla alay edip onları küçük düşürmenin, onlara üzüntü vermenin büyük günahlardan sayıldığını belirtir (İḥyâʾ, III, 131). Fahreddin er-Râzî ve Muhammed b. Abdülvehhâb gibi bazı âlimler de istihzayı büyük günahlar arasında göstermişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “sḫr”, “hzʾe” md.leri; Lisânü’l-ʿArab, “hzʾe” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “sḫr”, “hzʾe” md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “sḫr”, “hzʾe” md.leri; Müsned, IV, 37; Buhârî, “Tefsîr”, 5/12; İbn Mâce, “Ṭahâret”, 16; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, II, 183; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 131-132; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, Beyrut 1411/1990, II, 62-64; III, 109; XXVIII, 112-113; Kurtubî, el-Câmiʿ, I, 225-227; Takıyyüddin İbn Teymiyye, eṣ-Ṣârimü’l-meslûl (nşr. Muhammed b. Abdullah el-

Halevânî - M. Kebîr Ahmed Şevderî), Beyrut 1417/1997, III, 969; Bedrürreşîd Muhammed b. İsmâil, Risâle fî elfâẓi’l-küfr, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 265, vr. 366b; Teftâzânî, Şerḥu’l-ʿAḳāʾid (nşr. M. Adnân Dervîş), Beyrut 1411/1991, s. 258; Muhammed b. Abdülvehhâb, Kitâbü’l-Kebâʾir (nşr. İsmâil el-Ensârî v.dğr., Müʾellefâtü Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb: el-ʿAḳīde ve’l-âdâbü’l-İslâmiyye içinde), Riyad, ts., I, 39.

Mustafa Çağrıcı

İSTİKAMET

(الاستقامة)

Kişinin her türlü aşırılıktan sakınarak doğruluk üzere bulunması anlamında ahlâk ve tasavvuf terimi.

Sözlükte "doğru, düzgün, dengeli, sabit ve kararlı olma" gibi anlamlara gelen kavm kökünden masdar olan istikāmet "doğruluk, dürüstlük, adalet, itidal, itaat, sadakat ve dürüstçe yaşama" mânalarında kullanılmaktadır (Dozy, II, 432). Arapça sözlüklerde istikamet kelimesiyle ilgili olarak genellikle "dinî ve ahlâkî hükümlere uygun bir hayat sürme, her türlü aşırılıktan sakınma, Allah'a itaat edip Hz. Muhammed'in sünnetine uyma" şeklinde özetlenebilecek açıklamalar yapılmıştır. Bazı âyet ve hadislerde geçen kayyim (kayyime) kelimesinin "istikamet" anlamında olduğu ifade edilmektedir. Buna göre "ed-dînü'l-kayyim" (meselâ bk. et-Tevbe 9/36; Yûsuf 12/40; er-Rûm 30/30, 43) "herhangi bir eğrilik, yanlışlık içermeyen, haktan ayrı bir yönü bulunmayan doğru (müstakim) din", "kütübün kayyime" tabiri de (el-Beyyine 98/3) "doğruyu yanlıştan ayıran hak (müstakim) kitaplar" mânasındadır (Lisânü'l-ʿArab, "ḳvm" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ḳvm" md.). Râgıb el-İsfahânî, istikamet kelimesinin düz bir çizgi gibi dosdoğru yol hakkında kullanıldığını ve bundan dolayı hak ve hakikat yoluna "sırât-ı müstakîm" denildiğini ifade ettikten sonra istikametin insanla ilgili olarak "dosdoğru yol üzerinde sapmadan ilerleme" demek olduğunu belirtir (el-Müfredât, "ḳvm" md.). Bazı kaynaklarda istikametin, iʿvicâc ile (eğri büğrü olma, yoldan sapma) birlikte ve bunun karşıtı olarak da kullanıldığı görülmektedir (meselâ bk. et-Taʿrîfât, "el-İstiḳāme" md.; Müsned, III, 96; Tirmizî, "Zühd", 61).

Kur'ân-ı Kerîm'de dokuz âyette istikamet masdarından fiiller yer almakta; ayrıca yirmi ikisi "sırât" (yol; meselâ bk. el-Fâtiha 1/6-7), ikisi "kıstâs" (ölçü; el-İsrâ 17/35; eş-Şuarâ 26/182), biri "hüdâ" (gidiş; el-Hac 22/67), biri de "tarîḳ" (yol; el-Ahkāf 46/30) kelimeleriyle birlikte olmak üzere yirmi altı âyette aynı kökten müstakīm kelimesi geçmektedir. Hadislerde de hem istikamet kelimesi hem de aynı kökten fiil ve isimler yer almaktadır

(Wensinck, el-Muʿcem, “ḳvm” md.). Bütün bunlarda kelimenin kökündeki “doğruluk, aşırılıklardan uzaklık, sebat ve kararlılık” anlamlarının korunduğu görülür. “Rabbimiz Allah’tır” dedikten sonra istikamet sahibi olanları övgüyle anan iki âyetteki (Fussılet 41/30; el-Ahkāf 46/13) istikamet kelimesi tefsir kitaplarında “samimi ve kararlı bir imanla hak ve hayır yolunda istikrarlı, dengeli bir hayat sürdürme” şeklinde açıklanmaktadır. Sahâbeden birinin Hz. Peygamber’den kendisine, başka bir öğüde ihtiyacı kalmayacak değerde bir öğütte bulunmasını istemesi üzerine Resûl-i Ekrem ona, “Allah’a iman ettim de, sonra da dosdoğru ol!” demiştir (Müsned, III, 413; IV, 385; Müslim, “Îmân”, 62). Bu âyet ve hadisteki istikamet kelimesinin öncelikle tevhid inancında kararlılığı ifade ettiği belirtilmektedir. Nitekim Taberî’nin zikrettiği bir rivayette Resûlullah bu âyeti okuduktan sonra, “Rabbimiz Allah’tır” diyerek iman eden insanların önemli bir bölümünün daha sonra küfre döndüğünü söylemiş, ardından da şöyle demiştir: “Her kim imanla ölürse işte o istikamet sahibi olanlardandır.”

Fahreddin er-Râzî’nin tesbitine göre Fussılet sûresinin 41. âyetinin yorumuna dair değişik görüşler ileri sürülmüşse de âyetin, “Rabbimiz Allah’tır diyenler” bölümünün iman ve ikrarla, “istikamet sahibi olanlar” bölümünün de iyi ve güzel işlerle ilgili olduğunu düşünmek daha isabetlidir. Râzî, bu âyeti açıklarken insanın mânevî bakımdan yetkinlik kazanabilmesi için kesin bilgi ve iyi davranışa sahip olması gerektiği yolundaki yaygın anlayışı hatırlattıktan sonra bütün bilgilerin başında Allah’ı bilmenin (mârifetullah) geldiğini, şu halde söz konusu âyete göre insanın yetkinliğinin Hakk’ın zâtını tanıyıp O’nun yolunda bulunmaya, bu yolda iyilik etmeye bağlanmış olduğunu belirtir. Bütün iyi davranışların vazgeçilmez şartı, ifrat ve tefrite sapmadan istikrarlı ve dengeli bir şekilde orta yolu takip etmektir. “Böylece sizi orta bir ümmet yaptık” (el-Bakara 2/143); “Bizi dosdoğru yola ilet” (el-Fâtiha 1/6) meâlindeki âyetlerde olduğu gibi bu âyetteki “istikamet sahibi olanlar” ifadesinde de bu husus dile getirilmiştir (Mefâtîḥu’l-ġayb, XXVII, 121-122; XXVIII, 12).

Grek kaynaklı felsefe kültürünün gelişmeye başladığı dönemlerden itibaren İslâm ahlâk kültüründe benimsenen “Fazilet iki aşırılığın ortasıdır” şeklindeki sözün de etkisiyle istikamet kavramının bütün ahlâki davranışlara ölçü oluşturacak bir kapsam genişliğine ulaştığı görülmektedir.

Buna göre istikamet sahibi insan bütün davranışlarında aşırılıklardan uzak kalan, dengeli ve ılımlı bir hayat tarzını kararlı bir biçimde sürdüren kimsedir. Ancak hayat boyunca her durumda istikamet çizgisinden sapmadan yaşamanın güçlüğü de kabul edilmiş ve bundan dolayı insanlardan mutlak bir istikametten ziyade imkân ölçüsünde istikamet sahibi olmalarını beklemenin daha gerçekçi olacağı düşünülmüştür. Gazzâlî, iki aşırılık arasındaki orta çizginin "kıldan ince kılıçtan keskin" olduğunu ifade ettikten sonra iki aşırılıktan birine sapmadan dosdoğru çizgide ilerlemenin neredeyse imkânsız olduğunu, bu sebeple Kurân-ı Kerîm'de (Meryem 19/71-72) sırât-ı müstakîme yakınlığın kurtuluş için yeterli görüldüğünü belirtir ve şöyle der: "İstikametin zorluğundan dolayı her mümin kulun günde on yedi defa (beş vakit namazın farzlarında), 'Bizi sırât-ı müstakîme ilet!' (el-Fâtiha 1/6) diyerek dua etmesi gerektiği ifade edilmiştir" (İḥyâʾ, III, 63-64).

Kaynaklarda yer alan bir rivayete göre (meselâ bk. a.g.e., III, 64; Nevevî, II, 9)

Hz. Peygamber'in kendisini yaşlandırdığını belirttiği (Tirmizî, "Tefsîr", 56/6) ağır yükümlülüklerden biri de, "Sana emredildiği şekilde istikamet sahibi ol!" (Hûd 11/112) buyruğu olmuştur. Fahreddin er-Râzî, bu emrin itikadî ve amelî hükümlerin tamamını kapsadığına işaret ederek bu konularda her türlü aşırılıktan uzak bir şekilde yaşamanın güçlüğüne dikkat çeker. Ona göre Resûl-i Ekrem'e, aynı zamanda İslâm dininin çok önemli bir ilkesinin ortaya konduğu bu âyettekinden daha ağır görev yükleyen başka bir âyet inmemiştir (Mefâtîḥu'l-ġayb, XVIII, 70-71). Şehâbeddin es-Sühreverdî, tasavvufî makamlardan geçmedikçe bu âyette belirtilen istikamete ulaşmanın mümkün olmadığını söyler (ʿAvârifü'l-maʿârif, s. 53).

En'âm sûresinde (6/151-153) Allah'a ortak koşmamak, ana babaya iyilik etmek, evlâtların canına kıymamak, kötülük ve iffetsizlikten uzak durmak, hayata saygılı olmak, yetim malına yaklaşmamak, ölçü ve tartıda dürüst olmak, doğru konuşmak, Allah'a verilen ahde vefa göstermek şeklindeki başlıca dinî ve ahlâkî ödevler sıralandıktan sonra bunun Allah'ın dosdoğru (müstakim) yolu olduğu, başka yollara sapmadan bu yolda yürümek gerektiği bildirilmektedir. Müfessirler buradaki istikamet kavramı hakkında, "İslâm dışı her türlü inançtan ve sünnete aykırı düşünce ve davranışlardan,

bid‘at ve hurafelerden uzak durarak Kur’an ve Sünnet hükümlerine göre yaşamak” anlamına gelecek şekilde açıklamalar yapmışlardır (meselâ bk. Kurtubî, VII, 135-142). İbn Hacer el-Askalânî’nin kanaatine göre istikamet kelimesinin bu âyetteki kullanımına dayanarak Huzeyfe b. Yemân kārîlere (hâfız) sorumluluklarını hatırlatırken, “İstikamet sahibi olunuz, o zaman herkesten önde bulunursunuz; eğer sağa sola yalpalarsanız tam bir dalâlete saptınız demektir” şeklinde uyarıda bulunmuştur (Buhârî, “İʿtiṣâm”, 2). Bu rivayetteki istikameti İbn Hacer “fiil ve terk olarak Allah’ın emrine sımsıkı sarılmak” (Fetḥu’l-bârî, XXVIII, 15); Aynî, “Allah’ın kitabına ve Peygamber’in sünnetine sarılıp bunlardan kopmadan yaşamak” (ʿUmdetü’l-ḳārî, XX, 208) diye açıklamışlardır.

Ahlâk ve tasavvuf kitaplarında istikamet insanın bütün yükümlülüklerine riayet etmesi, yeme, içme, giyinme ve her türlü dinî-dünyevî konuda itidal çizgisini takip etmesi, görevlerini yaparak günahlardan uzak durması, dinin ve aklın irşadına göre ubûdiyyet yolunda ilerlemesi gibi değişik şekillerde açıklanmıştır (et-Taʿrîfât, “el-İstiḳāme” md.; Tehânevî, II, 1227). Aynı kaynaklarda yapılan tasniflerden istikametin dilin istikameti, hal ve hareketlerin istikameti, nefsin veya kalbin istikameti şeklinde başlıca üç çeşidinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Ahmed b. Hanbel’in kaydettiği bir hadiste (Müsned, III, 198), kalp ve dil istikamette olmadan imanın istikamette olamayacağı belirtilmektedir. Nefis istikamet sahibi olursa kişinin ahlâkını doğruluk ve dürüstlüğe yöneltir (Hakîm et-Tirmizî, s. 68, 78). Hal ve hareketleriyle istikamet sahibi olmayan bir kimsenin bütün gayretleri boşuna harcanmıştır. Ahlâkî nitelikleri ve huyları düzgün olmayan kişinin mânevî dünyasında gelişmesi, davranışlarının güzelleşmesi mümkün değildir. Bu sebeple Ebû Ali el-Cûzcânî şöyle der: “Kerâmet derdine düşme, istikamet sahibi olmaya çalış; çünkü nefsin seni kerâmet talebine zorlarken rabbin senden istikamet beklemektedir” (Kuşeyrî, II, 440-441).

Gazzâlî, tasavvuf yolunun iki özelliği bulunduğunu belirterek bunları kulun Allah’a karşı istikamet sahibi olması, insanlarla ilişkisinde barışı gözetmesi şeklinde gösterir. Allah’a karşı istikamet sahibi olan kimse nefsini Allah’ın buyruğuna adar; insanlarla barış içinde olan kişi, meşrû olduğu sürece insanların her talebini karşılamaya çalışır (Eyyühe’l-veled, s. 42-43). İstikamet aynı zamanda insanın bütün eylemlerinin değerini belirleyen

ahlâkî bir özdür. Çünkü iyilikler onunla mükemmellik kazanır ve onun ortadan kalkmasıyla bütün iyilikler kötülüğe dönüşür (Kuşeyrî, II, 442). Bazı sözde sûfîler, güya halkın gözünden düşüp eleştirilerine muhatap olmak ve bu suretle benliklerini yenmek (melâmet) maksadıyla dinî ve ahlâkî yükümlülükleri terketmeye kalkışmışlarsa da bu anlayış ve tutumu küfür ve sapıklık sayan Hücvîrî, “yaşamada istikamet melâmeti” dediği meşrû melâmeti, kişinin başkalarından gelen kınamalara aldırmaksızın görevlerini yerine getirmesi, dinî hükümlere uyması, amellerine devam etmesi şeklinde açıklar (Keşfü’l-maḥcûb, I, 261).

Muhyiddin İbnü’l-Arabî, ahlâkî hayatla ilgili istikamet kavramının yanında bir de ontolojik anlamda istikametten söz eder. Buna göre insanı uhrevî kurtuluşa götüren birinci mânadaki istikamet kısaca Hz. Muhammed’in yolunu izlemektir. Bizzat Resûlullah, bazı geometrik şekiller çizerek bu yolu açıklamış ve onun diğer peygamberlerin yollarıyla ilgisini göstermiş, ardından -hepsi de Allah’ın yolu olduğu için kendi yolunu onlardan ayırmak amacıyla- “İşte benim doğru yolum” diyerek onu istikamet kavramıyla nitelemiştir (İbn Mâce, “Muḳaddime”, 1). İbnü’l-Arabî’nin “mutlak istikamet” dediği ontolojik anlamdaki istikamet ise her varlığa sirayet eden ilâhî-kevnî bir sıfattır, diğer bir ifadeyle Allah’ın hikmetinin bütün evrendeki yansımasıdır. Buna göre bir şeyin istikameti o şeyin varlık veya yaratılış amacına uygunluğudur. Bu anlamdaki istikamet, bütün evreni kapsayan genel bir hikmeti ve dolayısıyla yasayı ve düzeni ifade eder. İbnü’l-Arabî, “Şüphesiz rabbim dosdoğru yoldadır” (Hûd 11/56) meâlindeki âyeti delil göstererek bizzat yüce Allah’ın evrenle ilişkisini de bu çerçevede açıklar. Çünkü Allah’ın fiilleri için eğrilikten, düzensizlikten söz edilemez. Ancak bazan istikamet eğrilik gibi görünebilir; zira bazı şeylerin istikameti dümdüz oluşunda değil işlevini yerine getirmesine uygun başka bir şekil alışındadır. Hz. Mûsâ, “Rabbimiz her şeye yaratılışını veren, sonra da doğru yolu gösterendir” (Tâhâ 20/50) derken her şeyin varlık yapısına uygun bir istikamete sahip olduğunu anlatmak istemiştir. Şu halde evrende sadece istikamet vardır (el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye, II, 216-217).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḳvm” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “ḳvm” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḳvm” md.; et-Taʿrîfât, “el-İstiḳāme” md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1227; Tâcü’l-ʿarûs, “ḳvm” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “ḳvm” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḳvm” md.; R. Dozy, Supplément aux dictionnaire arabes, Beyrouth 1968, II, 432; Müsned, III, 96, 198, 413; IV, 385; Buhârî, “İʿtiṣâm”, 2; Müslim, “Îmân”, 62; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 1; Tirmizî, “Zühd”, 61, “Tefsîr”, 56/6; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, XXIV, 114-115; Hakîm et-Tirmizî, Ḫatmü’l-evliyâʾ (nşr. Osman İsmâil Yahyâ), Beyrut 1965, s. 68, 78; Hücvîrî, Keşfü’l-maḥcûb (trc. İs‘âd Abdülhâdî Kındîl), Beyrut 1980, I, 261; II, 643-644; Kuşeyrî, er-Risâle (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire 1385/1966, II, 440-442; Herevî, Menâzil, s. 17; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 63-64; a.mlf., Eyyühe’l-veled, Bağdad 1388/1968, s. 42-43; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XVIII, 70-71; XXVII, 121-122; XXVIII, 12; Sühreverdî, ʿAvârifü’l-maʿârif (Gazzâlî, İḥyâʾ, V içinde), s. 53-54; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye, Kahire, ts. (Mektebetü’s-sekāfeti’d-dîniyye), II, 216-219; Kurtubî, el-Câmiʿ, VII, 135-142; Nevevî, Şerḥu Müslim, II, 8-9; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü’s-sâlikîn, Kahire 1403/1983, II, 108-116; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Sa‘d), XXVIII, 15, 59-60; Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1392/1972, XX, 208; el-el-Muʿcemü’ṣ-ṣûfî, s. 940-944.

Mustafa Çağrıcı - Süleyman Uludağ

İSTİKBÂL-i KIBLE

(bk. KIBLE).

İSTİKLÂL HARBİ

1919'dan 1922'ye kadar süren ve Batı Anadolu'yu işgal eden Yunan ordusunun imhasıyla sonuçlanan, Mustafa Kemal Atatürk'ün önderliğinde Türk milletinin kurtuluş mücadelesi

(bk. MİLLÎ MÜCADELE).

İSTİKLÂL MAHKEMELERİ

Millî Mücadele döneminde ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında faaliyet gösteren özel mahkemeler.

İstiklâl mahkemelerini ortaya çıkaran başlıca etken, Mondros Mütarekesi'nden (30 Ekim 1918) sonra ülkenin anarşi ve otorite boşluğuna düşmesidir. Osmanlı Devleti'ni parçalamaya çalışan güçler bu kargaşadan yararlanarak çeşitli yerlerde isyanlar çıkarıyorlar, yıllardır savaşmaktan bıkan bazı askerler de birliklerini terkederek bu isyanlara katılıyor veya çeteler oluşturarak yağmacılık ve soygun faaliyetlerine girişiyorlardı. Bu yüzden ülke tam bir kaos ortamına sürüklenmiş bulunuyordu.

İstanbul'un resmen işgalinin (16 Mart 1920) ardından Ankara'da ülkenin kurtuluşu için çalışmalara başlayan Büyük Millet Meclisi hükümeti, öncelikle ülke içinde otoriteyi eline almak ve güvenliği sağlamak amacıyla 29 Nisan 1336 (1920) tarihinde Hıyânet-i Vataniyye Kanunu'nu kabul etti (Düstur, Üçüncü tertip, I, 4-5). On dört maddeden oluşan kanun, saltanat ve hilâfet makamı ile ülkeyi düşman istilâsından kurtarmak üzere kurulmuş bulunan Büyük Millet Meclisi'nin meşruiyetine karşı her türlü sözlü, yazılı ve fiilî muhalefette bulunmayı ve halkı isyana teşvik etmeyi vatana ihanet sayıyor, bu suçları işleyenlerin idamla cezalandırılmalarını öngörüyordu. Davalar âzami yirmi gün içinde karara bağlanacak ve cezalar meclisin onayından sonra infaz edilecekti. Kanunun yürürlüğe girmesinden sonra İngilizler'in teşvikiyle Safranbolu'da olay çıkaranlarla Anzavur, Düzce ve Yozgat ayaklanmalarına katılanlar, Kuvâ-yi İnzibâtiyye'den 200 kişi bu kanuna göre yargılandı. Ayrıca İstanbul hükümetinin sadrazamı Damad Ferid Paşa'nın da bu kanuna göre gıyaben yargılanması istendi. Büyük Millet Meclisi, Damad Ferid Paşa'yı 19 Mayıs'ta vatandaşlıktan çıkardı ve vatan haini ilân etti.

Hıyânet-i Vataniyye Kanunu'nun dört aylık uygulamasından beklenen sonuç alınamadı. "Bidâyet mahkemesi" adı verilen normal mahkemelerin kararlarının tasdik için meclis komisyonlarında sıra beklemesi kanunun caydırıcı gücünü ortadan kaldırıyordu. Bu yüzden asker kaçaklarının

oluşturduğu çeteler her geçen gün daha tehlikeli olmaya başladı. Asker kaçaklarına cephe gerisinde hayat hakkı tanımayacak etkili bir gücün varlığına ihtiyaç vardı. Bu amaçla daha hızlı çalışan, çabuk karar verip hemen uygulayan mahkemelerin kurulması kararlaştırıldı ve 11 Eylül 1336'da (1920) Firârîler Hakkında Kanun kabul edildi (a.g.e., Üçüncü tertip, I, 61).

Dokuz maddeden oluşan kanunun 1. maddesinde, askerden kaçanlarla onlara yardım ve yataklık edenleri yargılamak üzere Büyük Millet Meclisi üyelerinden oluşacak İstiklâl mahkemelerinin kurulacağı ifade ediliyordu. Böylece mahkemelerin görev alanı asker kaçaklarıyla sınırlandırılmış oluyordu. Kanuna göre mahkeme meclis tarafından seçilecek üç üyeden oluşacaktı. Mahkemelerin nerede ve hangi sayıda kurulacağına hükümetin teklifi üzerine meclis karar verecekti. İstiklâl mahkemelerinin kararları kesin olacak ve infazı ile bütün devlet güçleri görevli olacaktı. Mahkemelerin emir ve kararlarına uymayanlar veya infazda tereddüt gösterenler aynı mahkemelerde yargılanarak gerekli cezalara çarptırılacaktı. Her İstiklâl mahkemesi firârîlere kıtalarına dönmeleri için belli bir süre tanıyacaktı.

Kanun kabul edildiği halde mecliste oluşan muhalefetin tepkisi devam etti. Mahkemelere fazla yetki verildiği, ordu işlerine karışacağı, idare memurlarının asker kaçağı olduğu gerekçesiyle yargılanacağı ve bilhassa idam yetkisi verilen mahkemelerin çok sert çalışacağı endişeleri dile getiriliyordu. Ordu kumandanlarının da kendi yetkilerine karışılmasından hoşlanmadıkları ve karşı çıkacakları konusunda söylentiler dolaşıyordu. Bu tepkilere rağmen hükümet, on dört bölgede İstiklâl mahkemesi kurulmasını isteyen teklifini Büyük Millet Meclisi'ne verdi (18 Eylül 1920). Müzakereler sırasında, Firârîler Hakkında Kanun'un zihinlerde yarattığı karışıklığı gidermek için bir ek konması teklif edildi. 26 Eylül 1336 (1920) tarih ve 28 sayılı İstiklâl Mahkemeleri Kanununun Birinci Maddesine Müzeyyel Kanun çıkarıldı (a.g.e., Üçüncü tertip, I, 78). Firârîler Hakkında Kanun henüz yürürlüğe girmeden yapılan bu değişiklikle kanunun kapsamı genişletildi. Asker kaçaklarıyla birlikte Hıyânet-i Vataniyye Kanunu kapsamına giren suçlarla askerî ve siyasî casusluk suçlarına da İstiklâl mahkemelerinin bakması kabul edildi. Hükümetin teklifi doğrultusunda yedi bölgede İstiklâl mahkemesi kurularak meclis tarafından üyelerinin

seçimi yapıldı.

Eskişehir İstiklâl Mahkemesi Bilecik, Kütahya, Bursa ve İzmit bölgelerini de içine alıyordu. 20 Ekim 1920'den 17 Şubat 1921'e kadar 13.489 sanığı yargılayan mahkeme 671 kişiyi idama mahkûm etti. 272 kişiye kalebend ve kürek cezası, 11.270 kişiye de çeşitli cezalar verdi. Burdur, Antalya, Denizli, Menteşe ve Aydın bölgelerinde faaliyet gösteren Isparta İstiklâl Mahkemesi 9 Ekim 1920'den 23 Mart 1921'e kadar 555 kişiyi yargıladı; on üç kişiye idam, yirmi dokuz kişiye kalebend ve kürek cezası, 265 kişiye de çeşitli cezalar verdi. Karahisarısâhib (Afyon) ve Aksaray bölgelerini de içine alan Konya İstiklâl Mahkemesi 1 Ekim 1920'den 18 Şubat 1921'e kadar 3600 kişiyi yargıladı. Üç kişiyi idama, 105 kişiyi kalebend ve kürek cezasına, 2917 kişiyi de çeşitli cezalara mahkûm etti. Sivas İstiklâl Mahkemesi Tokat, Amasya, Ordu ve Samsun bölgelerini içine alıyordu. 20 Ekim 1920'den 15 Mart 1921'e kadar 280 kişiyi yargılayan mahkeme 122 kişiye idam, otuz dört kişiye kalebend ve kürek cezası, 101 kişiye de çeşitli cezalar verdi. Zonguldak, Bolu, Çankırı ve Sinop bölgelerini kapsayan Kastamonu İstiklâl Mahkemesi 16 Ekim 1920'den 2 Mart 1921'e kadar çok sayıda kişiyi yargıladı. 182 kişiyi idama mahkûm etti, ayrıca yetmiş sekiz kişiyi kalebend ve kürek cezasına, 245 kişiyi de çeşitli cezalara çarptırdı. Pozantı İstiklâl Mahkemesi Adana, Kozan, Mersin, Niğde ve Kayseri bölgelerini içine alıyordu. 20 Aralık 1920 tarihinde başlayan kısa görev süresinde yedi kişiye idam cezası, otuz bir kişiye de çeşitli cezalar verdi. Bu sırada kurulan Diyarbekir İstiklâl Mahkemesi kış yüzünden görevine başlayamadan kapandı. Ankara İstiklâl Mahkemesi bu dönemde kurulan İstiklâl mahkemeleri içinde en önemlisiydi. Diğer altı mahkemenin görevine 17 Şubat 1921'de son verildiği halde bu mahkeme 7 Ekim 1920'den 31 Temmuz 1922'ye kadar kesintisiz görev

yaptı. Çorum, Yozgat ve Kırşehir bölgelerini de içine alan ve daha çok siyasî ağırlıklı davalara bakan Ankara İstiklâl Mahkemesi, Sadrazam Damad Ferid Paşa'yı, Sevr Antlaşması'nı imzalayan Rıza Tevfik, Reşad Hâlis ve Hâdi beyleri vatana ihanet suçundan gıyaben idama mahkûm etti. Çerkez Ethem, Gizli Komünist Partisi ve Yeşil Ordu Cemiyeti, İngiliz casusu Hintli Mustafa Sagīr davaları da bu mahkemede görüldü. Görev süresi içinde 13.096 kişiyi yargılayan mahkeme 435 kişiyi idama mahkûm etti. Elli dört kişiye kalebend ve kürek cezası, 12.137 kişiye de çeşitli

cezalar verdi.

Ankara dışındaki İstiklâl mahkemelerinin kapatılmasından sonra askerden firar, casusluk ve soygunculuk faaliyetlerinin yeniden artış göstermesi üzerine meclis Temmuz 1921'de Kastamonu, Samsun ve Konya'da üç yeni İstiklâl mahkemesinin kurulmasına karar verdi. Büyük Millet Meclisi, 5 Ağustos 1337 (1921) tarih ve 144 sayılı kanunla (a.g.e., Üçüncü tertip, II, 133) başkumandanlık yetkisini Mustafa Kemal Paşa'ya devredince İstiklâl mahkemeleri de ona bağlanmış oldu. 8 Eylül 1921'de kurulan Yozgat İstiklâl Mahkemesi'nin üyelerini ve diğer mahkemelerin istifa eden üyelerinin yerine seçilecek kişileri Mustafa Kemal Paşa belirledi. Millî Mücadele'ye maddî kaynak sağlamak amacıyla Mustafa Kemal Paşa tarafından ilân edilen "tekâlîf-i milliyye" emirlerinin uygulamasından doğacak davalar da İstiklâl mahkemelerine verildi. Böylece mahkemelerin yetki alanı daha da genişletilirken Ankara dahil mahkeme sayısı beşe çıkmış oldu.

Isparta, Burdur, Antalya, Adana ve Mersin bölgelerinde de görev yapan Konya İstiklâl Mahkemesi, 11 Ağustos 1921'den 31 Temmuz 1922'ye kadar 14.071 kişiyi yargıladı. 1645 kişiyi idama mahkûm etti, 368 kişiye kürek cezası verdi, 4841 kişiyi de çeşitli cezalara çarptırdı. Kastamonu İstiklâl Mahkemesi'nin yetki alanı Çankırı, Sinop, Çorum, Bolu, Adapazarı, İzmit ve Zonguldak bölgelerini içine alıyordu. 12 Ağustos 1921'den 31 Temmuz 1922'ye kadar 9016 kişiyi yargılayan mahkeme sekiz kişiyi idama mahkûm etti. Altmış dokuz kişiye kalebend ve kürek cezası, 7477 kişiye de çeşitli cezalar verdi. Ordu, Giresun, Amasya, Tokat ve Sivas bölgelerini içine alan Samsun İstiklâl Mahkemesi'nde 20 Ağustos 1921'den 27 Aralık 1921'e kadar 2420 kişi yargılandı. 622 kişi idama mahkûm edildi. 240 kişiye kalebend ve kürek cezası, 1163 kişiye de çeşitli cezalar verildi. Kayseri, Kırşehir ve Niğde bölgelerini kapsayan Yozgat İstiklâl Mahkemesi, 22 Ekim 1921'den 23 Temmuz 1922'ye kadar 2673 kişiyi yargılayarak seksen kişiyi idama, 537 kişiyi kalebend ve kürek cezalarına mahkûm etti, 1194 kişiye de çeşitli cezalar verdi.

İstiklâl mahkemelerinin geniş yetkilerle meclis denetiminden uzak bir şekilde faaliyetlerini sürdürmeleri muhalefetin ve bazı cephe kumandanlarının tepkisine yol açtı. Büyük Millet Meclisi, Mustafa Kemal

Paşa’nın başkumandanlık yetkilerini süresiz olarak uzatırken meclis yetkilerini şahsî olarak kullanma yetkisini iptal etti (20 Temmuz 1922). Başkumandanlık emriyle kurulan İstiklâl mahkemeleriyle birlikte diğer bütün İstiklâl mahkemelerinin faaliyetlerine son verildi (31 Temmuz 1922). İstiklâl mahkemelerinin kuruluş, görev ve yetkilerini belirleyen 31 Temmuz 1338 (1922) tarih ve 249 sayılı İstiklâl Mehâkimi Kanunu mecliste kabul edildi (a.g.e., Üçüncü tertip, I, 108-110). On altı maddeden oluşan yeni kanuna göre hükümetin teklifi ve meclisin onayı ile kurulacak İstiklâl mahkemeleri bir başkan, iki üye ve bir savcıdan oluşacaktı. Mahkemelerin verecekleri cezalar meclisin onayından sonra infaz edilecekti. Bu kanun, 11 Eylül 1921 tarihli Firârîler Hakkında Kanun ile eklerini yürürlükten kaldırıyordu.

İstiklâl Mehâkimi Kanunu’nun yürürlüğe girmesinden sonra Pontusçuluk hareketinin meydana getirdiği durumu ortadan kaldırmak için Samsun’u da içine alan Amasya İstiklâl Mahkemesi kurulduysa da (16 Ağustos 1922) ancak bir ay kadar faaliyette bulundu ve savaşın sona ermesi üzerine görevine son verildi. Yunan işgalinden kurtarılan Eskişehir, Bursa ve İzmir’de birer İstiklâl mahkemesi kurulması teşebbüsü de sonuç vermedi. Diyarbekir, Siirt, Bitlis, Elaziz, Van, Malatya, Maraş, Antep, Hakkâri bölgelerini içine alan Cezîre İstiklâl Mahkemesi 9 Mart 1923’ten 11 Mayıs 1923’e kadar görev yaptı. Urfa’da yargıladığı 131 asker kaçağını idama mahkûm ettiyse de suçun tekrarlanması halinde uygulanmak üzere infazları erteleyerek askerleri birliklerine gönderdi. Ayrıca otuz yedi kişiye değişik cezalar verdi.

1 Ekim 1920’den 11 Mayıs 1923’e kadar faaliyet gösteren İstiklâl mahkemeleri toplam olarak 3919 kişiyi idama mahkûm etmiştir. Bunların 243’ü gıyaben, 2627’si de ertelenerek (müeccelen) verilmiş idam cezalarıdır. Cezaları infaz edilenler ise 1049 kişidir. Bazı mahkemelere ait listelerin eksik oluşu dikkate alındığında gıyabî idam hükümlerinin daha fazla, müeccelen idam kararlarının 5000’in üzerinde ve infaz edilen idam hükümlerinin de 1450-1500 civarında olduğu tahmin edilmektedir (Aybars, I, 155). Kalebend ve kürek cezası verilenlerin toplamı 1786, diğer cezalara çarptırılanların toplam sayısı 41.678’dir. 11.744 kişi de beraat etmiştir.

Müeccelen verilen ölüm cezalarının fazla oluşundan da anlaşılacağı gibi bu

dönemde kurulan mahkemeler suçluları topluma tekrar kazandırmaya çalışmıştır. Asker kaçaklarına, isyan çıkaranlara, casusluk, bozgunculuk, soygunculuk yapanlara, görevini kötüye kullananlara karşı başarılı çalışmalar yapan İstiklâl mahkemeleri, ülkede Büyük Millet Meclisi'nin otoritesini kurarak asayişi sağlamıştır. Yalnız Büyük Millet Meclisi'ne karşı sorumlu olan, bağımsız çalışan ve olayın cereyan ettiği yere giderek yargılamada bulunan bu mahkemelerin verdikleri kararlar kesin olup itirazı ve temyizi yoktur. Kararları bizzat infaz etme yetkisi de bu mahkemelere aittir. Yargılama usulü basit, açık ve çabuktur. Büyük Millet Meclisi'nin kuvvetler birliğini esas alan hukukî yapısının izin verdiği İstiklâl mahkemeleri, eskiden beri fevkalâde dönemlerde başvurulan dîvânıharpler gibi olağan üstü mahkemeler geleneğinin bir devamıdır. Bu dönem İstiklâl mahkemeleri, hiçbir siyasî çıkar hesabına dayanmaksızın ülkede huzuru ve cephe gerisinde güvenliği sağlamaya yönelik faaliyetlerde bulunmuştur.

Millî Mücadele'nin kazanılmasından sonra saltanat kaldırılırken (1 Kasım 1922) hilâfet makamı bırakıldı. Hak ve yetkileri bir anayasa ile belirtilmeden bırakılan bu kurumun on altı aylık mevcudiyeti sırasında niteliğinin ne olduğu konusu bir muhalefet ortaya çıkardığı gibi kaldırılması da bazı muhalefet akımlarının oluşmasına yol açtı. Cumhuriyet'in henüz ilân edilmediği ilk on iki aylık dönemde halifenin devlet başkanı sayılabileceği, kanun ve hükümet kararlarının halife tarafından onaylanması gerektiği ileri sürülmeye başlandı. Bu tür tartışmaların çatışma noktasına geldiği bir sırada meclis kendisini feshetme ve seçimleri yenileme kararı aldı (1 Nisan 1923). Meclis, 1920 tarihli Hıyânet-i Vataniyye Kanunu'nun

1. maddesinde değişiklik yapan 15 Nisan 1339 (1923) tarih ve 334 sayılı Hıyânet-i Vataniyye Kanunu'nun Birinci Maddesinin Tâdili Hakkında Kanun'un (Düstur, Üçüncü tertip, IV, 81) kabulünden bir gün sonra dağıldı. Yapılan bu değişiklikle saltanatı geri getirmek için çalışanlar da vatan haini sayılıyordu.

Meclisin çalışmadığı dönemde Lozan Antlaşması imzalandı (24 Temmuz 1923). Adaylarını bizzat Mustafa Kemal Paşa'nın belirlediği seçimleri birinci grup kazandı. İkinci gruptan çok az kişinin ikinci defa girebildiği meclis 11 Ağustos 1923'te toplandı ve ilk işi Lozan Barış Antlaşması'nı onaylamak oldu. Birinci grubun oluşturduğu Halk Fırkası kuruldu.

Ankara'yı değişmez başşehir yapan kanunun kabulünden kısa bir süre sonra Cumhuriyet ilân edildi.

Ankara'daki bu hızlı gelişmeler İstanbul basınının tepkisine yol açtı. Köşe yazarları, gelişmelerin hilâfetin kaldırılmasına doğru gittiğini ileri süren yazılar yazıyorlardı. Basının hilâfet lehine başlattığı yazı kampanyasına meclis içinden de katılanlar vardı. Rauf Bey (Orbay) gazetelere verdiği bir demeçte Cumhuriyet'in aceleye getirildiğini, en doğru devlet şeklinin halifenin başkanlığında olabileceğini savunuyordu. Bu sırada Hint müslümanları adına Ağa Han ile Emîr Ali'nin İsmet Paşa'ya Londra'dan görderdikleri bir mektup bazı İstanbul gazetelerinde yayımlandı (5-6 Aralık 1923). Mektupta, hilâfet makamının dünya müslümanları üzerindeki etkisi ve Türkler'de kalmasının Türkiye'ye sağlayacağı faydalar sayılıyor ve kaldırılmaması isteniyordu. Konuyu 8 Aralık 1923 günü meclise getiren Başvekil İsmet Paşa bunun bir komplo olduğunu, işin arkasında İngiltere'nin bulunduğunu, mektubu yayımlayanların Hıyânet-i Vataniyye Kanunu'nun 1. maddesine göre suç işlediklerini ileri sürerek İstanbul'a bir İstiklâl mahkemesinin gönderilmesini teklif etti. Teklif kabul edilerek mahkeme heyeti seçildi ve ertesi gün yola çıkarıldı. Böylece İstiklâl mahkemelerinin ikinci safhası birincisinden çok farklı sebeplerle başlamış oldu.

Dört üye ile bir savcıdan oluşan mahkeme heyeti, İstanbul'da yayımladığı bildiride Cumhuriyet'in varlığına ve esaslarına karşı hareket edenlerin şiddetle cezalandırılacağını ve mahkemenin bu amaçla kurulduğunu belirtiyordu. Hüseyin Cahit (Yalçın), Ahmet Emin (Yalman), Velid Ebüzziya ve Eşref Edip (Fergan) gibi ünlü yazarların da dahil olduğu, "Matbuat Davası" olarak anılan gazetecilerin duruşmasına 15 Aralık'ta başlandı. Savcı gazetecileri, halifeye siyasî güç kazandırmak ve hilâfetin kaldırılması durumunda müslümanların büyük felâketlerle karşılaşacakları yolundaki propagandalara alet olmakla suçluyor ve Hıyânet-i Vataniyye Kanunu'nun 1. maddesine göre cezalandırılmalarını istiyordu. Kamuoyunun büyük tepkisine yol açan dava 2 Ocak 1924'te sonuçlandı. Gazeteciler beraat etti. Böylece hem kamuoyunun tepkisi yatıştırılmış hem de İstanbul basınına bir gözdağı verilmiş oldu. Öte yandan 19 Aralık'ta duruşmasına başlanan İstanbul Barosu başkanı Lutfi Fikri Bey davası da 27 Aralık'ta sonuçlandı. Mahkeme Lutfi Fikri Bey'i, Tanin'de yayımlanan bir

yazısında Meşrutiyet idaresini Cumhuriyet'e tercih ettiği ve halifenin siyasî otoriteden tecrit edilmesinin hata olduğu yolundaki fikirlerinden dolayı beş yıl kürek cezasına mahkûm etti.

Gazetecilerin beraatinden sonra İstanbul basını ile barışmak isteyen Mustafa Kemal Paşa, yargılananlar dahil basının önde gelen yazar ve yöneticileriyle İzmir'de bir araya geldi (4-5 Şubat 1924). Onlara yapacağı köklü reformları anlatarak desteklerini istedi. Ayrıca bir af çıkarılarak İstanbul İstiklâl Mahkemesi'nin verdiği cezalar affedildi. Lutfi Fikri Bey de otuz beş gün sonra serbest bırakıldı. Böylece uygun ortamı hazırlayan hükümet, bütçe müzakereleri sırasında halifenin tahsisatı görüşülürken bu kurumun kaldırılmasını gündeme getirdi. Nihayet 3 Mart 1924 tarih ve 429 sayılı kanunla hilâfet makamına son verildi.

Hilâfetin kaldırılmasına en büyük tepki yine meclis içinden geldi. Muhalefetin başını Millî Mücadele kumandanları çekiyordu. Hükümet, meclis içindeki muhalefeti önlemek için asker kökenli mebusların iki meslekten birini tercih etmelerini istedi. Askerlikten istifa ederek mebusluğu seçen eski kumandanlar Halk Fırkası'ndan da ayrılarak Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nı kurdular (17 Kasım 1924). Mecliste oluşan iki parti arasında bir mücadele başladı. İsmet Paşa hükümeti muhalefetin baskılarına dayanamayarak istifa etti (22 Kasım 1924). Yerine kurulan ılımlı Fethi Bey hükümeti muhalefetten de güven oyu aldı. Ancak Mustafa Kemal Paşa ile eski silâh arkadaşları arasında başlayan görüş ayrılığı şahsî dargınlıkların da etkisiyle daha da derinleşti. Mecliste iktidarmuhalefet ilişkilerinin gerginleştiği bir sırada doğuda Şeyh Said isyanı patlak verdi (13 Şubat 1925).

Olayın gelişmesi ve alınan tedbirler hakkında meclise bilgi veren Başvekil Fethi Bey, dini politikaya alet ederek bölge halkının istismar edildiğini, amacın hilâfeti geri getirmek perdesi altında bölücülük olabileceğini söyledi. Hükümetin aldığı örfî idare kararının onaylanmasını ve Hıyânet-i Vataniyye Kanunu'nun 1. maddesinde yapılan değişikliğin kabulünü istedi. Muhalefet partisi lideri Kâzım Karabekir de hükümetin aldığı tedbirleri desteklediğini bildirdi. Hükümetin teklifleri doğrultusunda Hıyânet-i Vataniyye Kanunu'nda yapılan değişiklikle dini ve dince mukaddes sayılan şeyleri siyasî amaç için kullananlar, bu gaye ile cemiyet kuranlar veya böyle

bir cemiyete üye olanlar, bu tür düşünceleri yazı ve sözle yayanlar vatan haini kapsamına alındı.

Fethi Bey hükümetinin aldığı bu tedbirler daha uygulamaya konulmadan Cumhuriyet Halk Fırkası içindeki aşırılar Fethi Bey'den kurtulmak için harekete geçtiler. İsyan patlak verince İstanbul'dan İsmet Paşa'yı çağırmakla tavrını ortaya koymuş olan Mustafa Kemal'in desteğini de sağlayan grup daha sert tedbirlerin alınmasını teklif ediyordu. Bunlar isyanın geniş çaplı bir karşı devrimin başlangıcı olduğunu, rejimi yıkmayı amaçladığını ileri sürerek İstiklâl mahkemelerinin harekete geçirilmesini, muhalefetin yıkıcı faaliyetlerine son verilmesini, Cumhuriyet ve inkılâplar aleyhine yayın yapan gazetelerin kapatılmasını, sahip ve yazarlarının cezalandırılmalarını istiyorlardı. Mustafa Kemal Paşa'nın başkanlık ettiği parti grup toplantısında dile getirilen bu görüşler oya sunuldu. Sertlik yanlılarının teklifi altmışa karşı doksan dört oyla kabul edilince Fethi Bey istifasını verdi (2 Mart 1925).

Başvekilliğe getirilen İsmet Paşa, Cumhuriyet tarihinde büyük yankılar uyandıran Takrîr-i Sükûn Kanunu'nu ve şark bölgesiyle Ankara'da birer İstiklâl mahkemesi kurulmasını meclise kabul ettirdi (4 Mart 1925). İsyan bölgesi İstiklâl Mahkemesi'nin vereceği idam cezaları aynı mahkeme tarafından uygulanacak, Ankara İstiklâl Mahkemesi'nin vereceği idam cezaları ise meclisin onayından sonra infaz edilecekti. Vekiller Heyeti, İstanbul'da yayımlanan yedi gazete ve dergiyi zararlı ve yıkıcı yayın yaptıkları gerekçesiyle

kapattı. Örfî idare mahkemelerinin vereceği ölüm cezalarını uygulama yetkisi ordu kumandanlarına verildi. Meclis tatilde iken Ankara İstiklâl Mahkemesi'ne de idam cezalarını meclisin tasdiki olmadan infaz yetkisi tanındı.

İsyan bölgesi İstiklâl Mahkemesi 12 Nisan 1925'te Diyarbekir'de görevine başladı. Urfa, Elaziz ve Malatya başta olmak üzere bölgede dolaşarak yargılamalarını sürdürdü. Şeyh Said isyanından sonra devleti meşgul eden Hazo ayaklanması sanıklarını da yargıladı. Şeyh Said isyanına karışan bazı sanıkların bölgedeki Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası temsilcilerinin kendilerine, "Halk Fırkası dini batırdı, biz onu koruyacağız" dediklerini

söyleyince mahkeme bölgedeki Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası şubelerini kapattı. Ayrıca bölgede bulunan bütün tekke ve zâviyeler, birer kötülük ve fesat ocağı olduğu ileri sürülerek mahkeme tarafından kapatıldı. Şeyh Said'in yargılanmasına 26 Mayıs 1925'te Diyarbekir'de başlandı. Halkın huzurunda açık olarak yapılan yargılamalar 28 Haziran 1925'e kadar sürdü. Şeyh Said ve kırk beş arkadaşı hakkında idam kararı verildi, cezalar 29 Haziran sabahı infaz edildi.

İsyan bölgesi İstiklâl Mahkemesi'nin ele aldığı en önemli davalardan biri de gazeteciler davasıdır. Mahkeme 7 Haziran 1925'te aldığı bir ara kararla, ayaklanmayı dolaylı olarak kışkırttıkları iddiasıyla bazı gazetecilerin yargılanmasına karar vererek İstanbul valisine bunların tutuklanması emrini verdi. Bunun üzerine Eşref Edip, Velid Ebüzziya, Abdülkadir Kemâlî, Fevzi Lutfi, Sadri Edhem, İlhami Safa ve Gündüz Nâdir tutuklanarak Diyarbekir'e gönderildi. Mahkeme, Diyarbekir'den Elaziz'e geçince gazeteciler de yargılanmak üzere oraya götürüldü. Ağustos ayında Ahmet Emin, Ahmet Şükrü (Esmer), Suphi Nuri (İleri), İsmail Müştak da (Mayakon) önce Diyarbekir'e, oradan da Elaziz'e getirildi. Gazeteciler davası günlerce sürdü. Nihayet kendilerine verilen öğüde uyarak gazeteciler Mustafa Kemal Paşa'ya başvurdular. Cumhuriyet'e ve rejime olan bağlılıklarını ve pişmanlıklarını dile getirip affedilmelerini istediler. Bunu dikkate alan mahkeme, Tok Söz gazetesi sahibi Abdülkadir Kemâlî Bey'in Ankara İstiklâl Mahkemesi'ne nakledilmesine, diğer gazetecilerin serbest bırakılmasına karar verdi. İsyan bölgesi İstiklâl Mahkemesi, 12 Nisan 1925'ten 7 Mart 1927 tarihine kadar toplam 5110 kişiyi yargıladı. 207'si vicâhî ve 213'ü gıyabî olmak üzere 420 kişiyi idama mahkûm etti. Ayrıca 1911 kişiye çeşitli cezalar verirken 2779 kişiyi de beraat ettirdi (Aybars, II, 348).

Çalışma yeri Ankara, Batı ve İç Anadolu olan Ankara İstiklâl Mahkemesi 12 Mart 1925'te bir bildiri yayımlayarak görevine başladı. Bildiride mahkemenin halkın takrîr-i sükûn arzusunu temsil ettiği, görevini yaparken rehberinin vicdanının sesi, hedefinin de vatanın selâmeti olacağı ifade ediliyordu. Dini siyasî çıkarlarına alet edenlerin, halkı rejime karşı kışkırtanların, huzur ve sükûnu bozanların şiddetle cezalandırılacağı açıklanıyordu. Mahkeme, ilk olarak muhalefet partisini hedef alan Salih Başo ve arkadaşları davasını ele aldı. Bu dava sürerken Terakkiperver

Cumhuriyet Fırkası'nın İstanbul'daki merkeziyle şubeleri mahkeme kararıyla aranıp evrakına el konuldu. Olayı "Baskın" başlığı ile veren Tanin kapatılarak yöneticileriyle birlikte başyazarı Hüseyin Cahit tutuklandı ve Ankara'ya getirildi. Mahkeme Salih Başo davası sanıklarını, partiye üye kaydederken dini politikaya alet ederek vatana ihanet suçu işledikleri gerekçesiyle çeşitli cezalara çarptırdı. Ayrıca Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası konusunda hükümetin uyarılmasına karar verdi. Hükümet de mahkemenin kararına uyarak mecliste oluşan bu ilk muhalefet partisini kapattı (3 Haziran 1925).

Ankara İstiklâl Mahkemesi, "Matbuat Davası" olarak bilinen davada pek çok gazeteciyi rejime muhalefet etmekten yargılayarak çeşitli cezalara çarptırdı. Hüseyin Cahit'e süresiz sürgün cezası verildi ve Çorum'a gönderildi. Vahdeddin'i yeniden tahta çıkarmak amacıyla gizli örgüt kurdukları iddiasıyla on bir kişiye idam cezası verildi. İstanbul Barosu başkanı Lutfi Fikri Bey de cemiyetle ilişkisi olduğu gerekçesiyle yargılanırken Mustafa Kemal'in aracılığı ile serbest bırakıldı. Hüseyin Cahit dışındaki gazeteciler de on sekiz ay sonra hükümet kararıyla serbest bırakıldılar. Mahkeme daha sonra Eskişehir'den başlayarak İzmir, Adana ve Antep'e gitti. Buralarda bazı davalara baktıktan sonra Ankara'ya döndü.

2 Eylül 1925'te hükümetin başlattığı şapka inkılâbı ülke çapında gerginlik doğurdu. Karar sadece memurları ilgilendiriyor ve halk için teşvik edici bir nitelik taşıyordu. Buna rağmen halk arasında şapka, başka bir kültür ve inanç dairesinin bir alâmeti olarak değerlendiriliyordu. Hükümet tepkileri İstiklâl mahkemelerini kullanarak bastırmaya karar verdi. Mahkeme 24 Kasım'da Kayseri, ertesi günü de Sivas'a geldi. Şapka giymeyi herkese mecbur eden Şapka İktisâsı Hakkında Kanun 25 Kasım'da kabul edildi. İsmet Paşa aynı gün, İstiklâl Mahkemesi'ne meclisin tasdiki olmadan idam cezalarını infaz etme yetkisi tanıyan kararı da meclise kabul ettirdi.

Sivas'ta bulunan mahkeme, şapka aleyhine duvarlara afiş asma suçundan dolayı bütün mahalle muhtarlarını sorguya çekti ve bir kişiyi afiş asmaktan ölüme mahkûm etti. Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası taraftarı eşraftan on iki kişiye de çeşitli hapis ve sürgün cezaları verdi. 29 Kasım'da Tokat'a geçen mahkeme, Erbaa belediye reisini şapka kanununa muhalefetten üç yıl hapis cezasına çarptırdı. Hükümet, mahkemeye telgraf çekerek şapka

aleyhine önemli olayların cereyan ettiği Erzurum'a gitmesini istedi. Mahkeme 6 Aralık'ta Erzurum'a ulaştı. Buradaki sanıkları yargılanmak üzere Ankara'ya göndererek Rize'ye geçti. Rize'de yine şapka kanununa muhalefetten dolayı sekiz kişiye idam ve elli beş kişiye değişik hapis cezaları verdikten sonra Giresun'a gitti. Burada da iki kişiyi idam ve sekiz kişiyi çeşitli hapis cezalarına mahkûm ederek İstanbul'a geçti; İstanbul'da bulunan yirmi altı sanığı yargılanmak üzere Ankara'ya gönderdi.

29 Aralık 1925 günü Ankara'ya dönen mahkeme heyeti cumhurbaşkanı yaveri, meclis başkanı ve başbakanın da katıldığı askerî törenle karşılandı. Mahkeme 31 Aralık'tan itibaren çalışmalarına başladı ve 14 Ocak'ta Maraş'tan getirilen şapka aleyhtarı sanıkların duruşmasını ele aldı. Şapkayı bahane ederek halkı kışkırttıkları gerekçesiyle beş kişiye idam cezası verdi; on sekiz kişiyi de çeşitli hapis cezalarına çarptırdı. Erzurum, Giresun ve İstanbul'dan getirilen şapka aleyhtarı sanıkların duruşmasına 20 Ocak'ta başlandı. Aralarında İskilipli Mehmed Âtıf Efendi'nin de bulunduğu Teâlî-i İslâm Cemiyeti üyeleri de aynı suçtan yargılanıyordu. Âtıf Efendi, şapka kanununun çıkışından iki yıl önce 1924'te yayımladığı Frenk Mukallitliği ve Şapka adlı kitabından dolayı mahkemeye çıkarılmıştı. Bu eserin şapkaya karşı tepki gösterenlerin üzerinde bulunduğu ve özellikle doğu bölgelerinde dağıtıldığı, buralarda çıkan ayaklanmalarda önemli etkisinin olduğu ileri sürülüyordu. 3 Şubat 1926 günü kararını açıklayan mahkeme, Âtıf Efendi ile Babaeski'nin eski müftüsü Ali Rızâ Hoca'yı,

Türkiye Cumhuriyeti'nin Teşkîlât-ı Esâsiyye Kanunu'nu kısmen veya tamamen değiştirmeye teşebbüsten idama mahkûm etti. Ayrıca altı kişiye kürek, altı kişiye sürgün ve yedi kişiye de değişik hapis cezaları verildi.

Ankara'ya getirilen sanıkları yargılamaya devam eden mahkemenin baktığı en önemli dava İzmir suikastı davası idi. 7 Mayıs 1926'da Güney ve Batı Anadolu illerine geziye çıkan Mustafa Kemal Paşa, Balıkesir'den İzmir'e hareket etmek üzere iken İzmir'de kendisine bir suikast hazırlandığı ihbarı yapıldı. Giritli Şevki adlı bir motorcunun isimlerini verdiği kişiler yakalanarak gözaltına alındı. Haber Ankara'ya ulaşınca İsmet Paşa durumu mahkemeye bildirdi. Mahkeme heyeti, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'na mensup millet vekillerinin ve diğer ileri gelenlerin tutuklanmasını, evlerinin aranmasını ve bunların elde edilecek belgelerle

birlikte İzmir'e sevkedilmesini kararlaştırdı. Ardından İzmir'e hareket etti. Yurt dışında bulunan Rauf (Orbay) ve Adnan (Adıvar) beyler hariç kapatılan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın liderlerinin tamamı tutuklanarak İzmir'e götürüldü. İsmet Paşa, partinin eski başkanı Kâzım Karabekir'in tutuklanmasına karşı çıkarak serbest bırakılmasını istedi. Bunu yetkilerine bir müdahele sayan mahkeme, Başvekil İsmet Paşa'nın tutuklanıp İzmir'e gönderilmesi için Ankara polis müdürüne emir verdi. Durumu öğrenen Mustafa Kemal Paşa, İsmet Paşa'yı İzmir'e çağırarak Kâzım Karabekir'in tutuklanması ve mahkemeden özür dilemesi konusunda kendisini ikna etti. İsmet Paşa mahkemeye hitaben yazdığı bir tezkire ile resmen özür diledi ve Kâzım Paşa'yı da tutuklatarak İzmir'e gönderdi.

Duruşmalar başlamadan önce mahkeme tarafından yayımlanan bildiride suikastın İttihatçılar'ın işi olduğu ileri sürülüyordu. Yıllarca devleti ele geçirmeye çalışan İttihatçılar'ın bunu başaramayınca paravan olarak Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nı kullandıkları, bu partinin kapatılmasından sonra da Mustafa Kemal Paşa'yı öldürerek iktidara geçmeyi planladıkları açıklanıyordu. Tutuklananlar arasında eski İttihatçılar'ın da bulunması, mahkemede Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası yanında İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin de yargılanacağını gösteriyordu.

26 Haziran 1926'da duruşmalara başlandı. Önce suikast teşebbüsü sırasında yakalananlar sorgulandı. "Paşalar duruşması" olarak anılan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası liderlerinin sorgulanmasına 4 Temmuz'da geçildi. Fırka yöneticilerinin suikastla ilişkilerine dair hiçbir belge ve ifadeye rastlanmadığı halde mahkeme heyetinin, bütün geçmişin hesabını sorması ve muhalif bir parti kurmuş olmalarını âdeta vatana ihanet sayan bir tutum içine girmesi kamuoyunda tepkiyle karşılandı. Bilhassa paşaların tutuklanmasını ve isnat edilen suçlamaları hoş karşılamayan ordu çevrelerinde gerginlik ortaya çıktı. Paşalar da mahkemede savunma yapmayı reddettiler.

Mahkeme 13 Temmuz 1926 tarihinde kararını açıkladı. Kararda suikast hadisesi uzun zamandır oluşan muhalefetle ilgili olarak ele alınıyordu. Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın tüzüğüne koyduğu birkaç madde ile inkılâp hükümetinin her icraatına karşı halkı kışkırtmaya çalıştığı, Şeyh Said isyanının ve şapka kanununa karşı tepkilerin bu yüzden çıktığı, Takrîr-

i Sükûn Kanunu ve İstiklâl mahkemeleri sayesinde huzur ve asayişin sağlandığı bir sırada reisicumhuru ortadan kaldırarak idareyi ele geçirmeyi planladıklarının verilen ifadelerden anlaşıldığı açıklanıyordu. Mahkeme, Türkiye Cumhuriyeti Teşkîlât-ı Esâsiyye Kanunu'nu kısmen veya tamamen değiştirmek amacıyla cemiyet kurmak veya bu cemiyete üye olmak suçundan ikisi gıyaben olmak üzere on beş kişiyi idama mahkûm etti. Aralarında sekiz mebusun da bulunduğu on üç kişi aynı günün gecesi İzmir'in değişik semtlerinde asılarak idam edildi. Bir kişiye sürgün cezası verildi. Çoğu eski İttihatçı olan dokuz kişi yargılanmak üzere Ankara'ya nakledildi. Suikast hadisesiyle ilişkilerinin olmadığı anlaşılan Kâzım Karabekir, Ali Fuat (Cebesoy), Refet (Bele), Cafer Tayyar ve Cemal paşaların da dahil olduğu yirmi dört kişi beraat etti.

17 Temmuz'da Ankara'ya dönen mahkeme İttihatçılar'ın yargılanması için geniş bir soruşturma başlattı. İstanbul'dan getirilenlerle birlikte tutuklu sayısı elli sekize çıktı. Mahkeme, İzmir'de gıyaben idama mahkûm ettiği İttihatçılar'ın eski İâşe nâzırı Kara Kemal ile Ankara eski valisi Abdülkadir'in yakalanmaları için bir bildiri yayımladı. Soruşturmalar devam ederken Kara Kemal'in İstanbul'da polis tarafından sarılan evde intihar ettiği haberi geldi. Kara Kemal'i yakalayanlara dağıtılmak üzere İstanbul'a 10.000 lira gönderildi.

İttihatçılar davası duruşmalarına 2 Ağustos 1926'da başlandı. Bu partinin I. Dünya Savaşı sırasındaki yolsuzluklarından, Enver Paşa'nın Millî Mücadele es-nasında Anadolu'ya girme çabalarına kadar her şeyi sorgulayan mahkeme bir bakıma bir devrin hesabını görüyordu. İttihatçılar'ın Maliye nâzırı Câvid Bey'in duruşması da 10 Ağustos'ta başladı. 26 Ağustos 1926 günü kararını açıklayan mahkeme, Teşkîlât-ı Esâsiyye Kanunu'nu tamamen veya kısmen değiştirmeye ve kaldırmaya, Büyük Millet Meclisi'nin görevine son vermeye teşebbüs suçundan Câvid Bey dahil dört kişinin idamına karar verdi. Rauf Bey'le birlikte beş kişiye onar yıl kalebend cezası verildi. Hüseyin Cahit'in içinde bulunduğu otuz yedi kişi beraat etti. Hüseyin Cahit eski cezasını çekmek üzere Çorum'a gönderildi. Kara Kemal'in kurduğu şirketlerin feshine ve mal varlıklarının hazineye intikaline karar verildi. İdam cezaları aynı gece umumi hapishane önünde infaz edildi.

Hakkında gıyabî idam hükmü bulunan Abdülkadir Bey, Bulgaristan'a kaçmak isterken yakalanarak Ankara'ya getirildi. Yeniden yargılanıp suikasta teşebbüsten idama mahkûm edildi ve cezası aynı günün gecesi hapishane önünde infaz edildi (31 Ağustos 1926). Böylece İzmir suikastı davası ve onun devamı olan İttihatçılar davası on dokuz kişinin idamıyla sonuçlanmış oldu. Gıyabında on yıl kalebend cezası verilen Rauf Bey genel af çıktıktan iki yıl sonra ülkeye döndü (5 Temmuz 1935). Kara Kemal ve Abdülkadir Bey'e yataklık edenler de Ankara'ya getirilerek yargılandılar. Suçlu bulunanlara hapis cezaları verildi. Eylül ve ekim aylarında daha çok soygun ve adam öldürme davalarına bakan mahkeme beş kişiyi idama mahkûm etti.

Ankara İstiklâl Mahkemesi isyan bölgesi İstiklâl Mahkemesi'yle birlikte 7 Mart 1927'de kapatıldı. Görev yaptığı iki yıl içinde 2436 kişiyi yargılayan mahkeme toplam 240 kişiyi idama mahkûm etti. Ancak asker kaçaklarıyla ilgili kararlar ve sıkıyönetim mahkemelerinin verdiği idam kararları bu sayıya dahil değildir (Aybars, II, 474).

Türkiye Büyük Millet Meclisi, 2 Mart 1927 tarih ve 979 sayılı kanunla Takrîr-i Sükûn Kanunu'nun 4 Mart 1929 tarihine kadar yürürlükte kalmasına karar verdi. İstiklâl Mehâkimi Kanunu ve ekleri ise ancak 4 Mayıs 1949 tarih ve 5384 sayılı kanunla yürürlükten kaldırıldı. Fakat 1927-1949 yılları arasında herhangi bir İstiklâl mahkemesi kurulmadı.

BİBLİYOGRAFYA

Düstur, Üçüncü tertip, Ankara 1929, I, 4-6, 61, 78, 108-110; II, 133; III, 108-110; IV, 81-82; Feridun Kandemir, Cumhuriyet Devrinde Siyasi Cinayetler, İstanbul 1955; Kılıç Ali, İstiklâl Mahkemesi Hatıraları, İstanbul 1955; Yunus Nadi, Birinci Büyük Millet Meclisi, İstanbul 1955; Ali Fuat Cebesoy, Siyasi Hâtıralar, II. Kısım, İstanbul 1960; Cemal Kutay, "İstiklal Mahkemesinin Esas Dosyaları Ne Oldu?", Tarih Sohbetleri, İstanbul 1966, II, 276-290; Azmi Nihat Erman, İzmir Suikasti ve İstiklâl Mahkemeleri,

İstanbul 1971; Mahmut Goloğlu, Cumhuriyete Doğru 1921-1922, Ankara 1971; a.mlf., Türkiye Cumhuriyeti 1923, Ankara 1971; Mete Tunçay, Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931), Ankara 1981; E. J. Zürcher, Milli Mücadelede İttihatçılık (trc. Nüzhet Salihoğlu), İstanbul 1987; Ergun Aybars, İstiklâl Mahkemeleri 1920-1927, İzmir 1988, I-II; Mazhar Müfit Kansu, Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber, I-II, Ankara 1988; Ankara İstiklâl Mahkemesi Zabıtları-1926 (haz. Ahmed Nedim), İstanbul 1993; Ahmet Turan Alkan, İstiklâl Mahkemeleri, İstanbul 1993; a.mlf., "İstiklâl Mahkemesi'nin Sivas Günleri ve Muhaliflerin Tasfiyesi", TT, XI/62 (1989), s. 18-22; XI/63 (1989), s. 9-14; XI/64 (1989), s. 15-19; Ahmet Demirel, Birinci Meclis'te Muhalefet, İstanbul 1994, s. 598-606.

Cevdet Küçük

İSTİKLÂL MARŞI

Mehmed Âkif Ersoy'un Büyük Millet Meclisi tarafından 1921'de resmî millî marş olarak kabul edilen şiiri.

Osmanlılar'da, Batılılaşma hareketiyle beraber Fransızca'daki "hymne national" karşılığı bir millî marş ihtiyacı II. Mahmud döneminden beri zaman zaman hissedilmiştir. Özellikle Avrupa devlet temsilcileriyle yapılan törenlerde gündeme gelen bu ihtiyacın, resmî bir statüsü olmaksızın değişik padişahlar zamanında birbirinden farklı güfte ve bestelerin okunmasıyla giderildiği bilinmektedir. Böylece bestesini Donizetti Paşa'nın yaptığı Mahmûdiye ve Mecidiye, Necib Paşa'nın Hamidiye, Guatelli Paşa'nın Marş-ı Sultânî besteleri millî marş gibi söylenmiştir. II. Meşrutiyet'ten sonra bazı Batılı sanatkârların bestelerinin benimsenmesi veya Batılı kompozitörlere bir millî marş hazırlatılması gibi teşebbüsler olmuşsa da bunlar gerçekleşmemiştir.

Millî Mücadele'nin başlarında Mehmed Âkif'in "Ordunun Duası" adlı manzumesinin Ali Rifat (Çağatay) tarafından yapılan bestesi, Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye reisliğince bütün askerî birliklere okunmak üzere tamim edilmiştir. I. Büyük Millet Meclisi'nin ilk günlerinde kurulan hey'et-i irşâdiyyelerin, gezileri sırasında edindikleri izlenimler doğrultusunda Erkân-ı Harbiyye reis vekili Miralay İsmet Bey'e (İnönü) bir istiklâl marşına olan ihtiyacı belirtmeleri, meseleyi ilk defa resmî olarak gündeme getirmiştir. İsmet Bey'in meseleyi İcra Vekilleri Heyeti'nde ortaya koymasından sonra konu Maarif Vekâleti'ne havale edilmiş, Maarif Vekili Rıza Nur'un imzasını taşıyan 18 Eylül 1920 tarihli bir tamimle millî marşın şartları valiliklere duyurulmuş, tamim bir süre sonra Hâkimiyeti Milliye gazetesinde de yayımlanmıştır (7 Teşrînisâni 1337 / 1920).

Başvuru süresinin son günü olan 21 Kânunuevvel 1920 tarihinde gönderilen şiirlerin sayısı 724'tür. Ancak bunların arasında millî marş güftesi olmaya lâyık bir şiir bulunamadığından o tarihte Maarif vekili olan Hamdullah Suphi (Tanrıöver), Karesi (Balıkesir) mebusu Hasan Basri'ye (Çantay) böyle bir şiiri Mehmed Âkif'ten beklediğini söyleyerek onun yazması için

aracı olmasını ister. Hasan Basri'nin, Mehmed Âkif'in marş için hükümetçe konan 500 lira mükâfatı kabul etmediğinden yarışmaya katılmadığını belirtmesi üzerine Hamdullah Suphi bu şartın Âkif Bey için kaldırılabileceğini ifade eder. Bunun üzerine Mehmed Âkif bir süreden beri üzerinde çalışmakta olduğu eserini tamamlar ve Maarif Vekâleti'ne gönderir. Bu arada İstiklâl Marşı, "Kahraman Ordumuza" ithafıyla ilk defa Sebîlürreşâd dergisinde (sy. 468, 17 Şubat 1337/1921), dört gün sonra da Kastamonu'da çıkmakta olan Açıksöz gazetesinde yayımlanır.

İstiklâl Marşı, Maarif Vekâleti'nden gönderilen bir tezkire ile Büyük Millet Meclisi'nin 26 Şubat 1921 tarihli oturumunda gündeme alınır. Meclisin Mustafa Kemal Paşa'nın başkanlığında yapılan 1 Mart 1921 tarihli oturumunda Hasan Basri Bey'in takriri üzerine söz alan Hamdullah Suphi, yarışmaya katılan şiirlerden yedisinin vekâletçe istenen şartlara uygun görüldüğünü, ancak kendisinin Mehmed Âkif'in şiirini beğendiğini söyleyerek tamamını okumuş ve her kıtanın arkasından sürekli alkışlar gelmiştir. Meclisin konuyla ilgili üçüncü ve son oturumu 12 Mart 1921'de Abdülhak Adnan (Adıvar) başkanlığında yapılmış, meclise sunulan altı takrir arasından Hasan Basri'nin "Mehmed Âkif Bey'in şiirinin tercihan kabulü" teklifi oylanarak büyük çoğunlukla kabul edilmiştir. Artık resmî hale gelen marş Hamdullah Suphi tarafından bir defa daha okunmuş ve bütün mebuslarca ayakta alkışlanmıştır. Hasan Basri Çantay, Mustafa Kemal Paşa'nın marş okunurken sıraların önünde ayakta dinlediğini ve sürekli alkışladığını kaydeder (Âkifnâme, s. 73). Mehmed Âkif 500 lira mükâfatı, fakir müslüman kadın ve çocuklarına iş öğreterek sefaletlerine son vermek amacıyla kurulan Dârülmesâi'ye hediye etmiştir (Nalbantoğlu, s. 140-141).

İstiklâl Marşı için yarışmaya katılan diğer 724 şiir ve şairleri hakkında bilgi yoktur. Yalnız şartlara uygun olduğu belirtilerek bastırılıp mebuslara dağıtılan yedi şiirden altısının metni bazı kaynaklarda verilmiştir (Çantay, s. 73-77; İz, s. 130-133). Bu şiirleri yazanlar arasında Hüseyin Suat (Yalçın) ve Kemaleddin Kâmi de (Kamu) bulunmaktadır. Ayrıca konuyla ilgili araştırmalarda Tunalı Hilmi, Muhittin Baha (Pars), Kâzım Karabekir gibi bazı kişilerin yarışmaya katıldıkları ifade edilmişse de bunlardan yalnız Kâzım Karabekir'in şiiri bilinmektedir.

Yunan ordularının Anadolu içlerine kadar yayıldığı, Sevr Antlaşması'nın imzalandığı, cephelerden çeşitli haberlerin geldiği, Millî Mücadele'nin ve meclisin en heyecanlı aylarının yaşandığı bir sırada gündeme gelen İstiklâl Marşı, Mehmed Âkif'in de aynı duyguları yoğun olarak yaşadığı günlerinin mahsulü olmuştur. Onunla ilgili hâtıralarda şairin, İstiklâl Marşı'nın bazı mısralarını henüz yarışmaya katılma kararı vermeden yazdığı, katıldığı günlerde de Tâceddin Dergâhı'ndaki odasında zaman zaman vecd ve istiğrak haline geldiği ifade edilmektedir. Marşın böyle bir atmosferi yansıtmış olduğu, kendisinin de daha sonra bunu Safahat'ına almayarak, "O benim değil milletimindir" demesinden ve son günlerinde hasta yatağında, "Allah bu millete bir daha İstiklâl Marşı yazdırmasın" temennisinden de anlaşılmaktadır.

İstiklâl Marşı, gerek nazım tekniği gerekse muhteva bakımından herhangi bir millî marş güftesinin çok ilerisinde Türk edebiyatının en güzel lirik-hamâsî şiirlerindendir. Son kıtası beş mısra olmak üzere dörder mısralık on kıtadan oluşan ve aruzla yazılan şiirin her kıtasının bütün mısraları tam kafiyelidir ve her kıtanın, temayı oluşturan duygu ile uyumlu ton ve vurguların yer aldığı sağlam bir yapısı vardır. İlk iki kıtada bayrağa hitap eden

şair onun milletin varlığıyla beraber ebedî istiklâlini müjdeler. Şair üçüncü ve dördüncü kıtalarda Türk milleti adına konuşmakta, ebedî hürriyet aşkı ve imanıyla Batılılar'ın maddî güçlerine direneceğini söylemektedir. Türk askerine hitap eden beşinci ve altıncı kıtalar, üstünde yaşadığımız yerlerin alelâde bir toprak değil vatan olduğunu, onların düşmana çiğnetilmemesi gerektiğini telkin eder. Yedinci ve sekizinci kıtalarda şair sevilen pek çok şey kaybedilse bile vatanın kaybedilmemesini ve ezan seslerinin kesilmemesini niyaz eder. Dokuzuncu kıtada bu duası kabul edildiği takdirde kendi ruhunun da vecd içinde yükseleceğini söyler. Nihayet son kıtada yine bayrağa dönerek ona ve milletine ebediyen çöküş olmayacağını, hürriyetin ve istiklâlin ebediyen onun hakkı olduğu müjdesini tekrar eder. Tam bir bütünlük gösteren şiirde mecaz ve semboller de ifadeyi zenginleştirmiştir.

Milletin iradesine ve Allah'ın müminlere vaad ettiği zaferin er geç gerçekleşeceğine inanan Mehmed Âkif'in şiirindeki özelliklerden biri de

millî ve ulvî değerlerle dinî motifleri dengeli bir şekilde kıtalara yerleştirmesidir. Bayrak, hilâl, yıldız, hak, hürriyet, istiklâl, yurt, millet, ırk, vatan, kahramanlık gibi millî kavramlarla iman, şehâdet, helâl, cennet, hudâ, ezan, mâbed, vecd gibi dinî motifler birbiriyle uyum halinde zengin bir belâgatle kullanılmış, böylece Millî Mücadele'yi gerçekleştiren halkın ruhunda mevcut iki önemli kavram İstiklâl Marşı'nın da iki temel temasını oluşturmuştur.

Millî marş olarak kabulünden sonra İstiklâl Marşı'na zaman zaman bazı eleştiriler yöneltilip yerine çağdaş bir marş yazılması gibi teklifler yapılmışsa da bunlar her defasında çoğunluğun tepkisiyle karşılanmıştır. Bu gibi polemiklerin önünü almak için 1982 anayasasının 3. maddesine, "Türkiye Devleti'nin millî marşı 'İstiklâl Marşı'dır" bendi eklenmiştir.

İstiklâl Marşı'nın çeşitli açılardan yapılmış pek çok açıklama, tahlil ve yorumundan başlıcaları şunlardır: "İstiklâl Marşı Üzerine Bir Tahlil Denemesi" (Nalbantoğlu, s. 186-200); Mehmet Kaplan, "Türk İstiklâl Marşı" (Hisar, sy. 88 [Mayıs 1971], s. 4-6); "İstiklâl Marşı" (Millî Kültür, sy. 9 [Eylül 1977], s. 6-9); Ayhan Songar, "İstiklâl Marşımızın Psikanalizi" (Türk Edebiyatı, sy. 113 [Mart 1983], s. 11-12); Nihad Sâmi Banarlı, "İstiklâl Marşı'nın Mânası" (Kültür Köprüsü, İstanbul 1985, s. 327-358); "İstiklâl Marşı'nın Tahlili" (Türk Edebiyatı, sy. 158 [Aralık 1986], s. 56-58); Ertuğrul Düzdağ, İstiklâl Marşı ve Çanakkale Şehidleri Şiirlerinin Açıklaması (İstanbul 1986, s. 7-10); Beşir Ayvazoğlu, İstiklâl Marşı: Tarihi ve Manası (s. 55-63); Orhan Okay, "İstiklâl Marşımız ve Mehmed Âkif" (Safahat, Ankara 1992, s. 443-446); Rıdvan Canım - Etem Çalık, Mehmed Akif ve İstiklâl Marşı (İstanbul 1995, s. 25-82); Yaşar Çağbayır, İstiklâl Marşı'nın Tahlili (Ankara 1998, s. 291-393); Mahmut Toptaş, Âkif'in Diliyle Açıklamalı İstiklâl Marşı (İstanbul 1999); İsa Kocakaplan, İstiklâl Marşımız ve Mehmet Akif Ersoy (İstanbul 1999, s. 22-48).

BİBLİYOGRAFYA

TBMM Zabıt Cerîdesi, Ankara 1945-54, VIII, 434; IX, 12-14, 85-90; Eşref Edib [Fergan], Mehmed Âkif: Hayatı, Eserleri, İstanbul 1962, I, 152-165; Muhiddin Nalbandoğlu, İstiklâl Marşımızın Tarihi, İstanbul 1964; Hasan Basri Çantay, Âkifnâme, İstanbul 1966, s. 62-77; Mahmut Goloğlu, Cumhuriyet'e Doğru: 1921-1922, Ankara 1971, s. 113-121; Mahir İz, Yılların İzi, İstanbul 1975, s. 128-133; Beşir Ayvazoğlu, İstiklâl Marşı: Tarihi ve Manası, İstanbul 1986, s. 20-63; a.mlf., "İstiklâl Marşı", Altın Kapı, İstanbul 2001, s. 58-70; M. Emin Erişirgil, İslâmcı Bir Şairin Romanı, Ankara 1986, s. 359-367; Mehmet Önder, "İstiklâl Marşı Bestesi ile İlgili Belgeler", Mehmet Âkif İlmî Toplantısı: Bildiriler, Ankara 1989, s. 203-213; Fevziye Abdullah Tansel, Mehmed Akif Ersoy: Hayatı ve Eserleri, Ankara 1991, s. 96-99; Mehmet Doğan, Câmideki Şair Mehmed Akif, İstanbul 1998, s. 107-120; M. Ertuğrul Düzdağ, Mehmed Âkif Hakkında Araştırmalar I, İstanbul 2000, s. 115-137; Sebahattin Ağaldağ, "T.B.M.M. Tutanaklarına Göre İstiklâl Marşı'nın Kabulü", Türkiyat Araştırmaları Dergisi, I/1, Konya 1994, s. 221-232; Fethi Tevetoğlu, "İstiklâl Marşı", TA, XX, 400-401; Mehmet Kaplan, "İstiklâl Marşı", TDEA, V, 28-32.

M. Orhan Okay

MÛSİKİ.

Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin 12 Mart 1921 tarihli toplantısında Mehmed Âkif'in (Ersoy) yazdığı İstiklâl Marşı'nın millî marş olarak kabulünden bir gün sonra meclis ikinci reisi Abdülhak Adnan (Adıvar) imzasıyla bestesi için gereken çalışmaların yapılması Maarif Vekâleti'ne bildirildi. Vekâlet aracılığıyla Hilâl-i Ahmer Cemiyeti (Kızılay) Umum Merkezi'nce 500 lira ödüllü bir beste yarışması açılmasına karar verilerek gerekli duyuru yapıldı. Tanınan sürenin sonunda Maarif Vekâleti'ne elli beş beste ulaştı (Mayıs 1922). Bestekârlar arasında isimleri tesbit edilebilenler şunlardır: Ali Rifat (Çağatay), Ahmet Yektâ (Madran), İsmail Zühtü, Rauf Yektâ Bey, Mehmet Zâti (Arca), Kâzım (Uz), Mehmet Baha (Pars), Mustafa (Sunar), Sadettin (Kaynak), Giriftzen Âsım Bey, Bedri Zabaç, Necati (Başara), Hüseyin Sadettin (Arel), Hasan Basri (Çantay), Muallim İsmail Hakkı Bey,

Abdülkadir (Töre), Halit Lemi (Atlı), Ahmet Cemalettin (Çinkılıç), Mehmet Suphi (Ezgi), Osman Zeki (Üngör).

Bestekârların bu çalışmalarını İstanbul'daki bir kurula havale etmek üzere meclisten izin isteyen Maarif Vekili Mehmet Vehbi (Bolak), milletçe ıstırap içerisinde bulunulan şu günlerde marştan daha önemli işlerin olduğu şeklinde itirazlarla karşılaştı. Bunun üzerine yapılan müzakerelerin ardından meclis reisinin, eserleri Ankara'daki bir mûsiki heyetine inceletme teklifi olumlu karşılandı. Ancak Ankara'da böyle bir heyet bulunmadığından bestelerin değerlendirilmesi konusu bir süre ertelendi. Bu arada bestelerin Paris Müzik Akademisi'nce seçilmesi fikri ortaya atılmış, Maarif Vekâleti, Telif ve Tercüme Heyeti reisliğine gönderdiği 9 Haziran 1922 tarihli yazısında marş besteleri arasından Paris'e gönderilecek eserlerin seçilmesini istemiş, ancak milletvekilleri tarafından pek hoş karşılanmayan bu karardan da vazgeçilmiştir.

Öte yandan yurdun çeşitli bölgelerinde İstiklâl Marşı'nın değişik besteleri okunmaya başlanmıştı. Edirne ve civarında Ahmet Yektâ'nın, İstanbul'un Rumeli yakasında Mehmet Zâti'nin, Anadolu yakasında Ali Rifat'ın, İzmir ve Eskişehir'de İsmail Zühtü'nün, Balıkesir ve yöresinde Hasan Basri'nin, Ankara ve civarında Osman Zeki'nin bestelerinin okunduğu bilinmektedir. İstiklâl Savaşı'nın zaferle sonuçlanmasının ardından İstiklâl Marşı'nın bestelenmesi meselesi yeniden gündeme geldi. Bunun üzerine Maarif Vekâleti, 12 Şubat 1923 tarihinde İstanbul Maarif Müdürlüğü'ne gönderdiği bir yazıyla, mevcut marş bestelerinin İstanbul'da Mûsiki Encümeni Reisi Ziyâ Paşa'nın başkanlığında kurulacak bir komisyona incelettirilerek uygun bestenin seçilmesini istedi. Komisyon çalışmalarını 12 Temmuz 1923'te tamamladı ve Ali Rifat Çağatay'ın bestesi İstiklâl Marşı olarak kabul edildi. Bu seçime itiraz edildiyse de beste 1930 yılına kadar çalınıp söylendi. Aynı yıl, Maarif Vekâleti tarafından resmî kuruluşlara gönderilen bir tamimle bundan böyle Riyâset-i Cumhur Mûsiki Heyeti şefi Osman Zeki'nin İstiklâl Marşı bestesinin Türkiye Cumhuriyeti'nin resmî marşı olarak kabul edildiği bildirildi.

Osman Zeki (Üngör) bu marşın bestesine, İzmir'in düşman işgalinden kurtarılışının ardından bir arkadaşının süvarilerin İzmir'e girişini heyecanla anlatmasının verdiği coşku ile başladığını, birkaç gün içerisinde besteyi

tamamlayıp Viyana Konservatuvarı direktörüne gönderdiğini ve ondan olumlu cevap aldığını söylemiştir. Armonik düzenlemesi kompozitör Edgar Manas, bando düzenlemesi İhsan Servet Künçer'e ait olan marşın bestelenmesi esnasında Osman Zeki'nin özellikle Edgar Manas'tan yardım gördüğü anlaşılmaktadır. Nitekim Edgar Manas hâtıralarında, 1922 yılı sonlarında Osman Zeki'nin marşın melodisini kendisine getirerek eser üzerinde yardımcı olmasını istediğini, ancak besteyi incelediğinde prozodi yönünden çok aksaklıklarla karşılaştığını ve bu konuda bir hayli çalıştığını belirtmiştir.

Osman Zeki, İstiklâl Marşı bestesindeki ritmin marş formu esaslarına göre ağır olduğu konusundaki tenkitlere verdiği cevapta, stüdyodaki kaydı esnasında teknisyenlerin marşın süratli olmasından dolayı plağın ancak yarısını doldurduğunu, bu sebeple devamına bir marş daha kaydedilmesinin gerektiğini söylemeleri üzerine bu teklifi kabul etmeyip, "Kayıtta marş biraz ağır çalınırsa plak dolar, daha sonra plak dinlenirken cihaz biraz hızlıya ayarlanarak istenilen ritim elde edilir" dediğini belirtmektedir. Ancak marş plaklarının üzerinde bu konuda herhangi bir uyarı bulunmadığından bu sistem uygulanmamış, böylece plaktaki ağır ritim hâfızalara yerleşerek marş bu şekilde icra edilmiştir.

Cumhuriyet Halk Partisi meclis grubunun 7 Mayıs 1940 tarihinde yapılan oturumunda, İstanbul milletvekili Osman Şevki Uludağ'ın marşın bestesinin orijinal

olmayıp Carmen Silva adlı bir operetten alındığı yolundaki iddiasıyla başlayan eleştirilerin ardından zaman zaman prozodi hataları ve ritminin ağırlığı gibi gerekçeler öne sürülerek marşın değiştirilmesi yönünde polemikler ortaya çıkmışsa da Osman Zeki Üngör'ün bestesi halen Türkiye Cumhuriyeti'nin millî marşı olarak çalınıp söylenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhiddin Nalbandoğlu, İstiklâl Marşımızın Tarihi, İstanbul 1964; Vural Sözer, Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi, İstanbul 1964, s. 194-196; Ethem Üngör, Türk Marşları, Ankara 1965, s. 70-74; Yaşar Çağbayır, İstiklâl Marşı'nın Tahlili, Ankara 1998, s. 278-287; Osman Şevki Uludağ, "İstiklâl Marşı Hakkında", MM, sy. 74 (1954), s. 42, 55, 59; Mehmet Önder, "İstiklâl Marşı Belgeleri", Türk Edebiyatı (Mehmed Âkif Anıt Sayısı), sy. 158, İstanbul 1986, s. 34-38; Mehmet Kaplan, "İstiklâl Marşı", TDEA, V, 29-30.

Nuri Özcan

İSTİKRÂ

(الاستقراء)

Tikel önermelerden tümel bir sonuca ulaşılmasını sağlayan akıl yürütme yöntemi.

Sözlükte “bir şeyin durumunu ve özelliklerini öğrenmek için araştırma yapma, çaba harcama” anlamına gelen istiḳrâ mantıkta tikelden (cüz’î) tümele (küllî), özelden genele, tek tek olguların bilgisinden bu olguların dayandığı kanunların bilgisine götüren zihinsel işlem için kullanılan bir terimdir. İstikrâyı Hârizmî “bir tümeli bütün tikelleri vasıtasıyla tanıma”, İbn Sînâ, “bir tümelin tikellerine ait hükme dayanarak o tümel hakkında bir hüküm verme”, Gazzâlî, “tümel bir kavram altındaki birçok tikeli gözden geçirerek sonunda bu tikellerde ortak bir hüküm bulmak suretiyle söz konusu tümel hakkında aynı yargıda bulunma” (Miʿyârü’l-ʿilm, s. 115) şeklinde tanımlamışlardır. Mantık açısından dolaylı istidlâl yollarından biri olan istikrâda öncüller araştırma ve inceleme yoluyla elde edildiği için yönteme bu ad verilmiştir. İstikrâ karşılığında Batı dillerinde induction, Türkçe’de tümevarım terimleri kullanılmaktadır.

İstikrâ işlemiyle zihin, tikel varlık ve olayları incelemek suretiyle genel bir hükmün (kanun) ortaya konması doğrultusunda çaba gösterir. Bir kanun en azından önceden farzolunan bir genelliğin ifadesi, bir olgunun başka bir olguyu takip etmesi ve mutlak surette onunla birlikte bulunması demektir. Dolayısıyla olgulardan kanunları, genel hükümleri çıkarmak sadece tikel olandan tümeli çıkarmak değil aynı zamanda olağan olandan zorunlu olanı çıkarmak anlamına gelir. Şu halde istikrâ, bütünü kapsayan genel bir hükme ulaşabilmek için tikellerin tamamını veya bazısını araştırmak suretiyle işleyen bir yöntem, diğer bir ifadeyle zihnin tikellere dair hükümlerden altında bu tikellerin bulunduğu tümel hakkında bir yargıya geçişidir. Meselâ bakır, demir, altın ve gümüşten her birinin ısı etkisiyle genleştiğini ve bunların hepsinin maden olduğunu bildikten sonra, “Bütün madenler ısıtılınca genleşir” hükmüne varmak; aynı şekilde gramerde kelime kavramının isim, fiil ve edatlardan oluştuğunu, isim, fiil ve edatın da

anlamlı sözcükler olduğunu bildikten sonra bütün kelimelerin anlamlı sözcükler olduğu hükmüne varmak birer istikrâdır.

İstikrânın hem duyum hem düşünmeyle (zihin) ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim madenlerin ısıdan nasıl etkilendiğini bilmek istediğimizde önce madenleri teker teker ısıtmak suretiyle deneyden geçiririz. Bundan sonra sıra zihnî safhaya gelir. Akıl yürütme, yani elde edilen veriler üzerinde hüküm verme sürecinin işlediği bu safhada tikeller arasındaki ortaklığın neden kaynaklandığını (sebep) keşfetmek suretiyle sebep-sonuç (illet-ma‘lûl) ilişkisinin kuralları çerçevesinde genel bir hükme ulaşılır. Bu ilmî istikrâdan başka avamın bazı sıradan tecrübelerden, aynı türden tek tek tecrübeler arasındaki ortak noktalardan hareketle bunların bütünü hakkında hüküm vermesine de istikrâ denmektedir. Meselâ tek tek cisimlerin hareket halindeyken durduklarının görülmesinden sonra bu gözlemlere dayanarak, “Hareket halindeki her cisim sonunda duracaktır” şeklinde genel bir hükme varmak böyledir. Buna karşılık bilim adamı, hareket halindeyken duran cisimlerin sürtünme sebebiyle durduğunu bildiği için yukarıdaki hükmü onaylamaz ve kendi hükmünü, “Hareket halindeki bütün cisimler herhangi bir sebep tarafından engellenmedikçe hareketine devam eder” şeklinde ortaya koyar. Bu örneklerde görüldüğü gibi ilmî istikrâ avamî istikrayı çürütebilmektedir.

Mantıkçılar istikrâyı tam ve eksik (nâkıs) diye ikiye ayırırlar. Tam istikrâ bir bütünün parçalarının tamamını, bir tümelin kapsamındaki tikellerin hepsini inceleyerek o bütün ve tümel hakkında genel bir hükme varmak şeklindeki akıl yürütme olup kesin bilgi ifade eder. Meselâ, “Bitkiler, hayvanlar ve insanlar teneffüs ederler; bilinen bütün canlı varlıklar bitkiler, hayvanlar ve insanlardan ibarettir; şu halde bütün canlı varlıklar teneffüs ederler” şeklindeki akıl yürütme tam istikrâdır. Aristo’ya göre kıyasta orta terim vasıtasıyla büyük terimle küçük terim, istikrâda ise küçük terim vasıtasıyla büyük terimle orta terim karşılaştırılarak sonuca ulaşılır. Onun verdiği örnekle, “İnsan, at ve katır uzun ömürlüdür; insan, at ve katır safrasız hayvanların tamamıdır; o halde bütün safrasız hayvanlar uzun ömürlüdür” şeklindeki ifade istikrâ olduğu halde, “Safrasız hayvanlar uzun ömürlüdür; insan, at ve katır safrasız hayvanlardır; şu halde insan, at ve katır uzun ömürlüdür” ifadesi -aynı terimlerden oluşmasına rağmen-kıyastır. Tam istikrâya “kıyâs-ı mukassim, kıyâs-ı burhânî, istikrâ-i hakīkī, istikrâ-i

müstevî” gibi adlar da verilmektedir.

Eksik istikrâ bir tümelin kapsamındaki tikellerin bir kısmını inceleyerek örnekleme yöntemiyle o tümel hakkında genel bir hükme varmak şeklindeki akıl yürütmedir. Meselâ bazı hayvanların besinlerini çiğnerken alt çenelerini hareket ettirdikleri gözlemine dayanarak her hayvanın besinlerini alt çenesini hareket ettirerek çiğnediği şeklinde bir sonuca varmak eksik istikrâdır. Bu tür bir istikrâ sadece zan ifade eder, bu yöntemle ulaşılan sonuç kesin değil ihtimallidir (a.g.e., s. 118). Nitekim timsah besinlerini çiğnerken üst çenesini hareket ettirir. Eksik istikrâya “büyültücü tümevarım” veya “bilimsel istikrâ” da denmektedir. Tabiat kanunlarına genellikle eksik istikrâ ile varılmaktadır. İbn Sînâ da bunun yaygın istikrâ türü olduğunu söyler (en-Necât, s. 106).

İstikrâ, İslâm kültür dünyasında zaman zaman çeşitli disiplinlerde kullanılmış olmakla birlikte tam istikrâ tatbik imkânı sınırlı bulunduğu, eksik istikrâ da yeterince güvenilir olmadığı için tayin edici bir istidlâl şekli olarak itibar edilmemiştir. Batı’da ise özellikle Rönesans’tan itibaren deneysel bilimlerin gelişmesiyle birlikte giderek kıyastan daha önemli bir bilgi ve düşünme yöntemi haline gelmiştir. Pozitivizmin gücünü ve etkisini kaybetmesine paralel olarak istikrâ da esaslı tenkitlere konu olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “el-istiḳrâʾ” md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1229-1230; İsmail Fennî, Lügatçe-i Felsefe, İstanbul 1341, s. 353-355; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu’l-ʿulûm, Kahire 1342/1923, s. 91; İbn Sînâ, en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1364 hş./1985, s. 106-107; Gazzâlî, Miʿyârü’l-ʿilm (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1960 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Endelüs), s. 115, 118; K. R. Popper, Objektive Erkenntnis, Hamburg 1973, s. 13-43; Necati Öner, Klasik Mantık, Ankara 1974, s. 174-180; J. Losee, A Historical Introduction to the Philosophy of Science, Oxford 1980, s. 173-202; R. Keat - J. Urry, Bilim Olarak Sosyal Teori (trc. Nilgün Çelebi),

İstanbul 1994, s. 14-33; A. Chalmers, Bilim Dedikleri (trc. Hüsamettin Arslan), Ankara 1997, s. 29-58.

Abdülkuddüs Bingöl

İSTİKRÂZ

(bk. KARZ).

İSTİ‘LÂ

(الاستعلاء)

Arap alfabesine ait belli harflerin telaffuzunda dil gövdesinin üst damağa yükselme özelliğini belirten terim

(bk. HARF).

İSTÎLÂ

(الاستيلاء)

Mubah bir mala mâlik olma kastıyla el koyma anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “bir şeyi ele geçirmek, hâkimiyeti altına almak” mânasına gelen istîlâ, fıkıhta bu anlam çerçevesinde “bir malın haklı veya haksız şekilde ele geçirilmesi, kuvvet yoluyla devlet yönetimine el konulması” gibi anlamlarda kullanılır. Eşya hukuku alanında istîlâ, şahıs veya kamu mülkü olmayan mala mâlik olmak kastıyla el konulmasını ve bu şekilde mülkiyetinin kazanılması usulünü ifade eder. Sözlükte istîlâ ile yakın anlamları bulunan hiyâze, ihrâz, yed, vaz‘u’l-yed gibi tabirlerin de fıkhın değişik alanlardaki özel kullanımları yanında istîlâ ile eş anlamlı veya onu kısmen karşılayacak biçimde kullanıldığı görülür. Bununla birlikte çok belirgin olmasa da ihrâzın “menkul malların ele geçirilmesi” mânasında daha çok kullanıldığı, çağdaş literatürde de tercih edilen istîlâ teriminin ihrâza göre daha kapsamlı olduğu, hiyâze kelimesinde ise zilyedlik anlamının ağır bastığı söylenebilir. İstîlâda sözlük anlamından da mülhem olarak güç kullanımına dayalı ilk işgal, ihrâzda ise belli bir emek ve usulle sahipsiz malın tasarruf ve koruma altına alınması mânası daha güçlüdür. Bu sebeple bazı kaynaklar mubah malın mülkiyetinin kazanılmasında istîlâyı birinci, ihrâzı da ikinci safha olarak gördüğünden iki terimi birlikte kullanırlar.

Terminoloji tartışması veya aynı kelimenin farklı muhitlerde farklı anlamlar içermesi, diğer birçok alan gibi mülkiyet hukuku alanında da fıkıh doktrininin fer‘î meselelerin çözümü ve bunlarda izlenen usülden hareketle tümevarımcı bir metotla oluşması, farklı dönem ve bölgelerin uygulamalarına ileri dönemlerde ortak bir açıklama getirmenin zorlamasıyla da alâkalı bir husustur. Nitekim klasik dönem İslâm hukukçuları genel literatürün ihyâü’l-mevât, maden, av (sayd, ıstıyâd), gasp, satım (bey‘), siyer ve ganimet gibi bölüm veya başlıklar altında veya emvâl ve harâc literatüründe ilgili fer‘î meselelerin çözümü vesilesiyle mülkiyet hukuku ve sahipsiz malın mülkiyet altına alınması konusuna temas etmişler ve

kaçınılmaz olarak tasnif ve adlandırma da dahil farklı yaklaşımlara sahip olmuşlardır. Öte yandan mülkiyet, özellikle de mubah mal ve bunun sahiplenilmesi konusundaki telakkilerin insan ve tabii çevre faktörüne de bağlı olarak belli bir evrim geçirdiği, fakihlerin bu konuya ilişkin görüşlerinin bu gelişim sürecinden bağımsız olmadığı açıktır. Modern dönemde bu alanda yapılan doktriner çalışmalar, teorik tesbit ve tasnifler de bu zengin verilerin ürünüdür.

İslâm hukukunda mülkiyet sebepleri mubah malı istîlâ, mülkiyet nakledici akidler ve halefiyet şeklinde üç ana başlık altında toplanabilir (Mecelle, md. 1248). Satım, hibe gibi akidler ikinci, miras ve vasiyet de üçüncü sebebin örnekleridir. Bu sebepleri mülkiyetin cebrî intikali demek olan şüf‘ayı da ekleyerek dörde çıkaranlara, sadece emek ve ilk işgal şeklinde ikiye indirenlere rastlandığı gibi çok farklı başka tasniflere de rastlanır (bk. MÜLKİYET). Bu tasniflerde istîlâ, sahipsiz bir malın ilkten mülkiyetinin kazanılmasını ifade ettiğinden diğer sebepler arasında âdeta aslî sebep konumundadır (İbn Nüceym, V, 278). Hakkın niteliği ve aidiyeti açısından malların özel mal, hazine malı, kamu malı, vakıf malı ve mubah mal şeklinde beşli ayırımında mubah mal, bir malın mülkiyet altına girmeden önceki aslî durumunu ifade eder. Bu sebeple malın mubah ve memlûk şeklindeki iki ana gruba ayırımı da yanlış olmaz. Literatürde bazan mubah mal teriminin, kamunun ya da belli bir bölge halkının yararlanılmasına tahsis edilen (metrûk), fakat mülkiyete geçirilmesi câiz görülmeyen kamu mallarını da kuşatacak bir anlam genişliğinde kullanıldığı görülmekle birlikte (Mecelle, md.1234-1261) bu ayırımdaki teknik anlamıyla mubah mal üzerinde mülkiyet hakkı kurulmamış, elde edilmesi ve mülkiyete geçirilmesi mümkün ve câiz malları ifade eder. Av hayvanları, kaynak ve yağmur suları, sahipsiz yerde kendiliğinden biten otlar, meyve ve ağaçlar menkul mubah malın, mevât arazi de gayri menkul mubah malın en bilinen örnekleridir. İstîlâ da bu tür malların mülkiyete alınmasını, dolayısıyla diğer gruplardan birine aktarılması sürecinin başlangıcını ifade eder. Doktrinde, ayn üzerindeki mülkiyet hakkının kural olarak ıskata değil mülkiyet nakledici bir işleme konu olabileceği belirtilerek sahibi tarafından terkedilen malın istîlâya değil âriyet yoluyla intifâya konu olabileceği ya da bu terkin malı almak isteyene temlik anlamı taşıyacağı ifade edilir. Zeydiyye mezhebinin yanı sıra bazı Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî fakihlerinin de sebep ayırımı yapmaksızın mülkiyeti ya da sadece ihya gibi fiilî sebeple

kazanılan mülkiyeti ıskata ve dolaylı olarak istîlâya elverişli görmesi, çoğunluğun görüşünün mülkiyet ihtilâflarını ve gasbı önlemeye mâtuf bir tedbir niteliğinde olduğunu gösterir.

Hz. Peygamber'in sahipsiz mallara atfen, daha önce kimse tarafından ele geçirilmemiş malların ilk ele geçirene ait olacağı (Ebû Dâvûd, "İmâre", 36), insanların su, ot ve ateşte (bazı rivayetlerde tuz da zikredilir) ortak olduğu, satılmaması ve bunlardan kimsenin engellenmemesi gerektiği (İbn Mâce, "Rühûn" 16, 18; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 60, 61; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm,

s. 372-381; Şevkânî, V, 343-345) yönündeki hadisleriyle mevât arazinin ihyası, maden ve definelerin zekâtına ilişkin hadisler, ilk dönem İslâm toplumunda iktisadî kalkınma alanında önemli rol oynamıştır. Özellikle İslâm öncesi dönemlerde mülkiyetin en tabii ve aslî kazanım yolu olan istîlâ, İslâmî devirde de imar ve iskân faaliyelerini hızlandırıcı bir teşvik unsuru olarak uzunca bir süre önemini korudu. Ancak ileri dönemlerde özel mülkiyet altında olmayan malların kamu ve hazine (devlet) malı kavramlarına dahil edilmesine, nüfus ve imar hareketlerine bağlı olarak istîlâ gayri menkullerde ve ona tâbi mallarda giderek önemini yitirmiş ve belli alanla sınırlı kalmıştır. Klasik fıkıh doktrininde Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminin konuyla ilgili uygulamalarındaki ana çizgi korunmakla birlikte hem içinde bulunulan yeni şartların gereği bazı ayrıntılara girilmiş hem de kara ve deniz avcılığı, maden ve define iktisabı ile mevât arazinin işlenmesi konuları sahipsiz mal iktisabının, yani istîlânın birer türü olduğu halde özel terimlerle ifade edilip her biri bazı özel şartlar taşıması sebebiyle literatürde ayrı başlıklar altında ele alınmıştır. Mubah mallar arasında sayılan su, ot, odun, kerpiçlik toprak gibi malların ibtidâen el koyma ile mülkiyete geçirilmesi de istîlânın en eski türlerinden biri olup nisbeten daha sade kurallara bağlanmıştır (bk. İHRÂZ). Çağdaş İslâm hukukçularının istîlâyı avlanma, mevât arazinin ihyası, maden ve definelerin iktisabı, su, ot, odun gibi menkul mubah malların ihrâzı şeklinde dört grupta ele alarak incelemesi de bu gelişmelerin sonucudur.

Esasen mubah mala el koymada devlet de dahil olmak üzere bütün gerçek ve tüzel kişiler fırsat eşitliğine sahip olup bu tür mal üzerindeki yetki ortaklığına "şirket-i ibâha" adı verilir (Mecelle, md. 1045). Bu anlayış, yeryüzünün ve üzerinde bulunanların yararlanması için insanoğlunun

emrine verildiği şeklindeki genel dinî anlayışla da örtüşür. Hukukî mahiyeti itibariyle istîlâ fiilî, iradî ve hak doğurucu bir işlem niteliğindedir. Mubah maldan hangi usullerle faydalanılabileceği konusunda doktrin ve uygulamada getirilen kurallar da bu hakkı kısıtlamaya değil bu mal üzerinde başkalarına ait diğer hakları korumaya ve hak kullanımında düzeni sağlamaya yönelik tedbirlerdir. Mubahmal ilâve özellikler taşıdıkça bazı ilâve şartlar ileri sürülür. Meselâ şahıs veya kamunun hakkı taalluk etmeyen su, bitki, meyve, odun, ateş, av hayvanı gibi aslen mubah malların elde edilmesinde bunlar üzerinde fiilî hâkimiyetin kurulması yeterli görülürken, hatta hakiki ihrâzda niyet ve kasıt şartı da aranmazken mevât arazinin ihyasında tahcir ve devlet başkanının izni gibi şartlar ileri sürülmesi, imar ve iskân faaliyetlerine bağlı olarak gayri menkul mülkiyetinin çok daha önemli hale gelmiş olmasından kaynaklanır.

İstîlâya konu mal üzerinde kimsenin öncelik hakkının bulunmaması şartı istîlâyı gasptan ayırır. Bu bağlamda dârülharpte savaş sonrası müslümanların eline geçen harbîlere ait malların veya müslümanların düşman tarafından ele geçirilen mallarının hukukî statüsü ve istîlâ-mülkiyet ilişkisi tartışması gündeme gelir. Savaşta düşmanı öldüren kimsenin onun üzerindeki eşyaya (seleb) mâlik olacağına ilişkin hadis (Buhârî, “Ḫumus”, 18; Müslim, “Cihâd”, 42; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 136), mubah menkul malın mülkiyetinin ihrâzla kazanılmasının özel bir uygulaması niteliğindedir. Ancak bu açıklamayı, mevât arazinin ihyasında olduğu gibi Hz. Peygamber’in yönetici ya da ordu kumandanı sıfatıyla yaptığı bir teşvik niteliğinde kabul edenler, bunu mutlak izin saymayıp her savaşta ordu kumandanının özel karar ve iznini gerekli görmüşlerdir (Karâfî, s. 105-108). Bir görüşünde İmam Şâfiî ve bir grup fakih, düşmandan elde edilen menkul malların mülkiyetinin mücerret istîlâ ile, çoğunluk ise taksimle kazanılacağı görüşündedir. Ancak dârülharpte yapılan taksimi taşıma amaçlı geçici taksim (kısmet-i haml) olarak gören ve malı düşmanın mülkiyetinden tamamen çıkmış saymayan Hanefîler, mülkiyetinin kazanılabilmesi için dârülislâmda yapılacak taksim (kısmet-i mülk) sonrası ihrâzı gerekli görürler. İleri sürülen şartlarda ayrılsalar da fakihlerin düşmana ait malları hukuken koruma altında olmaması sebebiyle hükmen mubah mal saydıkları anlaşılmaktadır. Düşmandan ele geçirilen topraklar menkul mallara nisbetle oldukça farklı bir statüde ele alınır; bu alanda devletin müdahale hakkı daha belirgindir (bk. FEY; GANİMET). Ancak bu

toprakların özel mülkiyete intikali söz konusu olduğu durumlarda istîlâ tek başına ya da taksim, İslâm ülkesine eklenme, ihya gibi şartlar ilâvesiyle mülkiyet kazandırıcı bir işlem niteliğinde görülür.

Savaşta müslümanlara ait malın düşman tarafından ele geçirilmesini İmam Şâfiî ve bazı hukukçular gasp hükmünde gördüklerinden malın geri alınması halinde eski sahibine intikaline de imkân vermek için böyle bir istîlânın hukukî sonuç doğurmayacağı görüşündedir. Bir rivayette Ahmed b. Hanbel mücerret istîlâyı mülkiyetin geçişi için yeterli sayarken Hanefîler başta olmak üzere fakihlerin çoğunluğu, bunun için malın dârülharbe götürülerek düşman tarafından ihrâz edilmiş olması şartını arar. Çoğunluk, ilkeden hareket ederek malın üzerinden gerek sahibinin gerekse devletin hâkimiyetinin kalkması ile onu mubah mal hükmünde görmekte ve bu konuda müslümangayri müslim ayırımı yapmamaktadır. Bu malın düşmandan geri alınması durumunda ise eski sahibinin hakları farklı usullerle de olsa korunmaya çalışılmıştır.

Fıkıh literatüründe istîlâ, sözlük anlamı çerçevesinde kalan bir diğer kullanımla devlet başkanlığının zorla ele geçirilmesini ifade eder. Fakihlerin genel tavrı, zorla iş başına gelen ve halkın da kendisine itaat etmesini sağlayan kimsenin halifede aranan şartları taşıdığı, dinin ahkâmını açıkça çiğnemediği sürece meşrû halife kabul edilmesi yönünde olup bu konuda icmâ iddiası bile vardır. Bu görüş, bir yönden fakihlerin, toplumu fitne ve iç savaşa sürüklememek ve mevcut şartlar içinde iyileştirme imkânını araştırmak maksadıyla fiilî durumu kabullenmeleri şeklinde yorumlanabilirse de istîlâ ile ilgili olarak devletlerarası hukukta geliştirilen ve fiilî hâkimiyet boşluğunu esas alan bakış açısıyla da yakından ilgili görünmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Ḫumus”, 18; Müslim, “Cihâd”, 42; İbn Mâce, “Rühûn”, 16, 18; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 60, 61; “Cihâd”, 136, “İmâre”, 36; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, el-Emvâl (nşr. M. Halîl Herrâs), Kahire 1401/1981, s. 372-381;

Mâverdî, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, Beyrut 1405/1985, s. 173-178; Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Kahire 1357/1938, s.146-152; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VI, 188-192; VII, 118-124; Karâfî, el-İḥkâm (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1387/1967, s.105-108; İbn Nüceym, el-Baḥrü’r-râʾiḳ, V, 278; Hamevî, Ġamzü ʿuyûni’l-beṣâʾir, Beyrut 1405/1985, III, 461-462; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, V, 343-345; Mecelle, md. 1045, 1234-1261; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü’l-İslâmî, Dımaşk 1958, I, 242-245; Abdüsselâm Dâvûd el-Abbâdî, el-Milkiyye fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Amman 1394/1974, I, 360-371; Abdülkerîm Zeydân, el-Medḫal li-dirâseti’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Bağdad 1396/1976, s. 249-263; Muhammed Ebû Zehre, el-Milkiyye ve naẓariyyetü’l-ʿaḳd fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Kahire 1977, s.121-123; M. Sellâm Medkûr, el-İbâḥa ʿinde’l-uṣûliyyîn ve’l-fuḳahâʾ, Beyrut 1984, s.113-114; Vehbe ez-Zühaylî,

el-Fıḳhü’l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1404/1984, IV, 69-75; V, 531-543; VI, 465-467, 682-683; Bilmen, Kamus2, VII, 184-187; Abdullah Muhtâr Yûnus, el-Milkiyye fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye ve devrühâ fi’l-iḳtiṣâdi’l-İslâmî, İskenderiyye 1407/1987, s. 177-180; Muhammed Yûsuf Mûsâ, el-Emvâl ve naẓariyyetü’l-ʿaḳd fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, [baskı yeri yok] 1987 (Dârü’l-fikri’l-Arabî), s. 185-200; Ali el-Hafîf, el-Milkiyye fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Beyrut 1990, s. 265-290; Fâzıl M. Cevâd es-Sehlânî, el-Yed fi’l-fıḳhi’l-İslâmî sebeben li’l-milkiyye ve delîlen ʿaleyhâ, Beyrut 1410/1990, s. 59-61, 79-82, 98-104; Seyyid Abdullah Hüseyin, “et-Temellük bi’l-istîlâ”, ME, XLIV/6, Kahire 1972, s. 560-565; “İḥtitâb”, Mv.Fİ, III, 190-193; “İstîlâ”, a.e., VIII, 207-214; “İstîlâ”, Mv.F, IV, 157-163; “Ḥıyâze”, a.e., XVIII, 274-290.

Ali Bardakoğlu

İSTÎLÂD

(الاستيلاد)

Kişinin câriyesinden çocuk sahibi olması anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "bir erkeğin çocuk sahibi olmak istemesi, bir kadını hamile bırakması" mânasına gelen istîlâd, fıkıh terimi olarak kişinin câriyesini hamile bırakmasıyla başlayan ve câriyenin hürriyete kavuşmasıyla sonuçlanan hukukî süreci ifade eder. Efendisi tarafından hamile bırakılan câriyeye "ümmüveled" denir.

İslâm'ın ortaya çıktığı dönemde savaş esirlerinin köleleştirilmesi yaygın bir uygulamaydı. İslâm dini, bütün insanların özgür olduğu kölesiz ve efendisiz bir toplumu hedeflemekle birlikte o günkü sosyal bünye açısından ve milletlerarası şartlarda bu kurumu tek taraflı olarak kaldırmak imkânı bulunmadığından buna yönelik bir statü değişikliği yapmak yerine beşerî ilişkilere hâkim olmasını istediği ahlâkî ve insanî esaslara ağırlık vermiş, kölelere mümkün olabilecek en insanî muamelenin yapılması yönünde kurallar getirmiştir (bk. ESİR; KÖLE). Bu çerçevede kadın kölelerle başka kişilerin ancak nikâh akdiyle, efendilerinin ise birtakım hukukî sonuçlar doğuracak şekilde cinsel ilişki kurabilecekleri hükme bağlanmış, bu konuda keyfîlik ve istismarın önü alınmak istenmiştir. Kur'an'da, kişilerin nikâhlı eşleri gibi sahip oldukları câriyeleriyle de ilişkide bulunmalarının meşrû olduğu belirtilir (en-Nisâ 4/3, 24, 25; el-Müminûn 23/6; el-Meâric 70/30). Sünnette ve sahâbe uygulamasında da bu konuda ileride ayrıntılı biçimde gelişecek olan fıkıh nazariyatına kaynak teşkil edecek yeterince malzeme mevcuttur. Doğu Roma İmparatorluğu'nun Mısır valisi Mukavkıs tarafından Hz. Peygamber'e gönderilen hediyeler arasında bulunan Kıptî asıllı câriye Mâriye'den Resûlullah'ın oğlu İbrâhim'in dünyaya gelmiş olması, bunun üzerine Resûl-i Ekrem'in, "Oğlu onu âzat etmiştir" (İbn Mâce, "ʿItḳ", 2), başka bir rivayette de, "Efendisinden çocuk dünyaya getiren her câriye efendisinin ölümünden sonra hür olur" (el-Muvaṭṭaʾ, "ʿItḳ", 6; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, III, 287) demesi, Hz. Ömer'in ve sahâbeden bazılarının ümmüveledlerinin bulunması, efendilerin câriyeden

doğan çocukları ve bunların anneleri hakkındaki görüşlere esas teşkil etmiştir. Tâbiîn ulemâsından Zeynelâbidîn b. Hüseyin b. Ali, Kāsım b. Muhammed b. Ebû Bekir, Sâlim b. Abdullah b. Ömer gibi tanınmış kişilerin annelerinin ümmüveled olmasının câriyelerden çocuk edinme temayülünde artış sağladığı ifade edilmektedir (Mv.F, IV, 165).

İslâm'dan önceki Arap toplumunda efendilerinden çocuk dünyaya getiren câriyelerin ümmüveled adıyla diğer câriyelerden farklı bir statü kazandıklarına, efendilerinin ölümünden sonra da hürriyetlerine kavuştuklarına dair bir bilgi mevcut değildir. Bu statüyü kazanan câriyelerin ileride hürriyetlerinin kaybına sebep olacak satılma, hibe edilme, vasiyet olarak bırakılma gibi bir tasarrufa engel olunmasına dair görüş ve uygulamaların Hz. Peygamber'in irşadıyla başladığını kabul etmek gerekir.

Klasik fıkıh kitaplarındaki bilgilere göre câriye efendisinden çocuk dünyaya getirmekle ümmüveled statüsü kazanır. Nesep iddia ve ikrarı istîlâdın rüknü olup efendinin doğumdan önce câriyenin kendisinden hamile kaldığını kabulü ile de istîlâd gerçekleşebilir. İhtilâflı durumlarda câriyenin özgürlüğü yönünde yorum yapıldığından câriyenin düşük yapması halinde çocuğun organlarının kısmen de olsa teşekkül etmiş olması istîlâdın geçerliliği için yeterli kabul edilmiştir. Câriyesiyle ilişkide bulunduğunu kabul eden efendinin düşük veya doğum halinde çocuğun kendisine ait olduğunu ayrıca kabul etmesine gerek kalmaksızın nesep sabit olur. Çocuk hür, annesi de ümmüveled statüsü kazanır. Çoğunluğun aksine Hanefîler'e göre ise efendinin câriyesiyle ilişkide bulunduğunu ikrar etmesi yeterli olmayıp düşen veya doğan çocuğun ya da hamlin kendisinden olduğunu ayrıca kabullenmesi gerekir. Hanefî kaynaklarında bu şart, neslin devamını sağlamada câriyelerin eş olarak seçilmelerinin prensip olmaması mantığıyla açıklanmaktadır.

Efendi, câriyesinin dünyaya getirdiği çocuğun kendisinden olduğunu kabul ettikten sonra artık bundan vazgeçemez. Zira çocuğun nesebi sabit ve hürriyeti kabul edilmiş olduğu gibi câriye için de efendisinin ölümünden sonra hürriyete kavuşma imkânı doğmuştur. İkrarla doğan hakların inkârla ortadan kaldırılmasına imkân verilmemiştir. Efendisinin izniyle evlendiği kimseden çocuk sahibi olan câriye ise ümmüveled statüsü kazanamaz. Ancak kocası tarafından satın alınırsa nikâh bağı geçersiz ve câriyelik

hükmü sabit olur. Bu durumda Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ister hamile iken ister doğumdan sonra satın alınsın istîlâd yine gerçekleşmezken Ebû Hanîfe'ye göre her iki durumda kadın ümmüveled statüsü kazanır. Ahmed b. Hanbel'den de böyle bir rivayet nakledilmiştir. Mâlikîler ise hamile iken alınması durumunda istîlâdın gerçekleşeceğini belirtirler.

Ümmüveled olan câriyenin hürriyet hakkının korunması için onun başkasına satılması, mülkiyeti nakledici herhangi bir tasarrufa konu edilmesi câiz görülmemiş, efendinin ölümüyle doğrudan hürriyetine kavuşacağı bildirilmiştir. Ümmüveled olduktan sonra başkasıyla evlenen câriyenin o kişiden olan çocukları da anneleri gibi efendisinin ölümünden sonra hürriyete kavuşur. Hukukun naslarda yer alan genel dinî ve ahlâkî ilkelere göre daha kuralcı ve sosyal realiteye bağımlı olmasının tabii sonucu olarak klasik dönem fakihlerinin karşılaştıkları fıkhî meselelerde genel bir tavır olarak köle ve câriyelerin hürriyete kavuşması yönünde yorum geliştirdikleri, ancak dönemlerinde mevcut sosyal yapıyı ve o zeminde meşruiyet taşıyan hakları da göz ardı etmedikleri, doktrindeki farklı görüşlerin bu iki yönden birine ağırlık vermekten kaynaklandığı görülür. İstîlâd gibi tarihsel bağlamla sıkı ilişkisi bulunan konularda bu tereddüt daha yoğun biçimde yaşanmıştır. Nitekim ümmüveled statüsü kazanan câriyenin bir yönden mülkiyete konu bir mal, diğer yönden efendisinden çocuk dünyaya getiren bir anne olması sebebiyle klasik fıkıh literatüründe mülkiyet ve nesep haklarının içiçe girdiği ve birbiriyle çatıştığı veya babalık iddiasının ispatının zorlaştığı değişik ihtimaller ve örnek olaylar üzerinde ayrıntılı biçimde durulmuş, dönemin bilgi ve tecrübe birikimi ışığında bazı çözüm yolları gündeme gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, "ʿItḳ", 6; Buhârî, "Nikâḥ", 96; Müslim, "Ṭalâḳ", 26, 27, 38; Ebû Dâvûd, "ʿItḳ", 2, 7; İbn Mâce, "ʿItḳ", 2, 5, "Nikâḥ", 30; Tirmizî, "Aḥkâm", 28, "Nikâḥ", 39; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid (trc. Ahmed Meylani), İstanbul, ts. (Beyan Yayınları), IV, 215; Mergīnânî, el-Hidâye,

Kahire 1356/1937, II, 51; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, el-İḫtiyâr li-taʿlîli'l-Muḫtâr, [baskı yeri ve tarihi yok], IV, 30-34; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü'r-râye, Beyrut 1393/1973, III, 287; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, IV, 538; Bilmen, Kamus, IV, 31-44; "İstîlâd", Mv.F, IV, 164-169.

Hamza Aktan

İSTİLÂM

(الاستلام)

Tavafta Hacerülesved’in hizasına gelindiğinde elle dokunma, öpme ya da elleri havaya kaldırıp tekbir getirerek onu uzaktan selâmlama anlamında bir fıkıh terimi

(bk. HACERÜLESVED; TAVAF).

İSTİMÂLET

(استمالت)

Osmanlılar'ın uyguladığı meylettirici ve uzlaştırıcı fetih siyaseti için kullanılan tabir.

Sözlük anlamı "meylettirme, cezbetme, gönül alma" olan istimâlet, Osmanlı kroniklerinde "halkı ve özellikle gayri müslim tebaayı gözetme, onlara karşı hoşgörülü davranma, raiyyetperverlik" mânasında kullanılmıştır. Fethedilen yerlerin halkına iyi davranma, onları himaye etme, dış düşmanlara karşı can ve mal güvenliğini sağlama, dinî konularda serbestiyet verme, vergi hususunda kolaylık gösterme Osmanlı istimâletinin başlıca unsurlarıdır. Aslında Kur'an'da (et-Tevbe 9/60) "müellefe-i kulûb" şeklinde ifade edilen istimâlet siyaseti Osmanlı fetihlerini kolaylaştıran önemli bir ilke olarak benimsenmiştir. Osmanlı Beyliği'nin Selçuklular'dan devraldığı bu siyaset Bitinya bölgesindeki Bizans tekfurlarıyla iyi geçinme, yerli halkın kalbini kazanma şeklinde daha kuruluş yıllarında uygulanmış ve Mihaloğulları gibi, Osmanlı askerî tarihinde önemli rol oynayan bir akıncı ailesinin kazanılması örneğinde görüldüğü üzere olumlu sonuçlar vermiştir.

Osmanlı istimâlet siyasetinin asıl dikkat çekici neticeleri Trakya ve Balkan fetihlerinde ortaya çıkar. Edirne'nin alınmasından sonra gelişen Balkan fütuhatının sadece kılıçla değil yerli hıristiyan halkın himayesi, haklarının iadesi, kendilerine dinî serbestiyet verilmesi, vergi muafiyeti tanınması gibi ısındırıcı bir politika sonucunda gerçekleştiği bilinmektedir. Bu yumuşak siyaset istimâlet hükmü, istimâletnâme (Selânikî, II, 586, 769) veya istimâlet kâğıdı (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 289, 317) gibi resmî yazılarla da belgelenir, böylece devletin tebaasına taahhüdü resmiyet kazanmış olurdu. Bu taahhüdün başında hıristiyan reâyâyı düşman saldırılarına, din ve mezhep farklılıklarından doğan türlü baskılara karşı korumak gelirdi. Eskisine oranla daha güvenli bir hayata ve koruma altına alınmış haklara sahip olan gayri müslim tebaa ile uzun yıllar boyunca çok büyük problemler ortaya çıkmamış, Osmanlılar'ın asırlarca Balkanlar'da ve Orta Avrupa'da tutunabilme sebeplerinden biri de bu uygulamadır.

Özellikle eski feodal rejimin baskısından ve ağır yüklerinden kurtulan Balkan köylülerinin Osmanlılar'ı kurtarıcı gibi gördükleri, Balkanlar'da İslâmiyet'in yayılmasında da bu siyasetin nisbî bir rolü olduğu ifade edilir. Ayrıca öteden beri hıristiyan gençlerin Osmanlı ordusunda istihdamı, timarlı sipahiler veya voynukların Osmanlı askerî düzeni içinde yer alması, gayri müslim tebaanın Osmanlı idaresine katılmasına ve onun bir parçası olmasına yol açtığı hususu üzerinde de durulur.

Kalıcı Osmanlı fetihleri muayyen safhalardan geçerek gerçekleşmekteydi. Halil İnalcık'a göre önce haraçgüzârlık devri başlar, bunu alışma dönemi takip eder, daha sonra halkın memnun olmadığı yerli hânedanın barışçı yollarla bertaraf edilmesine sıra gelirdi. Ancak eski idarî uygulamalar bütünüyle ve âni bir şekilde kaldırılmayıp Osmanlı sistemiyle intibak ettirilir, angarya niteliğindeki ağır mükellefiyetler kaldırılırdı. Dinî kurumlar ve hiyerarşiler, sınıfların statüleri, idarî taksimat ve gelenekler korunur, timar rejimine pek yabancı olmayan askerî zümreler Osmanlı timar sistemine dahil edilirdi. Böylece öteden beri Katolik baskısından, yerli beylerin ve voyvodaların tahakkümünden bıkan halk bu uygulamalar sayesinde Osmanlı tebaasıyla uyum sağlar ve Osmanlılık kavramı etrafında birleşirdi.

Osmanlılar'ın bu uygulamalarını hoşgörü kavramı ile açıklayan bazı yabancı tarihçiler, Balkanlar'daki Türk fetihleri sonucunda Arnavutlar'ın Bizans ve Sırp baskısından kurtulduğuna, asimilasyonun engellendiğine, Sırp kilisesinin üstünlüğünün kırıldığına işaret etmişlerdir. Bu konudaki çarpıcı örneklerden birine, Selânik'in 833 (1430) yılındaki fethine şahit olan rahip Johannis Anagnostis'in eserinde rastlanmaktadır. Burada, Venedik işgali altındaki Selânik halkının Latin baskısından dolayı çektiği ıstırap anlatıldıktan sonra halkın Türkler'i bir kurtarıcı gibi karşıladığı belirtilmektedir. Anagnostis ayrıca, Selânik'in fethinin ardından II. Murad'ın şehrin ileri gelenlerinden esir düşenlerin fidyelerini bizzat ödediğini, insanî düşüncelerle şehrin imarı için teşebbüse geçtiğini, halka din konusunda tam bir serbestiyet tanıdığını, evlerin sahiplerine iadesi için emir verdiğini, daha önce Latin zulmünden kaçanları Selânik'e çağırdığını da ilâve etmektedir (Anagnostis, s. 23 vd.).

Osmanlılar, istimâlet siyasetini sadece fetihler sırasında değil yeni idarî yapı

kurulduktan sonra da devam ettirmişlerdir. Macar tarihçisi Lajos Fekete, Türk idaresindeki Macaristan'da iktisadî hayatı anlatırken Osmanlı idarecilerinin herkese iş ve kazanç serbestliği tanıdığını, din ve dil farkı gözetmeden halkın iyi muamele ve himaye gördüğünü belirtmiştir. Türkler'in Macaristan'a gelmesiyle çarşı ve pazarlarda mal bolluğunun başladığına da işaret eden Fekete, gıda maddesi üretenlerle giyim ve ev eşyası hazırlayan zanaatkârların arttığını bildirmektedir. Ayrıca domuz eti satan hıristiyan kasapla koyun ve sığır eti satan Türk kasabının, meyhâne ile boza ve şıra satılan dükkânların yan yana olduğuna dikkat çekmektedir. Türkler'in yerli halkı müslüman olmaya zorlamadıklarını, o devirde başka hiçbir devlette görülemeyecek derecede yüksek bir anlayış ile başka dinden olanları aralarında görmeye ses çıkarmadıklarını, birlikte yaşamayı hoş gördüklerini de ilâve etmektedir (TTK Belleten, XIII/52 [1949], s. 699 vd.).

Bu hususta resmî uygulamayı gösteren birçok belgenin bulunduğu bilinmektedir. Zaman zaman tüccardan fazla gümrük vergisi alındığına dair şikâyetler veya cizye tahsili hakkındaki arzlar üzerine çıkan fermanlar bu konuda dikkat çekici birer örnektir. Devlet bu şikâyetler üzerine müfettişler tayin ederek takibat başlatır, varsa zulmü önlerdi. XIX. yüzyılda Doğu Anadolu'dan Rusya'ya göç ettirilen Ermeniler'le Bulgaristan'dan zorla Rusya'ya göçürülen Bulgarlar'ın perişan durumları üzerine II. Mahmud'un istimâletnâme yayımlaması son dönemlere ait dikkat çekici bir örnektir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 3, s. 11, 33, 149, 168, 236, 405, 460; nr. 5, s. 23, 66, 107, 108, 154, 158, 506, 631, 822, 842, 1101, 1165, 1361, 1373, 1465, 1479, 1853, 1927, 1979; nr. 6, s. 21, 267, 424, 429, 455, 463, 501, 529, 538, 562, 565, 677, 738, 743, 782, 1130, 1368, 1381, 1388, 1464, 1468, 1472, 1479; nr. 44, s. 26, 37, 79; BA, Cevdet-Adliye, nr. 2035; TSMA, nr. E. 5682, E. 7022/25; Sûret-i Defteri Sancak-ı Arvanid (nşr. Halil İnalcık), Ankara 1954, s. 58, 63, 69, 73; J. Anagnostis, Selânik (Thessaloniki)'in Son Zaptı Hakkında Bir Tarih Sultan II. Murad Dönemine Ait Bir Bizans Kaynağı (trc. ve nşr.

Melek Delilbaşı), Ankara 1989, s. 23 vd., 26, 29; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 9, 10, 13, 15, 23, 32, 34, 110, 111, 124, 135, 136; İbn Kemal, Tevârih-i Âl-i Osmân, VII, 229, 327; Feridun Bey, Münşeât, I, 471, 472, 478-479, 482, 497, 533-534, 557; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 19, 108, 121, 256; II, 563, 581, 586, 745, 769; Âlî Mustafa, Künhü'l-ahbâr, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2162, vr. 57b, 61a, 61b, 75b, 294a, 299a, 301a, 319a, 332a, 334a, 349a; Anonim Tevârîh-i Âl-i Osman (nşr. Giese, haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 19, 27, 62, 149; Kitâb-ı Müstetâb (nşr. Yaşar Yücel, Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar içinde), Ankara 1974, s. 21, 25, 28; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 143, 279, 289, 317, 391, 438, 653, 804, 824; Barkan, Kanunlar, s. 91, 347; Halil İnalcık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar: I, Ankara 1954, s. 137 vd.; a.mlf., "Ottoman Methods of Conquest", St.I, II (1954), s. 103-129; a.mlf., "Adâletnâmeler", TTK Belgeler, II/3-4 (1967), s. 49 vd.; Ufuk Gülsoy, 1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşında Rumeli'den Rusya'ya Göçürülen Reaya, İstanbul 1993, tür.yer.; Lajos Fekete, "Osmanlı Türkleri ve Macarlar, 1366-1699", TTK Belleten, XIII/52 (1949), s. 699-700, 729-730, 733; Hasan Kaleshi, "Türklerin Balkanlara Girişi ve İslâmlaştırılma, Arnavud Halkının Etnik ve Millî Varlığının Korunmasının Sebepleri" (trc. Kemal Beydilli), TED, X-XI (1979-80), s. 177 vd.; Yavuz Ercan, "Devşirme Sorunu, Devşirmenin Anadolu ve Balkanlardaki Türkleşme ve İslâmlaşmaya Etkisi", TTK Belleten, L/198 (1986), s. 704, 706, 709, 713; Mahir Aydın, "Vidin Bulgarları'nın Rusya'ya Göç Ettirilmeleri", TDA, sy. 53 (1988), s. 67-79; Kemal Beydilli, "1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Doğu Anadolu'dan Rusya'ya Göçürülen Ermeniler", TTK Belgeler, sy. 17 (1988), s. 404 vd.

Mücteba İlgürel

İSTİMDAD

(الاستمداد)

Sıkıntılardan kurtulmak için peygamberlerin veya velîlerin ruhaniyetinden yardım istemek anlamında bir terim.

Sözlükte “tehlikeli durumlarda yardım isteme, imdada çağırma” anlamına gelen istimdâd, tasavvufta “peygamber ve velîlere sığınıp herhangi bir dileğin gerçekleşmesi için onlardan yardım dilemek” mânasında kullanılmıştır. Ağlayarak ve feryat ederek yardım isteme eylemi için istigāse, istiâze ve ilticâ kelimeleri de kullanılmaktadır. Mânevî yardımda bulunma gücüne sahip olduğuna inanılan büyük velîlere gavs denir. Önemli bir tasavvuf kavramı olan himmetin de böyle bir işlevi vardır.

Kur’an’da ve hadislerde müslümanların birbirine yardımcı olmaları teşvik edilmiştir (el-Mâide 5/2; el-Enfâl 8/72, 74; Buhârî, “Meẓâlim”, 3-4; Müslim, “Ẕikir”, 86-88; Tirmizî, “Ḥudûd”, 3). Bu yardım fiil, söz, fikir, bilgi ve dua şeklinde olabilir. Fakat âyetlerde bir peygamberin veya velînin mâneviyatından yardım istenebileceğinden söz edilmediği için bu hususta çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Sûfîler, hayatta olsun veya olmasın bir velînin mâneviyatından yardım dilemenin câiz, hatta gerekli olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre çok uzakta bile olsa bir velî kendisinden istimdadda bulunanların yardımına yetişme gücüne sahiptir. Hayatta olan velîlerin mâneviyatından bu şekilde yardım isteme düşüncesinin ilk sûfîlerden itibaren mevcut olduğu bilinmektedir. Ma‘rûf-i Kerhî (ö. 200/816) yeğenine, “İhtiyacın olan bir şeyi Allah’tan talep ettiğin zaman beni aracı kılarak iste” demiş (Ebû Nuaym, VIII, 364), müridi Serî es-Sakatî’ye de benzer bir tavsiyede bulunmuştur. Muhammed b. Ali el-Kettânî velînin Allah’la kulları arasında vasıta sayıldığını belirtmiş, kendisinin gavs olduğunu ima etmişti (Hatîb, III, 75; Şa‘rânî, I, 110). Ölümlerinden sonra da velîlerin ruhaniyetinden istimdadda bulunma çok eski bir gelenektir. Nitekim Ma‘rûf-i Kerhî’nin kabri etkili bir şifa kaynağı olarak kabul edilmiş (Sülemî, s. 85; Kuşeyrî, s. 61), Hâce Abdullah-ı Herevî vasıtasıyla insanların pek çok ihtiyacının görüldüğüne inanıldığından

kendisine “pîr-i hâcât” denilmiştir. Tarikat mensupları, özellikle tarikatlarının silsilesinde yer alan şeyhler aracılığıyla Allah’tan kendilerine feyiz ve yardım geldiğine inanmışlardır. Öte yandan ilk sûfîler arasında istimdadın câiz olmadığını söyleyenler de vardır. Bâyezîd-i Bistâmî, insanın insandan imdat istemesini hapisteki bir kişinin yine hapiste bulunan bir kişiden yardım istemesine benzetmiştir (Sülemî, s. 126; İbn Teymiyye, el-İstiġās̱e, I, 474). Bazı sûfîler de ölmüş velîlerden yardım istemenin doğru olmayacağını ifade etmişlerdir. İşrâkıyye ekolüne bağlı filozoflarla onların etkisinde kalan Fahreddin er-Râzî gibi kelâmcılar ise yatırların ruhaniyetinden faydalanmanın mümkün olduğunu söylemişlerdir (el-Meṭâlibü’l-ʿâliye, VII, 275-277; İbn Teymiyye, Ḳāʿide celîle, s. 24).

İstimdadı benimseyenler tarafından ileri sürülen başlıca deliller şunlardır: 1. İstimdad “Allah nezdinde değerli bir kul olan velînin şefaatçı olması” anlamına gelmektedir. Allah’ın kendilerine şefaat etme izni verdiği kullarının bulunduğu ve bunların âhirette şefaat edeceği (el-Bakara 2/255; Tâhâ 20/109), ayrıca O’na yakın olmak amacıyla vesile edinmenin gerektiği Kur’an’la sabit olan bir husustur (el-Mâide 5/35; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, I, 253). Peygamberler gibi ledünnî ilimleri Allah’tan vasıtasız alabilen velîler hayatta olmasalar bile istimdadda bulunan insanlara yardım edebilirler (Hâlid el-Bağdâdî, s. 20-25). 2. Kur’ân-ı Kerîm’de, Hz. Peygamber’in haklarında istiğfarda bulunduğu kimselerin affedileceği bildirilmiştir (en-Nisâ 4/64); istimdad da buna benzemektedir (Yûsuf Şevkī el-Ûfî, s. 8). 3. Duaların her konuda etkili olduğu âlimlerce kabul edilen bir husustur. Velîlerden yardım istemek onların Allah nezdinde makbul olan dualarını talep etmek demektir. 4. Günahkâr bir kulun doğrudan Allah’a yönelmesi uygun olmadığından ilâhî dostluğu kazanmış bulunan velîlerin aracı kılınması gerekir (Reşîd Rızâ, IV, 119; VIII, 375; XI, 391). Bunların yanında bazı hadislerle, Hz. Ömer’in yağmur duasına çıkarken Hz. Abbas’ı yanına alıp onun yüzü suyu hürmetine Allah’tan yağmur dilemesi de (Buhârî, “İstisḳāʾ”, 3) delil olarak gösterilmiştir (Zâhid Kevserî, s. 3).

Kelâm âlimleri genellikle sûfîlerin istimdadla ilgili görüşlerine temas etmemiş, fıkıhçıların çoğu ise bunun mekruh olduğunu söylemekle yetinmiştir (Mergīnânî, IV, 96). Bu konuda sûfîleri en çok eleştirenler hadisçilerle Hanbelî fakihleridir. Bunlara göre ileri sürülen deliller sûfîlerce benimsenen anlamda bir istimdadı kanıtlayıcı mahiyet taşımaz. Zira

delillerin bir kısmı zayıf, bir kısmı da doğrudan doğruya istimdad konusuyla alâkalı değildir. Nitekim delil olarak zikredilen şefaat âyetleri âhiretle ilgili olup bunlarda hiçbir şekilde istimdada temas edilmemiştir. Bunun yanında Hz. Peygamber'in, haklarında istiğfarda bulunduğu kimselerin ilâhî affa mazhar olacağı belirtilmekteyse de bu âyet münafıklardan bahseden bir grup âyet içinde yer almakta olup konunun istimdadla ilgisi yoktur.

Dua ile istimdad farklı şeyler olup duanın istimdadla özdeşleştirilmesi söz konusu değildir. Günahkâr bir kulun tövbe için doğrudan Allah'a yönelmeyip bir velîyi aracı kılmasına gelince, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan tövbe âyetlerinde herhangi bir aracıdan bahsedilmemekte, aksine doğrudan Allah'tan mağfiret talep edilmesi istenmektedir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "tvb", "ğfr" md.leri). Ayrıca Fâtiha sûresinde de sadece Allah'a ibadet etme ve sadece O'ndan yardım isteme yolu önerilmektedir. Sûfîlerce delil olarak gösterilen bazı rivayetler sahih olmadığı gibi Hz. Abbas'la ilgili olayda da ashap doğrudan Allah'tan yardım dilemiştir.

İstimdadı benimseyenler, ihtiyaç veya sıkıntı içinde bulunan kişinin Hz. Peygamber'den sonra velîden yardım isteyebileceğini ileri sürmüşlerdir. Ancak "Allah'ın dostu" mânasındaki velînin tip olarak değilse de şahıs olarak kim olduğunu belirlemek mümkün değildir. Kur'ân-ı Kerîm müminlerin Allah'a, O'nun da müminlere dost olduğunu ifade etmiş (a.g.e., "vly" md.), peygamberlerden başka kimseyi tezkiye etmemiş ve kişilerin mânevî güce sahip olduklarını zannedip kendilerini temize çıkarmalarını da yasaklamıştır (en-Necm 53/32).

Kur'an'da ve sahih hadislerde istimdad kelimesi geçmemekle birlikte "medd" kökünden türeyen ve "yardım etmek" anlamına gelen "imdâd" fiil kalıbında kullanılmış ve Allah'ın melek göndermek suretiyle müminlere yardım ettiği haber verilmiştir (Âl-i İmrân 3/123-125). Bu âyetler yardımın Allah'tan isteneceğini açıkça ifade etmektedir. Ayrıca Kur'an'da duanın ancak Allah'a yapılabileceği, Allah'ın duaları işittiği ve onlara icâbet ettiği, darda kalan kişinin bu sırada Allah'tan başkasına yalvarmadığı, insanları her türlü sıkıntı ve felâketten Allah'ın kurtaracağı, Allah'tan başka varlıklara dua etmenin tevhidi ihlâl edeceği bildirilmiştir (el-En'am 6/63; el-A'râf 7/128; Yûnus 10/106; el-Cin 72/20). İnsanların sadece Allah'a

sığınıp doğrudan doğruya O'na dua etmeleri gerçek dindarlığın bir gereği, Allah'tan başkasından medet ummaya kalkışmak ise Câhiliye âdeti olarak değerlendirilmiştir (Elmalılı, VIII, 6399).

İstimdad konusunda sûfîlerin görüşünü ağır bir şekilde eleştiren Takıyyüddin İbn Teymiyye pek çok eserinde bu meseleyi ele almış, ayrıca Ḳāʿide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle ve el-İstiġās̱e adıyla iki risâle kaleme almıştır. Ona göre bir müslümanın Hz. Peygamber'i vesile edinerek Allah'tan kendisini nimet ve rahmete ulaştırmasını veya zarardan korumasını istemesi câizdir (el-İstiġās̱e, I, 474). Bunun yanında bir kişinin takvâ sahibi bir müminden kendisi için duada bulunmasını rica etmesi de mümkündür. Ancak bir müslümanın, yanında bulunmayan veya ölmüş olan kişilere sığınması, onlardan yardım istemesi haramdır. İbn Teymiyye peygamberlerden bile istimdadda bulunmanın tasvip edilemeyeceğini ve, "Bazı işlerinizde kararsızlık içinde bulunursanız ölülerden yardım isteyiniz" şeklindeki sözün hadis olmadığını belirtir (Ḳāʿide celîle, s. 157; Mecmûʿatü'r-resâʾil, I, 15 vd.). İbn Kayyim de hocası İbn Teymiyye'nin görüşlerine katılır (İġās̱etü'l-lehfân, I, 201-228). Muhammed b. Abdülvehhâb bu konuda İbn Teymiyye'yi takip ederek darda kalındığında Allah'tan başkasından yardım istemeyi bir nevi şirk saymıştır (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 49-50). Yûsuf en-Nebhânî ise Şevâhidü'l-ḥaḳ adlı eserinde İbn Teymiyye'nin görüşlerini eleştirmiştir.

Öte yandan insanları vasıta edinerek (tevessül) Allah'tan yardım istemeyi doğru bulmayan hadisçilerle Hanbelîler ve bunun mekruh olduğunu söyleyen Hanefîler kişinin kendi amel ve ibadetlerini vasıta kılmasını câiz görmüşlerdir. Buna göre bir müminin, "Allahım! Senin rızânı kazanmak amacıyla şu hayırlı işi yaptığım için" veya, "Elimde imkân bulunduğu halde şu günahı işlemediğim için beni sıkıntıdan kurtar" şeklinde dua etmesi câizdir. Nitekim bir mağarada mahsur kalan üç kişinin kurtulmak amacıyla en değerli amellerini Allah katında vesile kıldıkları bildirilmektedir (Buhârî, "Edeb", 5; Müslim, "Ẕikir", 100). "Allah katında vesile arayın" (el-Mâide 5/35; el-İsrâ 17/57) meâlindeki âyeti de bu yönde yorumlayanlar olmuştur.

Kişinin doğrudan Allah'tan yardım istemesi, tehlikeli ve sıkıntılı zamanlarda sadece O'na sığınması, İslâm'ın itikad ve ibadet ilkeleri açısından tercih edilecek yegâne davranıştır. Açık ve kesin naslara

dayanmayan istimdadın yanlış anlama ve istismara müsait olduğu şüphesizdir. Ancak bazı sûfîlerin ve halktan bazı kesimlerin iyi niyete dayanan böyle bir davranışını küfür (şirk-i hafî) saymak da tevhid inancını benimseyen bir müslüman hakkında isabetsiz verilmiş bir hüküm niteliği taşır (ayrıca bk. TEVESSÜL).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ʿavẕ”, “ġvş”, “mdd” md.leri; Lisânü’l-ʿArab, “mdd” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “duʿâʾ”, “tvb”, “ġfr”, “vly” md.leri; Müsned, I, 49; III, 109, 255; Buhârî, “İstisḳāʾ”, 3, “Edeb”, 5, “Meẓâlim”, 3-4, “Cihâd”, 184, “Meġāzî”, 28; Müslim, “Ẕikir”, 86-88, 100; Tirmizî, “Ḥudûd”, 3; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 85, 126; Ebû Nuaym, Ḥilye, VIII, 364; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, III, 75; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 61; Herevî, Ṭabaḳāt, Tahran 1351, s. 306; Mergīnânî, el-Hidâye, İstanbul 1986, IV, 96; Fahreddin er-Râzî, el-Meṭâlibü’l-ʿâliye mine’l-ʿilmi’l-ilâhî (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Beyrut 1407/1987, VII, 275-277; İbn Teymiyye, Mecmûʿatü’r-resâʾil, I, 15-20, 57-59; a.mlf., Mecmûʿu fetâvâ, I, 98, 101; III, 312, 344, 350-351, 366; XI, 438-439, 498-500, 526-527; XXVII, 96, 98; a.mlf., Ḳāʿide celîle fi’t-tevessül ve’l-vesîle, Kahire 1374, s. 24, 140, 156, 157; a.mlf., el-İstiġās̱e (Mecmûʿatü’r-resâʾili’l-kübrâ içinde), Kahire 1323, I, 474; Kâşânî, Iṣṭılâḥâtü’ṣ-ṣûfiyye, s. 167; İbn Kayyim el-Cevziyye, İġās̱etü’l-lehfân, Kahire 1961, I, 201-228; Takıyyüddin es-Sübkî, Şifâʾü’s-siḳām, İstanbul 1980; Şa‘rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 110; Câmî, Nefeḥât, s. 535; Birgivî, eṭ-Ṭarîḳatü’l-Muḥammediyye, İstanbul 1260; a.mlf., Risâle fî ziyâreti’l-ḳubûr, İstanbul 1280, s. 219; Aclûnî, Keşfü’l-ḫafâʾ, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), I, 85; Muhammed b. Abdülvehhâb, Kitâbü’t-Tevḥîd (nşr. İsmâil el-Ensârî), Riyad 1404, s. 49-50; Hâlid el-Bağdâdî, Risâle fî ḥaḳḳı’r-râbıṭa ve’l-istimdâd mine’l-evliyâʾ (Risâle fî ḥaḳḳı’s-sülûk içinde), [baskı yeri ve tarihi yok], s. 20-25; Yûsuf Şevkī el-Ûfî, Hediyyetü’ẕ-ẕâkirîn ve ḥüccetü’s-sâlikîn, Kahire 1307, s. 3, 7-9; Es‘ad es-Sâhib, Nûrü’l-hidâye fî sırri’r-râbıṭa, Kahire 1311, s. 24-59; Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, Şevâhidü’l-ḥaḳ fi’l-istiġās̱e bi-Seyyidi’l-ḫalḳ, Kahire 1393/1973; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, I, 58-60, 184; II, 89; IV, 119; VII,

547; VIII, 375; XI, 226, 391; Elmalılı, Hak Dini, VIII, 6399; Ali b. Muhammed el-Belhî, el-Ḥucecü'l-beyyinât fî s̱übûti'l-istiʿâne mine'l-emvât, İstanbul 1981; Zâhid Kevserî, İrġāmü'l-merîd, İstanbul 1984, s. 3-4; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Ġāyetü'l-merâm, Riyad, ts. (Metâbiu Necid), I, 251-255; el-Muʿcemü'ṣ-ṣûfî, s. 848, 917; Ca'fer es-Sübhânî, Tevessül yâ İstimdâd ez Ervâḥ-ı Muḳaddese, Kum 1984.

Yusuf Şevki Yavuz

İSTİMLÂK

(الاستملاك)

Özel mülkiyet altındaki taşınmazın kamu yararı amacıyla bedeli ödenerek kamu malı haline getirilmesi anlamında hukuk terimi.

Sözlükte "mülk edinmek, mâlik olmak" anlamına gelen istimlâk, ilk dönemlerde terim anlamı kazanmadığı gibi Arapça'da yaygın bir kullanıma da sahip değildir. Kelimenin daha çok Osmanlı muhitinde ve XIX. yüzyılın sonlarında yaygınlık kazandığı anlaşılmaktadır. İstimlâkle ilgili

11 Mart 1856 tarihli nizamnâmede olduğu gibi (Düstur, Birinci tertip, II, 338-339) bu konudaki düzenlemenin yer aldığı Mecelle'de (md. 1216) ve 1876 anayasasında (md. 21) istimlâk kelimesi geçmemekte, "mülkün kıymetiyle satın alınması" ifadesi yer almaktadır. Daha sonra kaleme alınan Mecelle ve Arazi Kanunnâmesi şerhlerinde ise sözü edilen nizamnâmeye "İstimlâk Nizamnâmesi" veya "İstimlâk-i Emlâk Nizamnâmesi" şeklinde atıfta bulunulmakta (Hüseyin Hüsnü, s. 4; Reşid Paşa, VI, 164), 1924 anayasasında da (md. 74) istimlâk kelimesi kullanılmaktadır. Çağdaş Arap hukuk literatüründe bu terim yanında ve daha yaygın olarak "mülkiyetin kaldırılması, kalkması" anlamında nez'u'l-milkiyye/intizâu'l-milkiyye tabirleriyle "devletleştirme" anlamına da gelen te'mîm terimi yerleşmiş bulunmaktadır. Günümüz Türk hukuk dilinde ise buna kamulaştırma denilmektedir.

İslâmî öğretiye göre mülkiyet hakkı ve malın korunması, ferdin temel hak ve özgürlüklerinden ve dinî hükümlerin gözettiği beş temel amaçtan biridir. Bunun için İslâm hukukunda özel mülkiyetin korunmasına yönelik bir dizi tedbir geliştirilmiştir. Ancak amme menfaati (insanların ortak yararı) söz konusu olduğunda istisnaî ve sıkı şartlara bağlanmış bir usul olarak özel mülkiyetin sınırlandırılması gündeme gelir. Bu istisnaî durumlardan biri olan istimlâk, özel mülkiyete konu bir taşınmazın kamu kurumlarınca kamu yararı düşüncesiyle bedeli ödenerek mâlikinin rızâsı aranmaksızın cebren satın alınmasını ve sonuçta kamu malı haline getirilmesini ifade eder.

İstimlâk usulünün İslâm hukuk tarihinde Hz. Peygamber dönemine kadar uzanan bir geçmişi vardır. Hicretten sonra Medine'de Neccâroğulları'ndan iki yetime ait arsanın 10 dinarlık bedelinin Hz. Ebû Bekir tarafından ödenerek Mescidi Nebevî'nin inşasına tahsis edilmesi, Hz. Ömer ve Osman döneminde Mescidi Harâm'ın genişletilmesi gerektiğinde bitişiğindeki taşınmazların bağış yoluyla ya da bedeli ödenerek kamu malı haline getirilmesi istimlâkin ilk örnekleri olarak kaydedilir (Ezrakī, II, 68-69; Taberî, IV, 68; Mâverdî, s. 205-206). Yine Resûl-i Ekrem döneminde bazı otlakların zekât develerinin otlatılması için kamuya tahsis edildiği, Hz. Ömer'in ve sonraki halifelerin de özel mülkiyete ait bazı otlakları bu amaçla kamulaştırdıkları bilinmektedir (Ebû Dâvûd, "Ḫarâc", 39; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 372-381; İbn Zencûye, II, 659-674).

İslâm tarihi boyunca cami, yol, kabristan, koru, kale, kışla gibi kamu yararına hizmet eden müesseselerin inşası için gerektiğinde özel mülkiyete ait taşınmazların istimlâki yoluna gidilmişse de bu sıkça başvurulan bir usul olmamıştır. Bunda şüphesiz İslâm medeniyetine ait vakıf ve hayır anlayışının, mülkiyet hakkının korunması ve kul hakkının ihlâlinden sakınılması yönündeki genel dinî telkinin önemli payı olmuştur. Fıkıh kitaplarında istimlâkin cevazı tartışmasından ziyade kamu yetkililerinin bu tür yetkilerini kötüye kullanmasını önlemeye ve taşınmaz sahibinin haklarını korumaya yönelik kural ve tedbirler dile getirilmiş olup bunlar arasında en çok kamu yetkililerinin adaletten sapmaması, keyfî ve haksız tasarruftan kaçınması, her hak sahibinin hakkını ödemeye özen göstermesi ilkesine vurgu yapılmıştır.

Fakihler istimlâke ilke olarak karşı çıkmazlarsa da genel olarak yargı kararıyla ya da devlet başkanının emriyle yapılan ve mal sahibinin rızâsı aranmayan cebrî temellük yollarını mümkün olduğu ölçüde sınırlı tutma eğilimi taşır, ancak belli durumlarda bu usulün câiz olacağını ve yapıldığında da bedelin tam olarak ödenmesi gerektiğini belirtirler (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 297-311; İbn Receb, s.72-73). Bu konuda kazâî yollar şüf'a, borçlunun hacri, ihtikâr, rehnin paraya çevrilmesi, akid sonrası tasfiye gibi belirli hallerde gündeme gelirken daha çok idarî işlem niteliğindeki istimlâkin genel sebebi zaruret ve kamu yararıdır. Nitekim Hanefî fakihlerinden Serahsî, devlet başkanının özel mülkiyetin

dokunulmazlığı konusunda diğer insanlarla eşit olduğuna işaret edip bir kimsenin özel mülkünü de ancak zaruret ya da bütün müslümanlar için helâk tehlikesi bulunduğunda ve bedelini vererek alabileceğini belirtir (el-Mebsûṭ, XXIII, 203). Bu bağlamda Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemi uygulamaları, hem kamu yararının bulunması hem de istimlâk edilen taşınmazın bedelinin tam olarak ödenmesi gereğini ifadede önemli bir ölçüt olarak kullanılır. Mescid ve yol amaçlı istimlâk kaynaklarda en sık rastlanılan örneklerdir. İstimlâkin yapılabilmesi için mahkemenin hükmünü gerekli görenler de bunu idarecilerin keyfî tasarrufuna karşı bir tedbir olarak düşünmüş olmalıdır (İbn Âbidîn, IV, 379). Mecelle'de yer alan, genel bir zararı önlemek için özel yarara katlanılması ya da ağır zararın daha hafifiyle giderilmesi kaideleri (md. 26, 30) istimlâke doğrudan bir atıf içermese de istimlâkin dayandığı mantığı formüle etmekte, meseleci bir yaklaşımla da bir kimsenin mülkünün ihtiyaç halinde sultanın emriyle yola katılabileceği, ancak bedeli ödenmedikçe mülkünün elinden alınamayacağı hükmünü getirmektedir (md. 1216).

Çağımızda dünya kamuoyunun gündeminde önemli bir yer tutan ve daha çok siyasî ve ideolojik tercihlerin beslediği temel üretim araçları, özel ve kamusal mülkiyet, devletin özel mülkiyete müdahale hakkı gibi teorik tartışmalar İslâm coğrafyasında da canlı bir şekilde cereyan etmiş, bu gelişmenin bir parçası olarak çağdaş İslâm bilginleri klasik fıkıh literatüründen ve müslüman toplumların tarihsel tecrübesinden yararlanarak istimlâkin dinî hükmünü ve cevaz şartlarını doktriner bir yaklaşımla ele almaya çalışmışlardır (bk. bibl.).

Günümüzde konuyla ilgilenen âlimlerden bir kesim mülkiyet hakkının temel haklardan biri olduğu, kişinin rızâsı bulunmadan malını almanın haksızlık ve zulüm sayılacağı yönündeki nasları ve kamu otoritesine tanınan istimlâk yetkisinin keyfîliğe yol açacağı endişesini ileri sürerek istimlâki kural olarak câiz görmez. Bu grup, ihtikâr yapan ya da borcunu ödemeyen kimsenin malının cebren satışını câiz görmeyen klasik dönem fakihlerinin görüşlerini de gerekçe olarak kullanır. Çoğunluk ise istimlâkin dinen câiz olduğu ve muhtemel sakıncalarının önlenmesi için cevazın sıkı şartlara bağlanması gerektiği görüşündedir (bu konuda yapılan tartışmalar için bk. Abdüsselâm Dâvûd el-Abbâdî, II, 366-398; Abdullah b. Abdülazîz el-Muslih, s. 454-469). Bu görüşün gerekçesi olarak da İslâm'ın, telkin ettiği

genel dünya görüşüne paralel olarak mal sahiplerine hayır ve toplumsal yarar amaçlı bazı ödevler yüklediği ve mülkiyet hakkının kullanımına bazı sınırlamalar getirdiği, kamu yararı ve düzeni fikrinin dinî öğreti içinde önemli bir yere sahip olduğu, klasik doktrinde daha öncelikli bir hakkın korunması amacıyla özel mülkiyete müdahale ve cebrî alım satım örnekleri bulunduğu hususları ileri sürülür. İstimlâkin cevaz şartları olarak da açık bir kamu yararının bulunması, bedelin tamamen ödenmesi, istimlâk kurallarının kanunla düzenlenmesi, gerek kıymet takdiri gerekse işlem hakkında yargı yolunun açık tutulması gibi noktalar üzerinde durulmaktadır.

İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı Mecmau'l-fıkhi'l-İslâmî'nin 1988 yılında Cidde'de yaptığı dördüncü dönem toplantısında konu etraflıca ele alınmış, yapılan müzakereler sonunda özel mülkiyetin dokunulmazlığının dinî bir esas, malın korunmasının da dinin beş temel amacından biri olduğu hatırlatılarak istimlâkin şu şartlara riayet edilmek kaydıyla dinen câiz olacağına karar verilmiştir: 1. Taşınmazın istimlâki emsal değerinden az olmamak üzere bilirkişinin takdir edeceği âdil ve peşin bir bedel karşılığında olması; 2. İstimlâk kararının devletin yetkili organlarınca alınması; 3. İstimlâkin yol, köprü, mescid gibi genel bir zaruret veya o ölçüde genel bir ihtiyaca binaen kamu yararı için olması; 4. İstimlâk edilen taşınmazın istimlâk amacı dışında bir maksat için kullanılmaması ve zamanı gelmeden istimlâke gidilmemesi (Mecelletü Mecmaʿi'l-fıḳhi'l-İslâmî, IV/2 [1408/1988], s. 1797-1798).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Dâvûd, "Ḫarâc", 39; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, el-Emvâl, Kahire 1975, s. 372-385; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), II, 68-69; İbn Zencûye, Kitâbü'l-Emvâl (nşr. Şâkir Zîb Feyyâz), Riyad 1406/1986, II, 659-674; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IV, 68; Mâverdî, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, Beyrut 1405/1985, s. 205-206; Serahsî, el-Mebsûṭ, XXIII, 203; İbn Kayyim el-Cevziyye, eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥükmiyye, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), s. 297-311; İbn Receb, el-Ḳavâʿid (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd), Kahire 1392/1972, s. 72-73; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), IV, 379; Mecelle, md. 21, 26, 30,

1216; Düstur, Birinci tertip, İstanbul 1289, II, 338-339; Hüseyin Hüsnü, Arazî Kanunnâmesi Şerhi, İstanbul 1310, s. 4; Reşid Paşa, Rûhu'l-Mecelle, İstanbul 1328, VI, 162-165; Abdüsselâm Dâvûd el-Abbâdî, el-Milkiyye fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Amman 1974, II, 331-398; Tului Sönmez, "Kanunlaştırma Uygulamaları", Türkiye Birinci Şehircilik Kongresi, Ankara 1982, II, 174; Muhammed Sellâm Medkûr, el-İbâḥa ʿinde'l-uṣûliyyîn ve'l-fuḳahâʾ, Beyrut 1984, s. 358-368; Abdullah b. Abdülazîz el-Muslih, Ḳuyûdü'l-milkiyyeti'l-ḫâṣṣa, Beyrut 1408/1988, s. 453-469; Sa'd Muhammed Halîl, Nezʿu'l-milkiyye li'l-menfaʿati'l-ʿâmme beyne'ş-şerîʿa ve'l-ḳānûn, Kahire 1993; Hacı Mehmet Günay, İslâm Hukukunda Kamu Malları (doktora tezi, 1997), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 114-116; Abdülazîz b. Muhammed Abdülmün'im, "Meşrûʿiyyetü istimlâki'l-ʿâḳār li'l-menfaʿati'l-ʿâmme", Mecelletü'l-buḥûs̱i'l-İslâmiyye, IV, Riyad 1403, s. 259-267; Abdullah Muhammed Abdullah, "İntizâʿu'l-milkiyye li'l-maṣlaḥati'l-ʿâmme", Mecelletü mecmaʿi'l-fıḳhi'l-İslâmî, IV/2, Cidde 1408/1988, s. 915-946; Yûsuf Muhammed Kāsım, "İntizâʿu'l-milkiyye li'l-menfaʿati'l-ʿâmme", a.e., s. 947-965; Mahmûd Şemmâm, "İntizâʿu'l-mülk li'l-maṣlaḥati'l-ʿâmme", a.e., s. 1009-1095; Muhammed Hâc en-Nâsır, "el-İslâm ve intizâʿu'l-mülk li'l-maṣlaḥati'l-ʿâmme, a.e., s. 1097-1778; "el-Ḳarâr", a.e., s. 1797-1798.

Hamza Aktan

İSTİMNÂ

(الاستمناء)

Cinsel ilişki dışında bir yolla tatmin olmayı ifade eden terim.

Sözlükte “meniyi dışarı çıkarmayı istemek” mânasına gelen istimnâ kelimesi, terim olarak cinsel ilişkide bulunmaksızın meniyi dışarı çıkarmayı ve cinsel doyuma (orgazm) ulaşmayı anlatır. İstimnâ, genel anlamda kişinin eliyle cinsel doyuma ulaşmasını yahut bakmak, düşünmek, sürtünmek gibi bunu sağlayan her türlü davranışı kapsamakla birlikte daha çok el ile tatmin (mastürbasyon) karşılığında kullanılır.

İstimnânın fıkhî hükmü, eylemin bizzat kendisi ve ibadetlere etkisi olmak üzere iki açıdan ele alınmaktadır. Başta İmam Mâlik ve Şâfiî olmak üzere fukahanın çoğunluğu, eşlerin dışında herhangi bir cinsel tatmin yolu arayanları haddi aşan kimseler olarak niteleyen âyete (el-Mü’minûn 23/5-7) ve, “Sizden evlenme çağına gelip de buna güç yetirenler evlensin, evlenmeye imkân bulamayanlar ise oruç tutsun” (Buhârî, “Nikâḥ”, 2) hadisine dayanarak istimnâyı haram saymışlardır. Bu âlimler ayrıca, tövbe etmedikçe kıyamet günü Allah’ın yüzüne bakmayacağı ve temize çıkarmayacağı bildirilen yedi zümreden birinin de “eliyle evlenenler” (istimnâ yapanlar) olduğunu bildiren hadisle (İbn Kesîr, III, 239; Müttakī el-Hindî, XVI, 90-91), “Eliyle evlenen lânet olunmuştur” hadisini delil gösterirler. Fakat bu hadislerden ilkinin bir anlamda zayıf (garîb), ikinci rivayetin ise asılsız olduğu belirtilmektedir (Ali el-Kārî, s. 376; Aclûnî, II, 449). Çoğunluğun bu görüşüne karşılık kendisinden nakledilen bir rivayette Ahmed b. Hanbel, istimnâyı hacamatta olduğu gibi vücuttaki bir fazlalığı atmak şeklinde değerlendirerek câiz görmüş, İbn Hazm ise kişinin cinsel organına dokunmasının mubah olduğunu, buna cinsel tatmin niyetinin eklenmesinin de harama yol açmayacağını ifade etmiştir. Ancak bu âlimler de istimnâyı edep ve nezâhete aykırı görerek mekruh saymışlardır.

Özellikle Hanefîler ve Hanbelîler, kişinin kendi kendisini uyarıp cinsel tatmine ulaşmasını haram sayarken normal olarak cinsel duygusu baskın

gelen ve bundan dolayı sıkıntıya düşecek veya sağlığı etkilenecek olan bekârla eşiyle ilişki kurma imkânı bulamayan evlilerin istimnâ yapmalarında sakınca görmemişlerdir. Hatta zinaya sapma korkusunun bulunması durumunda daha hafif bir günah olması sebebiyle bunun gerekli olduğu belirtilmiştir (Kādîhân, I, 46; Takıyyüddin İbn Teymiyye, I, 73; Buhûtî, VI, 125; İbn Âbidîn, II, 399; IV, 27). Nitekim bazı sahâbî ve tâbiîlerin istimnâyı câiz gördükleri, savaşa çıkıldığında buna başvurulduğu ve zinadan korunmaları için gençlere tavsiye edildiği nakledilmekte (İbn Hazm, XI, 392-393; M. Ravvâs Kal'acî, bk. bibl.), fakat buna zaruret durumunda başvurulması ve alışkanlık haline getirilmemesi gerektiği de belirtilmektedir.

İstimnânın kendisinde olduğu gibi ibadetlere etkisi konusunda da erkek ve kadın aynı hükümlere tâbidir. Ancak kadınlarda meni bulunmadığından cinsel doyuma ulaşılmasıyla istimnâ hükmü sabit olur. İstimnâ erkekte meninin akması, kadında orgazmın gerçekleşmesi halinde gusül yapmayı gerektirir. Aksi takdirde gusül gerekmez ve bunun ibadetlere de bir etkisi yoktur. Cinsel ilişkide olduğu gibi istimnâ da belirli bir süre bazı arzu ve isteklerden uzak kalmayı gerektiren oruç, itikâf, hac ve umre gibi ibadetlerin geçerliliğine engel teşkil eder. İstimnânın gerek bu ibadetleri iptali gerekse bunun sonuçlarıyla ilgili olarak fukahanın ortaya koyduğu görüş ve değerlendirmeler temelde istimnânın cimâ sayılıp sayılmayacağı veya ne ölçüde sayılacağı hususuna dayanmaktadır. Elle yapılan istimnâ Mâlikî, Şâfiî, Hanefî ve Hanbelî fakihlerinin oluşturduğu çoğunluğa göre orucu bozar. Bazı Hanefî fakihleri ise cinsel ilişki sayılmayacağı için bunun orucu bozmayacağını söylemişlerdir. Öte yandan fakihlerin çoğunluğu, bu durumda yalnızca o günün orucunun kazâ edileceğini belirtirken Ahmed b. Hanbel'den bir rivayete ve Mâlikî mezhebindeki kuvvetli görüşe göre kefâret gerekir. Bütün mezheplere göre istimnâ itikâfı bozar. Mâlikîler istimnânın hac ve umreyi bozduğunu, kazâ ve kefâret gerektirdiğini söylerken diğer mezhepler bunu bir ihram suçu sayar ve sadece ceza kurbanı kesilmesini zaruri görür.

Bakmak suretiyle meni gelmesi Mâlikî, Hanbelî mezhepleriyle Şâfiî mezhebinde zayıf bir görüşe göre orucu bozar ve diğerlerinin aksine Mâlikîler'e göre kazâ değil kefâret gerektirir. Hanefî fakihlerine ve Şâfiî mezhebindeki kuvvetli görüşe göre ise orucu bozmaz. Düşünmek suretiyle

meni gelmesinin hükmü Hanbelîler’in dışındaki mezheplerde bakmanın hükmü

gibidir. Hanbelîler ise düşünme sonucu meni gelmesinden dolayı orucun bozulmayacağını belirtmişlerdir. Bakmak ve düşünmek sonucu meni gelmesi Hanefî ve Şâfiî fakihlerine göre itikâfı bozmazken Mâlikî ve Hanbelîler’e göre bozar. Kasten ve devamlı olarak bakma ve düşünme neticesinde meni gelmesi Mâlikî fakihlerine göre haccı bozar, diğer mezheplere göre ise bozmaz. Yalnız Hanbelîler bakmak suretiyle meni gelmesinde fidye vermeyi vâcip görmüşlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Nikâḥ”, 2; İbn Hazm, el-Muḥallâ, XI, 392-393; Kādîhân, el-Fetâvâ, I, 46; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), III, 113; Kurtubî, el-Câmiʿ, XII, 105-106; Nevevî, el-Mecmûʿ, II, 139; VI, 322; Takıyyüddin İbn Teymiyye, el-Fetâva’l-kübrâ, Kahire 1385/1965, I, 73; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân, III, 239; Muttakī el-Hindî, Kenzü’l-ʿummâl, XVI, 90-91; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, I, 430-431, 452, 522; IV, 144; Ali el-Kārî, el-Esrârü’l-merfûʿa fi’l-aḫbâri’l-mevżûʿa (nşr. Muhammed es-Sabbâğ), Beyrut 1391/1971, s. 376; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, V, 188; VI, 125; el-Fetâva’l-Hindiyye, I, 14, 204-205, 213, 244; Aclûnî, Keşfü’l-ḫafâʾ, II, 449; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale’ş-Şerḥi’l-kebîr, Kahire 1328, I, 529; II, 68; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), II, 399; IV, 27; Abdülkerîm Zeydân, el-Mufaṣṣal fî aḥkâmi’l-merʾe, Beyrut 1413/1993, V, 49-53; M. Ravvâs Kal‘acî, Mevsûʿatü fıḳhi ʿAbdillâh b. ʿÖmer, Beyrut 1406/1986, s. 115; a.mlf., Mevsûʿatü fıḳhi ʿAbdillâh b. ʿAbbâs, Mekke, ts., I, 170-171; “İstimnâ”, Mv.F, IV, 97-102; “İstimnâʾ”, Mv.Fİ, VIII, 77-91.

Salim Öğüt

İSTÎNAF

(الاستئناف)

İlk mahkeme tarafından hükme bağlanan davanın ikinci derecedeki üst mahkeme tarafından yeniden görülmesi

(bk. KAZÂ; MAHKEME).

İSTÎNÂF

(الاستئناف)

Öndeki cümlede bulunan gizli soruya cevap niteliği taşıyan cümlede “vav” bağlacı kullanılmaması anlamında meânî terimi.

Sözlükte “yeni” anlamına gelen ünüf veya “bir şeyin başı, ucu, burun” mânasındaki enf kökünden türeyen isti’nâf kelimesi “yeniden başlamak, yenilemek, tekrarlamak” demektir. Meânî ilminde, öndeki cümlenin gerektirdiği ve bu cümlede gizli bulunan soruya cevap konumunda olması sebebiyle takip eden cümleyi arada vav bağlacı kullanmadan ayırmaya istînâf denir. Öndeki cümleye vav ile bağlanmayarak ondan ayırılmış olan ikinci cümle “isti’nâf” ve “müste’nefe” adlarıyla anılır. Açık soru ve cevap cümleleri arasında olduğu gibi gizli soruya cevap konumundaki istînâf cümlesiyle önündeki cümlenin arası da vav ile bağlanmaz. Diğer bağlaçların kelime ve cümleleri bağlama görevlerinin yanında “ta‘kīb, tertîb, terâhî, istidrâk, idrâb, tahyîr” gibi anlamlar içermesi, onların söz dizimi içerisindeki kullanım yerlerini belirleme kolaylığı sağlarken istînâfta vav bağlacının sadece bağlama vazifesi görmesi kullanım yerini tayinde güçlük çıkarır. Bu sebeple Abdülkāhir el-Cürcânî, hâlis bedevîlerle büyük edip ve şairlerin “vav”ın kullanım yerinde isabet edebileceklerini belirtir. “Vavın kullanımı konusundaki zorluğu ve edebî inceliği anlatmak üzere belâgatı, “Vavın kullanılacağı ve kullanılmayacağı yerleri bilmektir” şeklinde tanımlayanlar vardır. Vav bağlacının cümleler arasındaki kullanımıyla ilgili olarak meânî ilminde fasıl-vasıl ve istînâf konuları Arap belâgatının ince ve çetin meseleleri arasında yer alır.

İstînâf gizli sorunun türüne göre üçe ayrılır. İlk cümledeki gizli soru ondaki hükmün ya genel veya özel sebebi hakkındadır veya bunların dışında başka bir şeyle ilgilidir. Şu mısra genel sebeple ilgili istînâfa örnektir: قال لي كيف أنت؟ قلت عليل / سهر دائم وحزن طويل “Bana ‘nasılsın?’ dedi, ‘hastayım / sürekli uykusuz, devamlı tasadayım’ dedim”. Bu örnekte “hastayım” cevabından sonra, “Hastalığının sebebi nedir, niçin hastasın?” tarzında hükmün genel sebebiyle ilgili gizli bir soru bulunmaktadır. “Sürekli uykusuz, sürekli

tasadayım” cümlesi bu soruya cevap durumundadır.

Hz. Yûsuf’un dilinden ifade edilen şu âyet özel sebeple ilgili istînâfa örnektir: وما ابرّیء نفسی انّ النفس لامّارة بالسوء(Ben nefsime güvenemem, şüphesiz ki nefis daima kötülüğü emredicidir [Yûsuf 12/53]). İkinci cümle birinci cümlede gizli olan, “Nefsi temiz, güvenilir olduğu halde acaba Yûsuf nefsini neden temize çıkaramıyor ve ona güvenemiyor?” şeklindeki özel soruya cevap mahiyetindedir. Özel sebeple ilgili soruya cevap olan istînâf tekitli (إنّ), genel sebep hakkındaki soruya cevap durumundaki istînâf ise tekitsiz olur. Çünkü özel sebep tereddüt ve şüphe taşır, bunun pekiştirmelerle giderilmesi gerekir.

Hz. İbrâhim’in meleklerle konuşmasına dair şu âyet sebeple ilgili olmayan soruya cevap olan istînâfa örnektir: قالوا سلاماً، قال سلام (Selâm ederiz sana dediler, selâm size olsun dedi [Hûd 11/69]). İkinci cümle, “Melekler Hz. İbrâhim’e selâm verince acaba o ne dedi?” tarzında sebeple ilgili olmayan soruya cevap durumundadır. Abdülkāhir el-Cürcânî burada görüldüğü gibi, Kur’an’da aralarında vav bulunmadan ve diyalog tarzında sıralanmış “kāle” (dedi) fiiliyle başlayan diğer cümlelerde de bu tür istînâfın söz konusu olduğu görüşündedir. Hz. İbrâhim ile onu ziyaret eden insan şekline girmiş melekler (el-Hicr 15/57-58; ez-Zâriyât 51/24-28), Hz. Mûsâ ile Firavun (eş-Şuarâ 26/23-31), Ashâbü’l-karye ile elçiler (Yâsîn 36/13-21) arasında geçen karşılıklı konuşmalar da buna örnek teşkil eder (Delâʾilü’l-iʿcâz, s. 240-242).

İlk cümlenin sonundaki ismin onu takip eden cümlenin başında tekrar edilmesiyle kurulan cümleler de istînâf cümleleridir: أحسنت إلی صالح، صالح حقيق بالإحسان (İhsanda bulunasın Sâlih’e / Sâlih ihsana lâyıktır). İkinci cümle birincide gizli, “Sâlih’e niçin ihsan edeyim, o buna lâyık mıdır?” şeklindeki soruya cevap durumunda olduğu için iki cümle vav ile bağlanmamıştır.

Bazan istînâf cümlesinin baş tarafı atılabilir. Bu durumda atılan kısma delâlet eden bir karîne bulunur. Fiili meçhul okuyan kıraate göre şu âyette ikinci cümlenin (istînâf) başından “ يسبّحه” (onu tesbih eder) fiili kaldırılmıştır: يسبّح له فيها بالغدوّ والاصال، رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله (O mescidlerde Allah’a sabah akşam tesbih edilir /... Kendilerini Allah’ı zikretmekten ne bir ticaretin ne de bir alışverişin alıkoyduğu kişiler [onu

tesbih eder]. Nûr 24/36-37). Burada hazfin karînesi, önündeki cümlede gizli soruya cevap durumunda olması, dolayısıyla soru konumundaki ilk cümlenin başında yer alan "يسبّح له" (ona tesbih edilir) fiilinin cevap durumundaki istînâf cümlesinin başından düşmüş olan " يسبّحه " (ona tesbih eder) fiiline delâlet etmesidir. Çünkü genelde soru da cevabı da aynı fiile şâmil olur.

Kureyş'e akraba olduklarını ileri süren Esedoğulları'nı hicveden Hamâsî'nin şu dizesinde olduğu gibi bazan istînâf cümlesi tamamen kaldırılır ve yerinde kendisine delâlet eden bir cümle bulunur: زعمتم أنّ إخوتكم قريش / لهم إلف وليس لكم إلاف(Kureyşliler'le kardeş olduğunuzu iddia ettiniz / Onların insanlara sevdirilmesi var,

ama sizin yok). Burada asıl istînâf cümlesi " كذبتم " (yalan söylediniz) iken cümle kaldırılıp yerine o anlama gelen bir başka cümle konulmuştur. Bazan da bir karînenin delâletiyle yetinilerek istînâf cümlesi kaldırılır ve yerine herhangi bir şey konulmaz.

Meânî ilminde istînâf cümlesi söz arasında yer alır. Önünde mutlaka bir cümle ve bununla istînâf cümlesi arasında gizli bir soru-cevap ilişkisi bulunur. Nahiv ilminde istînâf cümlesi söz, kelâm, ibare, paragraf ve sûre başlarındaki cümlelere denildiği gibi, gizli soruya cevap teşkil etsin veya etmesin söz ortasında bulunup da önündeki cümle ile açık veya gizli ilgisi kesilen cümleye de denir. Bazı nahivcilere göre istînâfiyye cümlesi ibtidâiyye cümlesinin eş anlamlısıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 80-81, 247; Cürcânî, Delâʾilü'l-iʿcâz (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1404/1984, s. 231-242; Ebû Ya'kūb es-Sekkâkî, Miftâḥu'l-ʿulûm (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1403/1983, s. 252-253; Kazvînî, el-Îżâḥ (nşr. M. Abdülmün'im el-Hafâcî), Kahire 1400/1980, I, 255-260; Şürûḥu't-Telḫîṣ, Kahire 1937, III, 57-67; Ebû Amr Muhammed b. Muhammed et-Tenûhî, el-Aḳṣa'l-ḳarîb fî ʿilmi'l-beyân, Kahire 1327, s. 68; Teftâzânî, el-

Muṭavvel, İstanbul 1286, s. 232-236; İsâmüddin el-İsferâyînî, el-Aṭval, İstanbul 1284, II, 14-17; Ahmed Matlûb, Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-belâğıyye ve teṭavvürüh, Bağdad 1403/1983, I, 100-103; Y. Linant de Bellefonds, "Istiʾnāf", EI² (Fr.), IV, 276.

İsmail Durmuş

İSTÎNÂS

(bk. ÜNS).

İSTİNBAT

(الاستنباط)

Naslardan hüküm çıkarma anlamında fıkıh usulü terimi.

Sözlükte "araştırmak, peşine düşmek, sonuca varmak" gibi mânalara gelen istinbât fıkıh usulü terimi olarak "ictihad ve kavrayış yoluyla naslardan hüküm çıkarmak" demektir. Kur'ân-ı Kerîm'de bir defa geçen kelime (en-Nisâ 4/83) burada "bir işin iç yüzünü, gerçeğini anlamak, düşünmeyi gerektiren kapalı bir haberden kastedilen mânaya ulaşmak" anlamındadır. Hadis mecmualarında istinbatın kullanılışına Müslim'in rivayet ettiği uzun bir hadiste rastlanır. Hz. Peygamber'in hanımlarını boşadığına dair bir dedikodunun yayılması üzerine Hz. Ömer konu hakkında Resûl-i Ekrem'le konuşmuş ve bu konuşmadan böyle bir olayın doğru olmadığı sonucuna vararak (istinbat) durumu halka ilân etmiş, bunun üzerine yukarıda işaret edilen âyet nâzil olmuştur (Müslim, "Ṭalâḳ", 30).

Bu âyetin nüzûl sebebiyle ilgili çeşitli rivayetleri nakleden Taberî, istinbatın fıkıh ve usuldeki mânasından ziyade sözlük anlamı üzerinde durmuş ve gözün göremeyeceği veya ilk bakışta anlaşılamayacak bir şeyi ortaya çıkaran yahut açıklayanın istinbatta bulunmuş olacağını kaydetmiştir. Cessâs âyetin tefsiri sırasında, dinde istinbatın istidlâl ve isti'lâmın benzeri bir mâna taşıdığını ve bu âyetin, çeşitli hükümlerin çıkarılabilmesi için kıyas ve re'y ictihadına başvurmanın gerekliliğine işaret ettiğini, ancak söz konusu faaliyetin nas bulunmayan konularda olabileceğini, zira hakkında nas bulunan hususlarda istinbata ihtiyaç görülmediğini ve şâriin belirttiği naslarla hükmün sabit olacağını söyler. Ayrıca Cessâs, bu âyetten hareketle bazı olayların hükümleri konusunda nas bulunmadığı, onlar hakkında çeşitli medlûllerin olabileceği ve ulemânın bu gibi durumlarda söz konusu hadiselerin hükmünü hakkında nas bulunan benzeri konulara götürerek ve istinbat ederek çıkaracakları, avamın bu gibi konularda ulemâya uyması gerektiği, Hz. Peygamber'in de ahkâm istinbatı ve çeşitli delillerle istidlâlde bulunmakla mükellef olduğu gibi birtakım sonuçlara varmıştır (Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, II, 215). Müfessirliği yanında aynı zamanda önemli bir usul âlimi

olan Cessâs'ın bu değerlendirmeleri kendisinden sonraki çeşitli müfessirlere tesir etmiştir. Meselâ Fahreddin er-Râzî, söz konusu âyetin tefsiri sırasında istinbatı "fakihin ictihad ve anlayışı ile kapalı hükmü ortaya çıkarması" şeklinde tarif ederek Cessâs'ın değerlendirmelerine isim vermeden aynen katılmış (Mefâtîḥu'l-ġayb, X, 200; ayrıca bk. Elmalılı, II, 1403-1404), Kurtubî de âyetin, hakkında nas ve icmâ bulunmayan bir konuda ictihad yapmanın gerekliliğine delâlet ettiğini söylemiştir (el-Câmiʿ, V, 292). Süyûtî'nin Kur'an naslarının tefsiri ve anlaşılmasıyla ilgili İslâmî ilimleri kısaca tanıtarak Kur'ân-ı Kerîm'deki hukuka dair âyetlerin hükümlerini ele aldığı eserine el-İklîl fi'stinbâṭi't-tenzîl adını vermesi de benzeri bir anlayıştan kaynaklanır.

Fıkıh usulü kitaplarında istinbat kavramı ayrıntılı biçimde tarif edilmekten ziyade ictihad faaliyetinin bir nevi olarak görülmüştür. Hatta naslardan hüküm çıkarmak için yapılan aklî bir faaliyet olmasından hareketle istinbatı "bizzat fıkhın kendisi" olarak tanımlayanlar da olmuştur. Şâfiî fakihlerinden Ebü'l-Hasan İbn Sürâka fıkhın hakikatinin istinbat olduğunu söylemiştir (Zerkeşî, I, 22). İbnü's-Sem'ânî ise fıkhın "müşkilin hükmünün vâzıh olandan istinbat edilmesi" anlamına geldiğini belirterek Hz. Peygamber'in, "Nice dinî bilgileri (fıkhı) nakleden kimseler vardır ki fakih değildir" (İbn Mâce, "Muḳaddime", 18, "Menâsik", 76; Ebû Dâvûd, "ʿİlim", 10; Tirmizî, "ʿİlim", 7) hadisindeki fakih olmayan kişilerin istinbat yapamayanlar olduğunu, onların istidlâl ve istinbatta bulunmaksızın sadece rivayetle yetindiklerini ifade etmiştir (a.g.e., I, 22).

Metodolojilerinin en önemli unsurlarını kıyas, istihsan ve istinbatı reddin oluşturduğu Zâhirîler fıkıh-istinbat ilişkisinin tam karşısında yer almışlardır. İbn Hazm istihsan, istinbat ve re'yi bir arada zikrederek bunların lafızları farklı da olsa kendileriyle kastedilen mânanın aynı olduğunu söylemiştir (el-İḥkâm, II, 757). Kıyas ehlinin bazan kendi kıyaslarına "istinbat" adını verdiklerini belirten İbn Hazm, istinbatın "bir lafızdan kastedilenin aksine bir hüküm çıkarmak" anlamına geldiğini ileri sürerek Nisâ sûresinin 83. âyetinin istinbatın cevazı için delil getirilmesinin yanlışlığına işaret eder ve bu âyetin kesinlikle istinbatın aleyhinde bir delil olduğunu ispata çalışır (a.g.e., II, 762-763).

Bu tartışmalardan hareketle istinbatın genel olarak, "hakkında nas

bulunmayan bir konuda herhangi bir ictihad nevi ile hüküm çıkarmak veya illeti tesbit etmek" anlamına geldiği söylenebilir (Mv.F, IV, 111). Bu durumda hüküm çıkarma kıyas, istihsan, istishâb gibi herhangi bir delil veya metotla olabildiği gibi illet de "mesâlikü'l-ille" adı verilen sebr ve taksim, münasebet gibi bir yol veya metotla tesbit edilebilir. Bu arada bazı müellifler, "istinbat" adı altında sadece illeti tanıma yollarından sebr ve taksim metodunu işlemişlerse de (Nizâmeddin Abdülhamîd, s. 182-183) umumiyetle "hüküm çıkarma" mânasında olan istinbatın hem sebr ve taksim hem de bütün olarak kıyastan daha geniş bir anlam taşıdığı söylenebilir. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin istinbatı, "birtakım mâna ve illetlerin ve bunların birbirine olan nisbetlerinin ortaya çıkarılması, benzer veya denginin sahih olmasıyla kendisinin de sahih olacağına hükmedilmesi" şeklinde tanımlaması da bu genişliğe işaret etmektedir. Erken dönem

İslâm âlimlerinden Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) şer'î delilleri sayarken kitap, sünnet ve icmâ yanında nas bulunmadığı zaman açık istinbat ve kıyasla hüküm verileceğinden bahsetmesinden onun açık istinbatla kıyas arasında bir fark gözettiği anlaşılmaktadır.

İstinbat kavramıyla ilgili bu terminolojik tartışmalar sırasında sıkça geçen ictihad ve tahrîc (istihrâc) terimlerinin de bazan benzer anlamda kullanıldığı ve bu benzerliğin istinbatın tanımını güçleştirdiği söylenebilir. Ancak "fakihin şer'î bir hükmün elde edilmesi için bütün gücünü harcaması" mânasına gelen ictihad istinbattan daha kapsamlı bir kavramdır. Çünkü ictihad, istinbat gibi sadece hüküm veya illetin elde edilmesiyle sınırlı olmayıp nasların diğer türdeki delâletleri ve çatışmaları halinde de yapılan bir çalışmadır. Bu sebeple gerek alanları gerekse kullandıkları metot bakımından ictihad istinbattan daha geniştir. Tahrîc ise daha ziyade herhangi bir mezhep imamının veya müctehidin bir konudaki görüş ya da ictihad metodolojisinden hareketle bazı fürû konularında hüküm çıkarmak demektir. Meselâ bir imamın kabul ettiği "güç yetirilemeyen şeyle teklif olunamayacağı" kuralından hareketle çeşitli meselelerin hükümlerini tesbit (tahrîc) işleminde sadece o imamın bir konudaki hükmünü benzer bir konuya taşıma söz konusudur. Hatta bu esnada imamın bir konu hakkında bizzat belirttiği görüşü ile o görüşün nakledildiği ikinci konudaki hükmü birbirine aykırı olabilir. Bu durumda birinci görüşe "açıkça ifade edilmiş"

(mansûs), ikincisine “tahrîc edilmiş” adı verilir ve bu tür hüküm tahrîcleri kapsam bakımından istinbattan daha dardır. Öte yandan hükmün kendi üzerine bağlanmış olduğu illetin ortaya çıkarılması işlemine “tahrîcü’l-menât” denir ve bu anlamı itibariyle istinbatın bir cüzü niteliğindedir.

İstinbatın tanımıyla ilgili tartışmalar yanında fakih ve usulcüler, İslâm hukukunun aslî kaynakları olan Kitap ve Sünnet metinlerini anlayabilmek ve onlardan hüküm çıkarabilmek (istinbat) amacıyla birtakım kurallar ve metotlar tesbit etmeye çalışmışlar ve bunlara “menâhicü’l-istinbât” adını vermişlerdir. Bu arada her biri kati ve sarih hukukî hükümler içermeyen bazı âyet ve hadislerden hüküm çıkarabilmek için çeşitli tefsir nazariyeleri geliştirmişler, Kur’an ve Sünnet metinlerini, mutlak sarâhatte ve tam bağlayıcı özelliğe sahip olan en yüksek derecedeki beyanlarla (muhkem) bağlayıcılık vasfı taşımayan tam kapalı ifadelere (müteşâbih) kadar inen bir “beyanlar merdiveni” kurarak anlamaya çalışmışlardır (bk. BEYÂN). Bu konular, şer‘î hükümlerle bu hükümlerin kaynakları olan şer‘î delillerden sonra fıkıh usulünün en geniş bölümünü oluşturur. Zira şer‘î delillerin lafızlarını ve bu lafızların mâna ile ilişkilerini bilmeden onları şâriin maksatlarına uygun biçimde anlamak ve onlardan hakkında nas bulunmayan diğer hadisler konusunda isabetli hükümler çıkarmak mümkün olmaz. Lafızların çeşitleri ve anlamla ilişkilerini tesbit amacıyla konulmuş olan bu metotlar mezheplere göre farklılık arzeder. Meselâ fıkıh usulü tarihinde kelâmcıların metodunu benimseyen ve usulcülerin çoğunluğunu teşkil eden âlimler, lafızları ve mâna ile ilişkilerini mantûk ve mefhum ayırımı üzerine kurarken fukaha metodunu kabul eden Hanefîler lafızları vazolunduğu mâna, kullanıldığı mâna, mânaya delâletinin açıklığı ve kapalılığı ile mânaya delâletinin şekli bakımından dörtlü bir ayırıma tâbi tutmuşlardır. Bu ayırımlar, yalnızca Kur’an ve Sünnet metinlerini anlama ve onlardan hüküm istinbatı için değil, her biri bir cümle kalıbına dökülmüş olan ve hemen her dilde bulunan hukukî metinlerin veya kanun koyucuların maksatlarının anlaşılması için de yararlı hukukî düşünce ürünleridir. Çünkü somut bir olgu ve insanî bir yetenek olan dil, bir iletişim aracı olarak aynı zamanda hukuk normlarını da taşımaktadır. Bu durumda hukuk normlarının nasıl yorumlanıp uygulanacağı ve hukuk dili karşısında onun muhatabı olan insanların durumunun ne olacağı şeklindeki problemler, sadece İslâm hukukunun değil bütün hukuk ekollerinin ve genel hukuk metodolojisi ve

felsefesinin konularını teşkil eder.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “nbṭ” md.; Lisânü’l-ʿArab, “nbṭ” md.; Müslim, “Ṭalâḳ”, 30; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 18; “Menâsik”, 76; Ebû Dâvûd, “ʿİlim”, 10; Tirmizî, “ʿİlim”, 7; Hâris el-Muhâsibî, Şerefü’l-ʿaḳl ve mâhiyyetüh (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ), Beyrut 1406/1986, s. 44; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Şâkir), VIII, 570-573; Cessâs, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân, II, 215-216; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire, ts. (Matbaatü’l-âsime), II, 757, 762-763; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, X, 200-201; Kurtubî, el-Câmiʿ, V, 291-292; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn, I, 225; Zerkeşî, el-Baḥrü’l-muḥîṭ (nşr. Abdülkādir Abdullah Halef el-Ânî), Küveyt 1413/1992, I, 22; Elmalılı, Hak Dini, II, 1403-1404; M. Edîb Sâlih, Tefsîrü’n-nuṣûṣ fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Beyrut 1404/1984, I, 23-49, 87-183; Nizâmeddin Abdülhamîd, Mefhûmü’l-fıḳhi’l-İslâmî, Beyrut 1404/1984, s. 182-183; Hayreddin Karaman, İslâm Hukukunda İctihad, Ankara 1985, s. 18-19; Mahmûd Tevfîk M. Saʻd, Sübülü’l-istinbâṭ mine’l-Kitâb ve’s-Sünne, Kahire 1413/1992, s. 12-25; Ferhat Koca, İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis, İstanbul 1996, s. 349-353; al-Muhaqqiq al-Karakī, “Tarīq Istinbāṭ al-Aḥkām”, Al-Tawhid, II/3, Tahran 1405/1985, s. 42-55; İbrahim Kâfi Dönmez, “İslâm Hukukunda Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hakimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese”, MÜİFD, sy. 4 (1986), s. 23-51; “İstinbâṭ”, Mv.F, IV, 111-112.

Ferhat Koca

İSTİNCÂ

(bk. İSTİBRÂ ve İSTİNCÂ).

İSTİNSAH

(الاستنساخ)

Bir metni kopya etme, sûretini çıkarma.

Arapça nesh kökünden türemiş olan istinsâh “bir kitabın yahut yazılı bir metnin nüshasını çıkarma, onu harfi harfine kopya etme” anlamına gelir. Bu işi yapanlara başlangıçta kâtib veya verrâk denirken sonraları nâsih, nessâh, müstensih gibi adlar verilmiştir. Kelime Kur’an’da, “İşte kitabımız, yüzünüze karşı gerçeği söylüyor; çünkü biz sizin yaptıklarınızı hep istinsah ediyorduk” (el-Câsiye 45/29) şeklinde geçmektedir. Âyet insanların amellerinin yazılması, günlük veya yıllık amellerini yapmaları için meleklerin bunları levh-i mahfûzdan, yani ana kitaptan kopya etmeleri gibi değişik şekillerde yorumlanmıştır. Müfessirleri ikinci yoruma götüren husus istinsahın mutlaka bir asıldan yapılması geleneğidir (Taberî, XXV, 156; XXVIII, 15; İbn Kesîr, III, 53; IV, 402).

İstinsah olayı, yazının icadı ve ona bağlı olarak yazılı metinlerin ortaya çıkmasıyla başlamıştır. Arapça’da kitap kelimesinin “ketb” (yazmak) fiilinden türemesi ve Allah’ın indirdiği ilk sûrede kendini “kalemle öğreten” (el-Alak 96/4) diye tanıtması ve yine “kalem ve yazdıkları” üzerine yemin etmesi (el-Kalem 68/1) bu bakımdan anlamlıdır. Cebrâil’in Hz. Âdem’e yazıyı öğrettiği ve onun da aldığı vahiyleri kendi el yazısı ile yazdığı (suhuf) rivayet edilir. Kâ‘b el-Ahbâr, Hz. Âdem’in balçık üzerine yazdığını ve sonra bu levhaları pişirdiğini, fakat tûfanda kaybolduklarını söyler (İbnü’n-Nedîm, s. 6). Bugün eski

Mezopotamya hakkında bilinenlerin birçoğu, okul öğrencilerinin önemli eserleri ders için kil tabletlere kopya etmelerinin ürünüdür ve bu bölgedeki en eski kütüphanelerin de mâbedlere bağlı okullarda kurulduğu görülür. Kazılarda, Sumerce eser (şiir, destan vb.) isimlerinin ardarda sıralandığı kütüphane katalogu oldukları sanılan tabletler bulunmuştur (Kramer, s. 195-198). Kütüphane kurma teşebbüslerinde de çivi yazılı tablet kitapların istinsahı söz konusudur. Asur Kralı Asurbanipal’in (m.ö. 669-629) Ninevâ

(Ninova) sarayındaki kütüphanesinde 20.000'den fazla tablet yer alıyordu ve bunlar kralın emriyle mâbedlerde ve evlerde bulunan dinî, ilmî, edebî metinlerin istinsahı yoluyla toplanmıştı. Bu kütüphane için pek çok Sumerce eser tercüme edilmiş ve gün ışığına çıkarılan bu çalışmalar, özellikle iki dilli tabletler Sumerce'nin çözümünü kolaylaştırmıştır (Chiera, s. 98-99). Mısır'da Ptolemaios I. Soter (m.ö. 360-283) tarafından kurulan ve tomar halinde 700.000 eser barındıran ünlü İskenderiye Kütüphanesi'ne kitap temin şekillerinden biri ödünç veya rehin karşılığı alınan kitapların istinsahı idi. İstinsah sırasında meydana gelebilecek bozulmaların göz önünde tutularak kitap sahiplerine yeni nüshaların verilip asıllarının kütüphanede alıkonulduğu bilinmektedir. Özellikle Eski Ahid'in bazı bölümleri Yunanca'ya bu dönemde çevrilmiştir. Romalılar ise yüksek tahsil görmüş müstensihler çalıştırmışlardır; bunlar satır sayısına göre ücret alır, tashih de yaparlardı. Zengin Romalılar bu işle görevlendirdikleri kölelerin bakımını üstlenirlerdi.

Kitâb-ı Mukaddes'te istinsaha işaret eden bazı ifadeler vardır (Robinson, s. 203). Hatta yahudi şeriatıyla ilgili metinlerin istinsahı kâhinlere verilmiş bir emirdir; Tevrat'ta, "... Krallığının tahtı üzerine oturduğun zaman kâhinlerin, Levililer'in önünde olandan bu şeriatın bir nüshasını bir kitaba yazacak ve yanında olacak ve hayatın bütün günlerinde ondan okuyacak ..." (Tesniye, XVII/18-19) denilmektedir. Kur'an'da bahsi geçen, Kitâb-ı Mukaddes'teki tahriflerin (en-Nisâ 4/46) bazılarının bu istinsahlar sırasında vuku bulması muhtemeldir (Elmalılı, II, 1362). Hicaz'a yerleşmiş yahudiler ve hıristiyan Araplar arasında Kitâb-ı Mukaddes'in en azından bazı bölümlerini istinsah edenler vardı. Varaka b. Nevfel bunlardan biri olmalıdır; çünkü rivayete göre İbrânîce kitap, bu arada İncil yazıyordu (Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 2).

Önceki kitapların tahrifi hakkında uyarılmış olan müslümanlar Kur'an'ı bundan korumak için yazma ve istinsah konusunda çabuk davrandılar. Âyetler indikçe sahâbe tarafından yazılıp ezberlendi. Kur'an âyetleri Hz. Ebû Bekir zamanında bir araya toplanarak mushaf haline getirildi ve "imam mushaf" denilen bu ilk nüsha daha sonra Hz. Ömer'e intikal etti; onun vefatı üzerine de kızı ve Resûl-i Ekrem'in yazı bilen eşlerinden olan Hafsa'ya verildi. Hz. Osman imam mushafı ashaptan Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Zübeyr, Saîd b. Âs ve Abdurrahman b. Hâris'e istinsah ettirip Mekke, Kûfe, Basra, Şam, Yemen ve Bahreyn'e birer nüsha gönderdi.

Kur’an’ın bu ilk istinsahıyla ilgili faaliyetler beş yıl kadar sürdü. Mes‘ûdî, Sıffîn’de mızrakların ucunda havaya kaldırılan mushaf sayısının 500 kadar olduğunu rivayet eder (Mürûcü’z̠-z̠eheb, II, 390) ki bundan maksadı sayfalar veya muhtelif parçalar dahi olsa bu rivayet, altı yıl gibi kısa bir zamanda Kur’an’ın birçok istinsahının yapıldığını göstermektedir. Makkarî, Kurtuba’da (Cordoba) Hz. Osman zamanına ait bir mushafın varlığını haber verir (Nefḥu’ṭ-ṭîb, I, 605-615). Halen İstanbul’da Topkapı Sarayı Müzesi’nde, Taşkent Müzesi’nde ve Londra’daki India Office’te Hz. Osman zamanında istinsah edilenlerden olduğu sanılan üç mushaf bulunmaktadır. Matbaanın işlerlik kazanmasına kadar İslâm tarihi boyunca Mekke’de Mescidi Harâm ve Medine’de Mescidi Nebevî ile Şam’da Emevî, Mısır’da Amr, Ezher, Tunus’ta Kayrevan, Zeytûne, Fas’ta Karaviyyîn, Endülüs’te Kurtuba camileri başta olmak üzere binlerce camide kurulan ve “mektebe” veya “hizânetü’l-mesâhif” denilen kütüphanelerde çok sayıda mushaf ve çeşitli konularda binlerce kitap istinsah edilmiştir. Hz. Peygamber’in, insanın ölümünden sonra kendisi için hayır yazılmasına vesile olan iyilikleri arasında faydalı ilim bırakmayı saymasının da (Müslim, “Vaṣıyye”, 14; Ebû Dâvûd, “Veṣâyâ”, 14) bunu etkilediği görülür. Âlimlerin yazdıkları kitapların birer nüshasını, varlıklı kimselerin de mushafı veya faydalı gördükleri ilmî eserleri istinsah ettirip cami ve medrese kütüphanelerine bağışlamaları gelenek halini almıştır.

İstinsahın hadis öğreniminde de hicrî ilk asırdan itibaren önemli bir yeri bulunmaktadır. Özellikle kıraat ve arz metodunda istinsah edilmiş metin (nüsha) önemliydi. A‘zamî, II. (VIII.) yüzyılın başlarında hadis yazan ve yazdıkları çok defa nüsha olarak anılan 250’den fazla râvi sayar (Studies in Early Hadith Literature, s. 106-182). İlim meclislerinde kāriler tarafından okunan hadisler müstensihler tarafından yazılırdı. Bazı hadis âlimlerinin hızlı yazabilen kâtipleri vardı. Müstensih ve hadis öğrencileri, hocanın hadislerini orijinal metninden ya huzurunda ya ödünç alarak yahut başka bir nüshadan istinsah edebilirler ve istinsahtan sonra da kendi aralarında yardımlaşarak veya hocanın nezaretinde metni düzeltirlerdi (a.g.e., 190-196). Bir hadis öğrencisinin uyması gereken âdâb arasında kendi yazdığı nüsha ile hocasınınkini mukabele etmesi de sayılır; buna “muâraza” da denir (bk. ARZ).

İslâm dünyasında istinsahla geçinen insanlar vardı ve bunlardan yazısı

güzel olanların kazancı çok iyi idi. Kitap ticaretinin doğup gelişmesini de etkileyen istinsah özellikle IV. (X.) yüzyıla kadar çok önemli bir meslek kabul edilirdi. Büyük lugat ve nahiv âlimi Sükkerî ve meşhur lugatçı Cevherî gibi müstensihlik yapan birçok ilim adamı vardı; ancak bunlar işlerinde gösterdikleri titizlik sebebiyle bir eserden fazla nüsha çıkaramazlardı. İslâm âlimleri, genelde mushafın ve faydalı kitapların istinsahının ecri kadar bu sırada yapılan yanlışların ve faydasız kitapları istinsah etmenin de mânevî sorumluluğu olduğuna inanıyorlardı.

Zamanla birtakım kurallara bağlanan istinsah için aslında icâzet gerekirdi. İcâzeti olmayanlar teamül gereği, genellikle metnin sonunda yer alan istinsah kaydına imza koymazlardı. İstinsah kayıtlarını ana metinden ayırmak için metnin sonu gittikçe kısalan satırlar halinde üçgen şeklinde bitirilir ve bunun ardından istinsah kaydı konurdu; bazan da kayıt bu üçgen içinde yer alırdı. Dikkatli müstensihler, “temme” (tamam oldu, iş bitti) kelimesinden ve dua cümlesinden sonra “el-fakīr, el-hakīr” ibaresiyle kendi adlarını, istinsahın yıl, ay ve gün olarak bitiş tarihini, yapıldığı yeri, esas aldıkları nüshanın ferâğ, ketebe veya istinsah kaydını da belirtirlerdi (ayrıca bk. FERÂĞ KAYDI). İstinsah kayıtlarında bazan “temme” yerine “mîm”, “intehâ” (sona erdi) yerine “hâ” ve “âmin” yerine “elif-mîm” kısaltma harflerinin konulduğu görülür. Müstensih adını kısaltarak yazabildiği gibi şöhreti, mezhebi, memleketi, hocası hakkında bilgi de verebilir; eğer istinsah ettiği kitap Kur’an ise bunun kaçıncı istinsahı olduğunu da söylerdi.

İstinsah tarihi genellikle hicrîdir. Eskiden daha çok yazıyla belirtilen tarihler son dönemlerde rakamla da verilir olmuştur; yazı ve rakamın beraber kullanıldığı da vâkidir. Rakamlar ekseriya eğri bir çizgiye dönüşen “sene” kelimesinin üstünde veya altında bulunur. Bazan dört rakamlı istinsah yılının yalnız son üç veya iki rakamı yazılarak kısaltılabilir. Bu gibi durumlarda yılın tesbiti müstensihin yaşadığı asır, nüshanın kâğıt, cilt ve tezyinat özellikleri yardımıyla yapılabilir. Bir kısım tarihlerde eserin istinsah edildiği ayın başları, ortaları, sonları anlamına gelen “evâil, evâsıt, evâhir” kelimeleri kullanılmış, bazan da ay ve günü tam olarak verilmiştir. Daha çok arşiv belgelerinde görülen ay ismi kısaltmalarına istinsah kaydında da rastlanır. Bunlardan “mîm” muharrem, “sad” safer, “râ-elif” rebîülevvel, “râ” rebîülâhir, “cîm-elif” cemâziyelevvel, “cîm” cemâziyelâhir, “bâ” receb, “şîn” şâban, “nûn” ramazan, “lâm” şevval, “zâl-

elif” zilkade, “zâl” zilhicce aylarına işaret eder. Tarihlerin bazan rakamların ebced hesabından karşılıkları kullanılarak, bazan da çözülmesi zor bilmeceler (lugaz, muamma) tarzında verildiği de görülür. Osmanlı müellifleri arasında bilmece tarzında tarih kaydı düşenlerden biri olan Kemalpaşazâde’nin, “Kim bu tarihi çözerse büyük âlimlerin çoğunun başaramadığı bir işi yapmış olur” diyerek konuya bir yarışma havası getirmek istediği bilinmektedir (Coşan, II [1975], 55 vd.).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “nsḫ”, “vrḳ” md.leri; Buhârî, “Bedʾü’l-vaḥy”, 2, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 3; Müslim, “Vaṣıyye”, 14; Ebû Dâvûd, “Veṣâyâ”, 14; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, Beyrut 1405/1984, XXV, 156; XXVIII, 15; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb, Kum 1984, II, 390; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 6; Hâkim, el-Müstedrek, II, 492; Kurtubî, Tefsîr, Beyrut 1401, XVI, 175; İbnü’l-Hâc el-Abderî, el-Medḫal, Kahire 1401/1981, IV, 83-87; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân, Beyrut 1401, III, 53; IV, 402; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, I, 605-615; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 439; Elmalılı, Hak Dini, II, 1362; E. Chiera, Kilden Kitaplar (trc. Ali Muzaffer Dinçol), İstanbul 1964, s. 97-99; Zeki Velidî Togan, Tarihte Usûl, İstanbul 1969, s. 83-96; D. Robinson, Concordance to the Good News Bible, New York 1976, s. 203; Yusuf Ziya Kavakcı, İslâm Araştırmalarında Usûl, Ankara 1976, s. 70, 71, 81, 105; M. M. Azami, Studies in Early Hadith Literature, Indianapolis 1978, s. 106-182, 190-196; Nuray Yıldız, Eskiçağ Kütüphaneleri, İstanbul 1985, s. 14-16, 34, 102; Ramazan Şeşen v.dğr., Fihrisü maḫṭûṭâti Mektebeti Köprülü, İstanbul 1406/1986, bk. Giriş, I, 21, 28-31; M. Makki Sibai, Mosque Libraries, London 1987, s. 42-115; S. N. Kramer, Tarih Sümer’de Başlar (trc. Muazzez İlmiye Çığ), Ankara 1990, s. 195-198; Mübahat S. Kütükoğlu, Tarih Araştırmalarında Usûl, İstanbul 1991, s. 29-30, 32; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 267; İsmail Yakıt, Türk-İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme, İstanbul 1992, s. 44, 379-387; M. Âsım Köksal, Peygamberler Tarihi, Ankara 1992, I, 55; İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü, Ankara 1995, s. 72-78; İsmail E. Erünsal, “Yazma Eserlerin

Kataloglanmasında Karşılaşılan Güçlükler I: Eser ve Müellif Adının Tesbiti", Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız Armağanı, Ankara 1995, s. 236-237; Muhsin Demirci, Kur'an Tarihi, İstanbul 1997, s. 151-159; Ahmed Ateş, "Metin Tenkidi Hakkında", TM, VII-VIII (1942), s. 253-267; M. Es'ad Coşan, "Bazı Yazmalarda Görülen Bilmeceli Tarih Kayıtları", AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, II, Ankara 1975, s. 55-65; Nihad Mazlum Çetin, "Yazma Eserlerin Tanınması", İlim ve Sanat, sy. 30, İstanbul 1991, s. 62-63; M. Uğur Derman, "Hattat", DİA, XVI, 493, 497.

Nebi Bozkurt - Nevzat Kaya

İSTİNŞAK

(الاستنشاق)

Abdest ve gusülde burna su çekme, burun içini temizleme anlamında fıkıh terimi

(bk. ABDEST; GUSÜL).

İSTİNTAC

(الاستنتاج)

Öncüllerden sonuç çıkarma anlamında bir istidlâl türü olarak kullanılan mantık terimi, çıkarım.

Sözlükte “sonuç çıkarma, sonuca ulaşma, bir şeyi başka bir şeyden çıkarmayı isteme” gibi mânalara gelen istintâc mantık kitaplarında, belirtilen sözlük anlamları yanında öncüllerden sonuç elde etme şeklindeki akıl yürütmeyi ifade eden bir terim olarak kullanılmaktadır. İstintac bir istidlâl türü kabul edilmekte, bir önermenin doğruluğunu veya yanlışlığını başka bir önermeden çıkarmanın (istintac) vasıtalı bir istidlâl olduğu belirtilmektedir.

İstintac çoğunlukla tümel bir önermeden tikel bir önermeye, kanunlardan olaylara, sebeplerden sonuçlara, müessirden esere götüren akıl yürütme olarak kabul edilir. Meselâ, “Şu beldenin bütün sakinleri cömerttir” ve, “Ahmet o beldenin sakinlerindendir” önermelerinden, “O halde Ahmet de cömerttir” şeklinde bir sonuç çıkarılması istintac türünde bir istidlâldir. Bazı klasik kaynaklarda istintac kavramı daha çok “sonuç elde etme” şeklindeki sözlük anlamında kullanılırken terim sözlüğü tarzındaki eski eserlerde istintaca yer verilmemesi bu terimin yeni olduğunu göstermektedir. Geçmişte mantıkçılar istidlâli kıyas, istikrâ ve temsil şeklinde bir tasnife tâbi tutarken günümüzde bu tasnifte kıyas yerine istintac tercih edilmektedir. Çünkü kıyas istintacın en basit şekli olup istintac kıyası da içine alan daha kapsamlı bir kavramdır. Nitekim bazı kaynaklarda bu terim Batı dillerindeki “deduction” (tümdengelim) teriminin karşılığı olarak kullanılmaktadır (meselâ bk. İsmail Fenni, s. 166). Buna göre istintac, “tikel önermelerden tümel bir sonuca ulaşılmasını sağlayan akıl yürütme yöntemi” şeklinde tarif edilen istikrânın karşıtı bir kavramdır. Şu halde istintâcî istidlâl, diğer bir ifadeyle istidlâl-i limmî de istikrâî istidlâlin (istidlâl-i innî) karşıtıdır.

Öte yandan istikrâ ile istintacın benzer yönleri de vardır. Nitekim ikisi de

vasıtalı akıl yürütmedir; formel olarak ikisi de üç önermelidir, yani ikisi de açık veya örtülü olarak üç önermeyi kapsar; ikisi de akıl yürütmenin zorunlu ilkesi olan ayniyet (özdeşlik) prensibine dayanır. İstintac ile istikrânın en önemli farkı ise ilkinde tümelden tikele, genelden özele gidilirken ikincisinde bunun aksine bir yol izlenmesidir.

BİBLİYOGRAFYA

İsmail Fenni, Lügatçe-i Felsefe, İstanbul 1341, s. 166; İbrâhim Medkûr, el-Muʿcemü'l-felsefî, Kahire 1399/1979, s. 13; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü'l-felsefî, Beyrut 1982, I, 75-77; Orhan Hançerlioğlu, "Vargı", Felsefe Ansiklopedisi, İstanbul 1980, VII, 130.

Abdülkuddüs Bingöl

İSTİNZÂL

(bk. RUH ÇAĞIRMA).

İSTİRÂK-ı SEM‘

(استراق السمع)

Şeytanlarla cinlerin gökten haber öğrenmek amacıyla kulak kabartmaları anlamında bir tabir.

Sözlükte “gizlice almak, çalmak” mânasındaki serak (serika) kökünden türeyen ve aynı anlamı taşıyan istirâk ile “işitmek, işitme duyusu, kulak” mânasındaki sem‘ kelimelerinden oluşan istirâk-ı sem‘ (istirâku’s-sem‘), “gizli sözlere kulak kabartıp dinlemek” demektir (Lisânü’l-ʿArab, “srḳ” md.; Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ, “srḳ” md.). Şeytanlarla cinlerin semâdan haber

öğrenmek için kulak kabartmaları Kur’ân-ı Kerîm’de bu terkiple ifade edildiği gibi (el-Hicr 15/17-18) sadece sem‘ kökünün türevleriyle de anlatılmıştır (eş-Şuarâ 26/210-212; es-Sâffât 37/7-10; el-Cin 72/8-9). Hadislerde de aynı terkip “şeytanların kulak hırsızlığı yapması” anlamında kullanılmıştır (Müsned, II, 14; Buhârî, “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 6, “Tefsîr”, 15/34, “Cihâd”, 174; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 13). Kur’an sözü edilen âyetlerde, şeytanların kulak hırsızlığı yaparak bazı sözler kapmak suretiyle elde ettikleri bilgileri kendilerine yakın buldukları kâhin vb. kişilere naklettiklerini, bu şekilde onları etkilemeye çalıştıklarını bildirmekte, ancak üzerlerine parlak ve yakıcı alevler yöneltildiğini, yıldızlar fırlatılarak taşlandıklarını, böylece göğün şeytanlardan korunduğunu, onların yüce sakinler topluluğunu (mele-i a‘lâ) dinleyemediklerini, bu husustaki her teşebbüste oradan atıldıklarını haber vermektedir. Hz. Peygamber de meleklerin göklerde olup bitenleri kendi aralarında konuşurken kulak hırsızlığı yapan şeytanların duydukları haberleri yüzlerce yalan katarak kâhinlere ulaştırdıklarını söylemiştir (Buhârî, “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 6; “Tefsîr”, 15/1; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 13). Diğer bir rivayete göre de Resûl-i Ekrem’e kâhinlerin gaybdan haber verdiği yolundaki iddianın esası sorulunca, “Kâhinlere ait beyanların hiçbir değeri yoktur” şeklinde cevap vermiş, “Fakat söyledikleri bazan doğru çıkıyor” denmesi üzerine de, “Bunlar kulak hırsızlığı olup cinlerin yüzlerce yalanla beraber kâhin

dostlarına fısıldadığı sözlerden ibarettir” buyurmuştur (Buhârî, “Ṭıb”, 46; “Tevḥîd”, 57; Müslim, “Selâm”, 122-123).

İnsanlarca algılanamayan şeytan ve cin türünden varlıkların gayb âleminden haber öğrenmeye çalışmalarının Hz. Peygamber döneminde devam edip etmediği konusunda iki farklı görüş bulunmaktadır. Ebû Abdurrahman el-Herevî ve Mâverdî’nin de içinde yer aldığı bazı âlimlere göre haber hırsızlığı onun devrinde de sürmüş, ancak nübüvvet öncesinde olduğu kadar serbest şekilde yapılamamış, istirâk-ı sem‘a katılan şeytan ve cinler şihâba (bir nevi ışınlanma) mâruz kalmıştır (Mâverdî, s. 101-103; Kurtubî, X, 10; Süyûtî, Laḳṭü’l-mercân, s. 171). İslâm bilginlerinin büyük çoğunluğuna göre ise bu hırsızlık Resûl-i Ekrem’in nübüvvetinden itibaren ortadan kalkmıştır. Çünkü Kur’ân-ı Kerîm’de, cinlerin kulak hırsızlığı yapmak için daha önce gökte tutunup kalacak yer buldukları halde nübüvvetten sonra alev huzmeleri ve güçlü kuvvetli koruyucularla karşılaştıkları belirtilmiştir (el-Cin 72/8-9). Muteber hadis kitaplarında yer alan rivayetler de bu hususu teyit etmektedir (Buhârî, “Tefsîr”, 72/1; Müslim, “Ṣalât”, 149; Tirmizî, “Tefsîr”, 72).

Peygamberlere melekler vasıtasıyla gönderilen vahyin, melekler gibi gayb âlemine mensup olup onların bazı yeteneklerini taşıyan şeytan ve cin türünden varlıklar tarafından tahrif edilmesi, istikametinden saptırılması (krş. el-Hac 22/52-53) veya kâhinlerin şahsında vahyin alternatiflerinin üretilmesi mânasına gelen istirâk-ı sem‘ bütün vahiyler için söz konusudur. Bu hususa yer veren beş âyetin dördünde şeytanların, yüksek topluluğun kendi arasındaki konuşmalarına vâkıf olamadıkları, kulak hırsızlığı yapmak isteyenlere de delip geçen parlak bir ışığın (şihâb) engel olduğu haber verilmektedir. Cin sûresindeki âyetlerde ise (72/8-9) Hz. Muhammed’in nübüvvetle görevlendirilmesinden sonra daha önce kulak hırsızlığı yapabilen cinlerin artık bundan tamamen menedildiği belirtilmekte, bu husus hadislerde de yer almaktadır (Buhârî, “Tefsîr”, 72/1; Müslim, “Ṣalât”, 149). İstirâk-ı sem‘a dair âyetlerin üçünde konu kozmolojik oluşum ve düzen içinde zikredildiği halde (el-Hicr 15/16-18; es-Sâffât 37/6-10; el-Mülk 67/3-5) bazı müfessir ve hadis şârihlerinin olayın Hz. Peygamber’den önce vuku bulmadığını söylemeleri, istirâk-ı sem‘ tabirinin Câhiliye şiirinde bulunmadığı iddiasını bunun delilleri arasında zikretmeleri, hem ilgili âyetlerin örgüsü hem de Arap edebiyatı tarihi açısından isabetli

bulunmamıştır (Taberî, XXIII, 26; Kurtubî, X, 10-12; XV, 66; XIX, 12; Süyûtî, el-Ḫaṣâʾiṣü'l-kübrâ, I, 278; krş. Müslim, "Selâm", 124; Tirmizî, "Tefsîr", 34).

İstirâk-ı sem'a dair âyetlerde yer alan şeytan ve cin ile şihâb ve mesâbîh kavramlarının mahiyeti hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Fahreddin er-Râzî ile Kādî Beyzâvî, Mülk sûresindeki âyette yer alan "şeyâtîn" kelimesinin "kâhinler ve müneccimler" mânasına da gelebileceğini ifade etmiş, bu durumda aynı âyetteki "rücûm" kelimesinin "onların zan ve kuruntuları" anlamında kullanıldığını söylemişlerdir (Mefâtîḥu'l-ġayb, XXIX, 60; Envârü't-tenzîl, IV, 298). Elmalılı Muhammed Hamdi bu telakkiyi biraz daha destekleyerek nakletmiş, müneccim ve kâhinlerin telkinlerini parlak bir ışık gibi etkisiz hale getiren şihâbların Resûl-i Ekrem ile ashabının yolundan giden âlimlerin olabileceğini belirtmiştir (Hak Dini, VII, 5202-5206). Ömer Rıza Doğrul (Tanrı Buyruğu, II, 421, 699, 869) ve Muhammed Esed (Kur'an Mesajı, II, 516-517) şeytanların gaybdan haber verme iddiasında bulunan astrologlardan, şihâbların da bunların başarısızlığı ve hayal kırıklığından ibaret olduğunu ifade etmiştir. Ömer Rıza Doğrul, istirâk-ı sem' konusuna açık şekilde yer veren ve bunun için cin kavramını kullanan Cin sûresindeki âyetlere (72/8-9) yeni bir açıklama getirmezken Muhammed Esed cinlerin, küstah ve kibirli yahudilerin kendilerini Allah'ın seçilmiş toplumu olarak görmelerine bir atıf olabileceğini ve astrolojiyi araç olarak kullanmalarına işaret sayılacağını söylemiştir (a.g.e., III, 1196).

İstirâk-ı sem' âyetlerinin -biri hariç- kâinatın yaratılışını konu edinen âyetler arasında zikredilmesi göz önünde bulundurulduğu takdirde, "yanan ateşten yükselen güçlü ve parlak alev, uzayda oluşan ateş" (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "Şihâb" md.) anlamına gelen şihâb kelimesine "gerçeği temsil eden peygamber ve onun yolundan giden âlimler" veya "astrologların başarısızlığı" mânası vermek isabetli görünmemektedir. Buna bağlı olarak Mülk sûresinde "bir nevi taş" anlamına gelen recm (rücûm) kelimesini "zan ve tahmin" şeklinde yorumlamak da zayıf bir ihtimal derecesinde kalır. İstirâk-ı sem' âyetlerinde geçen şeytanlarla kâhin, müneccim ve medyum arasında münasebet kurulması konunun temel esprisiyle uyum halindedir. Zira şeytanlar ve cinler, Hz. Peygamber'den önce kulak hırsızlığıyla elde ettikleri bilgi kırıntılarını kâhin ve

müneccimlere telkin ediyorlardı. Âyetlerin dördünde kulak hırsızlığı şeytana nisbet edilirken Cin sûresinde ona atıf yapılmamakta ve semâ haberlerini dinleme olayı cinlerin ifadesi olarak nakledilmektedir. Bunu, şeytanın kulak hırsızlığı yoluyla elde ettiği bilgileri insan türüne, cinlerin de kendi türlerine telkin ettikleri şeklinde açıklamak mümkündür (bk. KARÎN).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “Şihâb” md.; Lisânü’l-ʿArab, “srḳ”, “smʿ” md.leri; Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ, “srḳ”, md.; Müsned, I, 218; II, 14, 15; VI, 87; Buhârî, “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 6, “Tefsîr”, 15/1, 31, 34, 72/1, “Ṭıb”, 46, “Tevḥîd”, 57, “Cihâd”, 174; Müslim, “Selâm”, 35, 122-124, “Ṣalât”, 149; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 13; Tirmizî, “Tefsîr”, 34, 36, 72; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Bulak), XXIII, 26; Mâverdî, Aʿlâmü’n-nübüvve, Bağdad 1319, s. 101-107; Beyhakī,

Delâʾilü’n-nübüvve (nşr. Abdülmu‘tî Kal‘acî), Beyrut 1405/1985, II, 237-242; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, Beyrut 1411/1990, XXIX, 60; Kurtubî, el-Câmiʿ, X, 10-12; XV, 66-67; XIX, 12; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl, Beyrut 1410/1990, IV, 298; Bedreddin eş-Şiblî, Âkâmü’l-mercân fî aḥkâmi’l-cân, Beyrut 1408/1988, s. 121; Süyûtî, el-Ḫaṣâʾiṣü’l-kübrâ (nşr. M. Halîl Herrâs), Kahire 1386-87/1967, I, 278; a.mlf., Laḳṭü’l-mercân fî aḥkâmi’l-cân (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ), Beyrut 1406/1986, s. 170-172; Elmalılı, Hak Dini, VII, 5202-5206; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 734-735; Ömer Rıza Doğrul, Tanrı Buyruğu, İstanbul 1955, II, 421, 699, 869; Muhammed Ali Hamed Seyyidâbî, Ḥaḳīḳatü’l-cin ve’ş-şeyâṭîn mine’l-kitâb ve’s-sünne, Kahire 1989, s. 22-25; Hamdi ed-Demirdâş, ʿÂlemü’l-cin ve’l-melâʾike beyne’l-ḥaḳīḳa ve’l-ḫayâl, Kahire 1413/1992, s. 64-65; Ukkâşe Abdülmennân et-Tayyibî, eş-Şeyṭân fî Ẓılâli’l-Ḳurʾân li’ş-Şeyḫ Seyyid Ḳuṭub, Kahire 1992, s. 147-149; Muhammed Esed, Kur’an Mesajı: Meal-Tefsir (trc. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk), İstanbul 1420/1999, II, 516-517; III, 1196.

İlyas Çelebi

İSTİ‘RÂZ

(الاستعراض)

Askerî birliklerin teftişi anlamında bir terim.

Sözlükte “bir şeyi arzetmek, sunmak, askeri gözden geçirmek” anlamındaki arz kökünden türeyen isti‘râz “bir şeyin sunulmasını istemek” mânasına gelir. İslâm devletlerinde hükümdar, emîr, vezir veya ordunun ihtiyaçlarını karşılamaktan sorumlu divan başkanlarının askerî birlikleri kılık kıyafet, silâh, teçhizat bakımından teftiş ve kontrol etmelerine isti‘râz adı verilmiştir.

İsti‘râz (arz), İslâm öncesi dönemde hüküm sürmüş olan devletlerde de mevcuttur. Sâsânî İmparatoru Hüsrev zamanında Bâbek b. Beyrevân’ın askerleri teftiş ettiği (Taberî, II, 152), yine aynı dönemde bu görevi bir mûbedin (Zerdüşt din adamı) yaptığı (Dîneverî, s. 74) kaydedilmektedir. Bizans İmparatorluğu’nda da Logothetes tou Stratiotikou dairesinin bu görevi yerine getirdiği bilinmektedir.

Hz. Peygamber ordunun tanzimine önem verir, askerleri yetenek ve güçlerine göre ayırır, onları saf düzenine sokarak teftiş ederdi. Bedir Gazvesi sırasında askerleri teftiş ederken aynı hizada durmalarını istemiş, yaşları küçük olanları Medine’ye geri göndermişti. Uhud Gazvesi’nde de yaşları küçük olduğu için Semüre b. Cündeb ile Râfi‘ b. Hadîc’i mücahidlerin arasından çıkarmıştı. Ancak Râfi‘in babası oğlunun iyi ok attığını söyleyince onun sefere katılmasına izin vermiş, bunu duyan Semüre’nin kendisinin Râfi‘den daha güçlü olduğunu ve güreşte onu yenebileceğini iddia etmesi ve yaptıkları güreşte Râfi‘i yenmesi üzerine ona da izin vermişti (İbn Hişâm, III, 66; İbn Sa‘d, II, 12).

Resûl-i Ekrem Mekke’nin fethi sırasında Merrüzzahrân’da konaklamıştı. İslâm ordusu hakkında bilgi toplamak amacıyla gelen Ebû Süfyân ve arkadaşları Erâk’a ulaşınca Abbas, Ebû Süfyân’ı Resûlullah’ın huzuruna götürdü. Hz. Peygamber, İslâmiyet’i kabul ettiğini söyleyen Ebû Süfyân’ın

o gece Mekke’ye dönmesine izin vermedi ve sabahleyin Erâk yakınındaki bir boğazda geçit merasimi yapacak olan İslâm ordusunun ona gösterilmesini istedi. Sabahleyin savaş düzenine girmiş olan kabileler, başlarında reisleri ve kumandanları olduğu halde boğazdan vadiye doğru bir yürüyüş yaptılar. Bir çeşit isti‘râz anlamı taşıyan bu uygulama Hulefâ-yi Râşidîn devrinde de sürdürülmüştür. Hz. Ömer’in fethedilen toprakları ve gayri müslim halkın statüsünü düzenlemek, kumandanları ve orduyu teftiş etmek amacıyla Suriye’deki ordugâh şehri Câbiye’ye gittiği bilinmektedir.

İsti‘râz müessesesi Emevîler döneminde de mevcuttu. Emevîler’de Dîvânü’l-mukātile (Dîvânü’l-cünd) askerlerin ihtiyaçlarının karşılanmasından ve savaşa hazırlanmasından sorumluydu. Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî’nin isti‘râz sırasında askerlere isimlerini ve mensup oldukları kabileleri sorduğu, Ömer b. Abdülazîz’in askerleri teftiş ettiği ve on beş yaşından küçükleri geri gönderdiği kaydedilmektedir.

Abbâsîler döneminde orduyu teftişe hazırlamak amacıyla Dîvânü’l-ceyş’e bağlı Meclisü’l-arz ihdas edilmiş, bazan da Dîvânü’l-arz müstakil bir divan olarak görev yapmıştır. Halife, vezir, vali, divan reisi veya emîrler askerin eğitim durumu, ruhî yapısı, bilgi seviyesi ve teçhizatı hakkında bilgi edinmek için orduyu teftiş ederlerdi. Halife Ebû Ca‘fer el-Mansûr 157’de (774-75) maiyetiyle birlikte askerleri denetlemiştir. Halife Mu‘temid-Alellah zamanında yapılan bir isti‘râzda Amr b. Leys kumandasındaki askerî birlikler silâh, teçhizat, kılık kıyafet ve disiplinli tavırlarıyla dikkat çekmiş ve kumandanları Amr b. Leys ödüllendirilmiştir. Halife Mu‘tazıd-Billâh da muhtemelen 280 Muharreminde (Mart-Nisan 893) bütün askerlerini Meydânüssagīr’de toplamış, kumandanları teker teker çağırıp birliklerin “bircâs” denilen oyunu oynamalarını istemiş ve iyi ok atanlar çeşitli gruplara ayrılmıştır. Abbâsîler’de küttâbü’l-atâ okçuları “ceyyid” (çok iyi), “mutavassıt” (orta seviyede) ve “dûn” (aşağı seviyede) olmak üzere üç gruba ayırılırdı. Bu kayıtlar, küttâbü’l-ceyş tarafından bir kere daha gözden geçirildikten sonra üzerine halifenin tevkīi çekilir ve her sınıf ayrı bir deftere yazılarak vezire teslim edilirdi. Birinci gruba girenler halifenin hassa kuvvetlerine dahil edilir, “askerü’l-hidme” denilen ikinci gruptakiler sâhibü’ş-şurtanın emrine verilirdi. Bunlar yolların güvenliğini sağlamak amacıyla çeşitli stratejik noktalara yerleştirilirdi. Son gruptakiler ise âmillere yardımcı olarak eyaletlere sevkedilir veya Bağdat, Vâsıt ve

Kûfe’deki şahnelerin (sâhibü’l-maûne) yanına gönderilirdi.

Gazneliler’de askerî birlikler ârız (sâhib-i Dîvân-ı Arz) tarafından denetlenirdi. 414 (1023) yılındaki bir isti‘râzda 54.000 süvari ve 1300 fil sayılmıştı. Askerlerin adları cerîde-i arza kaydedilirdi. Selçuklular’da da askerler bizzat sultan, vezir veya ârız, ârızu’l-ceyş, emîr-i ârız, ârız-ı leşker tarafından teftişe tâbi tutulurdu. Maaş dağıtılırken ve seferden önce askerî birlikler ârızın önünde resmigeçit yapar, bu kontroller sırasında askerin kıyafeti, silâh ve teçhizatı gözden geçirilirdi. Malazgirt Savaşı’nda Vezir Nizâmülmülk orduyu teftiş ederken beğenmediği bir gulâm askeri ordudan çıkarmak istemiş, fakat kumandan Gevherâyin onun iyi bir asker olduğunu söyleyerek buna engel olmuş, gerçekten de Bizans imparatorunu bu asker esir almıştır. Sultan Melikşah’ın bir teftiş esnasında Nizâmülmülk’ün karşı çıkmasına rağmen ordudan ihraç ettiği Türk kıyafeti taşıyan 7000 Ermeni, Melikşah’ın kardeşi Tekiş’in yanına gitmiş, bunlardan cesaret alan Tekiş, Sultan Melikşah’a isyan etmiştir. Dîvân-ı Arz’ın başkanları Sultan Melikşah devrinin sonuna kadar genellikle sivil memurlar arasından seçilirken daha sonra bu göreve emîrler tayin edilmiştir. Sultan Muhammed Tapar ve oğlu Mahmud zamanında ârız olarak görev yapan Enûşirvân b. Hâlid vezirlik makamına yükselmiştir.

Dîvân-ı Arz Selçuklular’da ordunun ihtiyaçlarının karşılanmasından sorumlu idi. Çeşitli rütbelerdeki askerî şahısların iktâlarını, her türlü gelirlerini, maaşlarını ve teçhizatını kaydetmek ve kontrolünü yapmak Dîvân-ı Arz’ın göreviydi. Büyük Selçuklular’da iktâların idaresi de Dîvân-ı Arz’ın yetkisi dahilindeydi. İktâ

sahiplerinin ve birlik kumandanlarının isimleri zikredildikten sonra iktâlarının miktarı ve gelirleri Dîvân-ı Arz’daki defterlere kaydedilirdi. Ârızü’l-ceyş “mersûm, maîşet, in‘âm” denilen bir ücret alırdı.

Anadolu Selçukluları’nda ordu Dîvân-ı Arz’ın başkanı tarafından teftiş edilirdi. Dîvân-ı Arz, Anadolu Selçukluları’nda Dîvân-ı İnşâ’dan daha önemli bir kurumdu. Bundan dolayı I. İzzeddin Keykâvus, kendisine bir methiye yazan Dîvân-ı İnşâ reisi Şemseddin Tabes’i bu görev uhdesinde kalmak üzere “emîr-i ârız-ı memâlik-i Rûm” tayin etmiştir (İbn Bîbî, I, 149). Aynı görev Hârizmşahlar’da da vardı. Hârizmşah Alâeddin Tekiş,

Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'ın elçisine verdiği cevapta Dîvân-ı Arz'daki kayıtlara göre 170.000 süvarisi olduğunu belirtmiş ve bunların ihtiyacını karşılayabilmek için Hûzistan'ın kendilerine bırakılmasını istemişti (Râvendî, II, 355).

Fâtımîler'de isti'râz görevi Dîvânü'l-ceyş ve'r-revâtib tarafından yerine getirilirdi. Bu divan askerlerin orduya alınması, teçhizat ve denetimiyle ilgilenen müstevfî yönetimindeki Dîvânü'l-ceyş ile ödemelerle ilgilenen Dîvânü'r-revâtib olarak iki bölümden oluşuyordu. Zengîler'de olduğu gibi Eyyûbîler'de de iktâ sahibi emîrlerin, askerlerin sayısı, silâh ve teçhizatı, aldıkları maaşlar Dîvânü'l-mâl ve Dîvânü'l-ceyş'teki deftere kaydedilirdi. Ayrıca emîrlerin adlarını ve arz tarihlerini gösteren listeler hazırlanırdı. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin 570 (1174-75) yılındaki bir seferi sırasında yaptığı isti'râza İmâdüddin el-İsfahânî de katılmıştır. Memlükler'de isti'râz görevi Dîvânü'l-ceyş'in başkanı nâzırü'l-ceyş ve ona bağlı olarak nakībü'l-cüyûş, mukaddemü'l-cüyûş, emîrü'l-cüyûş, nakībü nukabâi'l-cüyûş ve atabekü'l-asâkir tarafından yerine getirilirdi.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre2, III, 66; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 12; Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl, s. 74-75; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 152; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Köymen), s. 204; Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), II, 354-355; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 66, 118; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 62, 70, 96, 102, 130, 168, 192, 194; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 149; II, 74, 101, 127, 128; Reşîdüddin, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, s. 33, 107; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aḫbâr, s. 17, 312; Corcî Zeydân, Medeniyyet-i İslâmiyye Târihi (trc. Zeki Mugāmiz), İstanbul 1328, I, 154-156; Muhammad Nāzım, The Life and Times of Sulṭān Maḥmūd of Ghazna, Cambridge 1931, s. 137-142; Hasan-ı Enverî, Iṣṭılâḥât-ı Dîvânî Devre-yi Ġaznevî ve Selcûḳī, Tahran 2535 şş., s. 116-121; Uzunçarşılı, Medhal, s. 40, 44, 96-97, 451-452; C. L. Klausner, The Seljuk Vezirate, A Study of Civil Administration: 1055-1194, Cambridge 1973, s. 18, 39, 45-50, 61, 67,

78-88; C. E. Bosworth, The Ghaznavids, Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran: 994-1040, Beirut 1973, s. 60, 62, 65, 87, 96, 114, 122-124, 126; a.mlf., "Istiʿrāḍ, ʿArḍ", EI² (İng.), IV, 265-268; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 137, 140, 155; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988, s. 26, 57; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), I, 303-304; Mustafa Fayda, Allah'ın Kılıcı Halid Bin Velid, İstanbul 1990, s. 172-173; Mustafa Zeki Terzi, Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Askerî Teşkilat, Samsun 1990, s. 61; Mehmet Aykaç, Abbâsi Devleti'nin İlk Dönemi İdarî Teşkilâtında Dîvânlar: 132-232/750-847, Ankara 1997, s. 85-86.

Abdülkerim Özaydın

İSTİ‘RÂZ

(الاستعراض)

Hâricîler’in ve özellikle Ezârika fırkası mensuplarının kendilerinden olmayan müslümanların din anlayışlarını sorgulamalarını ifade eden bir tabir.

Sözlükte “hâsıl olmak, meydana çıkmak; izhar etmek, söylemek” anlamındaki arz kökünden türeyen isti‘râz “bir kimseden duygu ve düşüncelerini ortaya koymasını istemek” mânasına gelir. Kelime, Hâricî eylemlerinin ve bilhassa Ezârika’nın ortaya çıkışından itibaren “kişinin inanç ve kanaatleri konusunda açıklamalarda bulunmasını istemek; düşünmeden adam öldürmek” anlamında kullanılmaya başlanmıştır (Lisânü’l-ʿArab, “ʿarż” md.). Aynı kökten türeyen i‘tirâzın da isti‘râz mânasında kullanıldığı görülmüştür (Müberred, III, 1221-1222; Taberî, V, 76-77; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, VI, 134).

İsti‘râz Nâfi‘ b. Ezrak tarafından benimsenerek kararlı bir şekilde uygulamaya konulmuştur (Wellhausen, s. 68). Kaynaklarda belirtildiğine göre (Bağdâdî, s. 83; İsferâyînî, s. 29) Ezârika mensupları, kendilerinden olduğunu iddia ederek karargâhlarına gelen kişileri samimiyetlerini denemek üzere imtihana tâbi tutar, bunun için de yanlarında bulunan esirlerden birini öldürmelerini teklif ederlerdi. İmtihan edilen kişi esiri öldürürse samimiyetini kanıtlamış olur, aksi takdirde münafık ve müşrik sayılarak kendisi öldürülürdü. Ancak yahudi, hıristiyan ve Mecûsîler hakkında isti‘râzın uygulanması haram sayılmıştır (İbn Hazm, V, 152). Ezârika’nın isti‘râz uygulaması ayrıntıya girilmeden Eş‘arî tarafından da zikredilmektedir (Maḳālât, s. 86). Eserinin iki ayrı yerinde Ezârika hakkında çelişkili bilgiler veren Ebü’l-Hüseyin el-Malatî ise isti‘râz konusuna temas etmemiştir (et-Tenbîh ve’r-red, s. 51, 178). Nâfi‘ b. Ezrak’ın isti‘râzı benimseyişinde bir kadının veya Benî Hâşim’in âzatlı kölelerinden birinin etkili olduğu kaydedilmiştir (Müberred, III, 1213; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, VI, 134). Nâfi‘ b. Ezrak’tan sonra da fırka bünyesinde isti‘râz uygulaması sürdürülmüştür. Hâricîler’in günümüze

intikal eden tek fırkası İbâzıyye’de ise başlangıçtan beri isti‘râz uygulanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ʿarż” md.; Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, III, 214; Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, III, 1213, 1220-1222; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), V, 76-77, 86; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 86; Ebü’l-Hüseyin el-Malatî, et-Tenbîh ve’r-red (nşr. M. Zâhid Kevserî), Beyrut 1388/1968, s. 51, 178; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Beyrut 1374/1955, VI, 134; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 83; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), V, 152; İsferâyînî, et-Tebṣîr (Kevserî), s. 29; J. Wellhausen, el-Ḫavâric ve’ş-Şîʿa (trc. Abdurrahman Bedevî), Küveyt 1978, s. 68; W. Montgomery Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 27, 31; Ch. Pellat, “Istiʿrāḍ”, EI² (İng.), IV, 269.

Mustafa Öz

İSTİRCÂ

(الاسترجاع)

Bir musibet anında Allah'ın takdirine rızâ gösterip O'na sığınarak teselli bulmayı ifade eden söz ve davranışlar için kullanılan bir terim.

Sözlükte "geri dönme, yapılmakta olan bir işi, bir davranışı terketme" anlamındaki rücû' kökünden türeyen istircâ' musibete uğrayan, özellikle bir yakınını kaybeden müminin Bakara sûresinin 156. âyetinde geçen, "Şüphesiz biz Allah'a aidiz ve muhakkak ki O'na döneceğiz" meâlindeki kısmı okuyup bu inancına uygun bir teslimiyet hali ortaya koymasını ifade eder.

İstircâ âyetinin de yer aldığı Bakara sûresinin ilgili bölümünde (2/153-157), müminlere sabırla ve namaz kılarak Allah'ın yardımını dilemeleri emredildikten sonra savaşlarda şehid düşenlere ölü denilmemesi istenmekte, gerçekte onların yaşadıkları bildirilerek bir bakıma şehidlerin kayıp sayılmaması gerektiği vurgulanmaktadır.

Ardından savaş gibi korku ve kaygı verici durumların, açlık ve yokluğun, mal, can ve ürün kaybının Allah tarafından birer imtihan olduğu bildirilerek böyle durumlarda sabırlı ve metanetli olmak gerektiği belirtilmektedir. Bu tür musibet ve acılarla karşılaştıklarında, "İnnâ lillâhi ve innâ ileyhi râciûn" diyerek Allah'ın hükmünü rızâ ve teslimiyet şuuruyla karşılayan müminler hakkında, "Rablerinin lutuf ve rahmeti işte bunlar içindir ve doğru yolu bulmuş olanlar da bunlardır" denilmektedir. Her ne kadar bu âyetler, hicretten sonra savaş tehdidi ve bunun doğuracağı korku ve acılar, insan, mal ve ürün kaybı gibi sıkıntılarla karşı karşıya gelen müslümanları teselli amacı taşımaktaysa da burada genel olarak insanların her zaman Allah tarafından imtihana tâbi tutulabileceğine işaret edilmekte, gerçek müminlerin böyle durumlarda ortaya koyacakları inançlı ve kararlı tavrın, moral gücünün önemi dile getirilmektedir. Musibetler karşısında takınılması gereken, tasavvuf ve kelâm literatüründe rızâ, tevekkül gibi terimlerle ifade edilen istircâ, müminin bütün varlığıyla Allah'a ait olduğu ve sonunda

Allah’a döneceği bilinciyle kurtuluşu yalnız Allah’tan beklemesi şeklindeki bir teslimiyet tavrıyla birlikte bu inancın bir sonucu olarak Allah’ın lutuf ve rahmeti konusunda her zaman ümitli ve iyimser olması şeklinde dinamik bir tavra ve irade gücüne de işaret etmektedir.

Allah’tan gelen her türlü sıkıntıyı bir imtihan kabul ederek sabır ve metanetle, rızâ ve teslimiyetle karşılamanın önemine dair birçok hadis bulunduğu gibi bazı hadislerde istircâ kavramı da geçmektedir. İstircâ âyetinin yorumu münasebetiyle tefsir kitaplarında da zikredilen bu hadislerde (meselâ bk. Fahreddin er-Râzî, IV, 141; İbn Kesîr, I, 285-286) Hz. Peygamber’in, bir musibete mâruz kalan müslümanın isyana kalkışmadan istircâ cümlesini okuyarak Allah’tan gelene razı olması, musibetten dolayı Allah’tan ecir dileyip kendisinden bu musibeti kaldırması ve yerine hayırlar vermesi için dua etmesi durumunda er geç dileğine nâil olacağı, Allah’ın onu uğradığı musibete nisbetle daha hayırlı imkânlara kavuşturacağı bildirilmektedir (Müsned, I, 201; IV, 415; Tirmizî, “Cenâʾiz”, 36). Bazı rivayetlerde insanın ayağına diken batması gibi en küçük sıkıntıların dahi musibet sayıldığı, nitekim Resûl-i Ekrem’in elindeki kandil sönünce istircâ âyetini okuduktan sonra bu küçük olayın bile bir musibet olduğunu, büyük küçük her musibetin hata ve günahlar için kefâret olarak değerlendirileceğini ifade ettiği bildirilmektedir (Buhârî, “Merḍâ”, 1-3; Müslim, “Birr”, 45-52). Özellikle yakınlarını kaybedenlerin Allah’ın takdirini sabır ve olgunlukla karşılamalarının faziletini anlatan ve böyle durumlarda istircâda bulunmayı teşvik eden hadisler de vardır (meselâ bk. Müsned, I, 20; III, 317; VI, 313; Müslim, “Cenâʾiz”, 4; Tirmizî, “Cenâʾiz”, 36; “Daʿavât”, 83). Ancak kayıplar karşısında kederlenip taşkınlık yapmadan göz yaşı dökmek insan ruhunun tabii bir hali olarak değerlendirilmiş, bunun sabır, rızâ ve istircâya aykırı olmadığı bildirilmiştir. Nitekim Resûl-i Ekrem de sevdiklerini kaybettiği zamanlarda üzüntüsünü tavırlarıyla ortaya koymuş ve oğlu İbrâhim’in ölümü üzerine göz yaşı dökmesini yadırgayanlara, “Göz yaşarır, kalp hüzünlenir; fakat bizim ağzımızdan ancak rabbimizin razı olacağı sözler çıkar” demiştir (meselâ bk. Buhârî, “Cenâʾiz”, 41, 44, 45; ayrıca bk. MUSİBET; RIZÂ; TEVEKKÜL).

BİBLİYOGRAFYA

M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “rcʿa” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “rcʿa” md.; Müsned, I, 20, 201; III, 317; IV, 415; VI, 313; Buhârî, “Cenâʾiz”, 41, 44, 45, “Merḍâ”, 1-3; Müslim, “Cenâʾiz”, 4, “Birr”, 45-52; Tirmizî, “Cenâʾiz”, 36, “Daʿavât”, 83; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, Beyrut 1411/1990, IV, 139-142; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân, I, 283-286.

Hayati Hökelekli

İSTİRSÂL

(الاسترسال)

Akidlerde bedeli belirlemenin güvene dayalı olarak karşı tarafa bırakılmasını ifade eden fıkıh terimi.

Sözlükte “salıvermek, güvenmek” mânasına gelen istirsâl, fıkıhta, satım ve icâre gibi ivazlı akidlerde taraflardan birinin sözleşmeye konu olan mal veya menfaatin bedeli konusunda bilgisizliğini ve bu hususta karşı tarafa olan güvenini açıklayarak ondan piyasa fiyatı üzerinden işlem yapmasını istemesidir. Bu şekilde akid yapan kişiye müstersil denir. İstirsâl yerine aynı anlamda istislâm, isti’mân, istinâbe, istinâme kavramları da kullanılır. Kur’an’da geçmeyen istirsâl kelimesine sıhhatleri tartışmalı bazı hadislerde rastlanmaktadır. Hz. Peygamber müstersilin fiyat hususunda aldatılmasının (gabn) farklı rivayetlere göre zulüm, haram, haksız kazanç ve ribâ olduğunu bildirmiştir (Taberânî, VIII, 127; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, V, 349; Müttakī el-Hindî, IV, 75).

Fıkıh literatüründe istirsâl, model akid konumunda olduğu için ayrıntılı biçimde işlenen satım akdinin bir türü olarak gabn konusuyla da bağlantılı şekilde ele alınır ve burada diğer akidlere de uygulanabilir ölçütler verilmeye çalışılır. İstirsâl murâbaha, tevliye, vedîa ve işrak gibi güvene dayalı şekilde yapılan satım akdi nevilerine (büyûu’l-emâne) benzerse de iki noktada onlardan ayrılır. Birincide esas olan akdin konusunu teşkil eden mal veya hizmetin piyasa değeri iken diğerlerinde maliyet fiyatıdır; öncekinde kendisine güvenilen kişi alıcı veya satıcı olabilirken sonrakilerde sadece satıcıdır. Ancak İbn Habîb es-Sülemî’nin diğer Mâlikîler’ce benimsenmeyen bir görüşüne göre istirsâl sadece alıcının satıcıdan -aksi değil-piyasa fiyatı üzerinden işlem yapmasını istemesidir.

Bu tür bir sözleşmenin gerçekleşmesi için taraflardan birinin akde konu olan mal veya hizmetin piyasa değerini bilmemesi ve fiyat hususunda karşı tarafa güvenerek onun beyanını pazarlıksız kabullenmesi şartları aranır; ayrıca bu kişinin alışveriş ve pazarlık hususunda beceriksiz olması şartını

ekleyenler de vardır. Müstersilin karşı tarafça yalan beyanla yanıltılarak gabne mâruz bırakılması, istirsâl akdinin ayırıcı vasfı olmayıp aldatılan tarafın gabn muhayyerliğinin doğuşu için gereklidir (karşı görüş için bk. Muhammed Âl-i Bahrülulûm s. 617; Ali Muhyiddin Karadâğî, I, 654).

İslâm hukukunda akidlerin kuruluş ve geçerliliğinde objektif unsurlar ve tarafların hür iradesi esas alındığından istirsâl usulüyle akidleşme kural olarak câiz görülür. Ancak istirsâle gabn ve tağrîr gibi iradeyi sakatlayan bir husus eklendiğinde durum farklıdır. Karşı tarafa güvendiği için malın piyasa fiyatını belirlemesini ona bırakan kimsenin gabne uğratılması söz konusu hadislerde de açıkça belirtildiği üzere dinen haram görülmüş, ayrıca fakihler, böyle bir durumda gabnin hukukî sonuçlarını ve ona ne tür yaptırımların uygulanacağını tartışmışlardır. İbn Rüşd, gabn durumunda söz konusu hadisler gereğince müstersilin muhayyerlik hakkının doğacağı hususunda icmâ olduğunu ileri sürerse de (el-Muḳaddimât, II, 602) konu tartışmalıdır. Mâlikîler ve Hanbelîler'e göre burada gabn, bilgisizlik ve güvenin

kötüye kullanılmasına yönelik sözlü tağrîrden kaynaklandığı ve rızâyı zedelediği için fesih sebebidir. Çünkü hukukî işlemlerde karşılıklı rızâ ve güvenin korunması, rızâ ile irade beyanı arasındaki uyumun araştırılmasının yanı sıra beklenmedik ve hak edilmeyen zararların önlenmesi, açıklık ve dürüstlüğün sağlanması da önemlidir. İstirsâl akdinde karşılıklar arası dengenin bulunması, hem tarafların ön kabulü ve birinin alenî şartı hem de hakkaniyet gereği olduğundan gabn halinde rızânın sakatlandığını kabul etmek gerekir. Bunun için de gabn karşı tarafın bilgisizliği, tecrübesizliği, güveni vb. zaaflarından yararlanma şeklindeki sübjektif unsurla birlikte bulunduğu için sözleşmenin tek taraflı olarak feshini mümkün kılan bir sebep kabul edilir. Hanbelî mezhebi istirsâl akdindeki muhayyerliği gabnin aşırı (fâhiş) olması halinde tanırken Mâlikîler olağan gabn durumunda da tanırlar. İmâmiyye hukukçularından mütekaddimîn müstersile gabn muhayyerliği tanımazken müteahhirîn aksi görüştedir. Meselâ Hür el-Âmilî ve İbn Usfûr el-Bahrânî'ye göre müstersilin, bilgisizliği sebebiyle gabn-i fâhişe mâruz kalması durumunda muhayyerlik hakkı sabit olur. Hanbelîler'e ve müteahhir İmâmiyye fakihlerine göre gabn-i fâhişe mâruz kalan müstersil, akde konu olan malın piyasa fiyatını bilmediğine dair yemin etmesi ve yeminini nakzeden bir delil bulunmaması halinde

muhayyerlik hakkını kullanabilir. Bazı hukukçularsa bilgisizliğe dair yemin değil delil gerektiği kanaatindedir. İbn Hazm da taraflardan birinin aldatılmamayı şart koşmasına rağmen bilgi ve rızâsına dayanmayan bir gabne mâruz kalmasının akdi bâtıl kılacağı, malı haram ve haksız yolla yeme sayılacağı, bundan kazanç elde eden tarafı gāsıp konumuna getireceği görüşündedir (el-Muḥallâ, VIII, 439, 442).

Hanefî ve Şâfiî mezhepleri, müstersile özel bir gabn muhayyerliği tanımayıp akde konu olan mal ayıpsız olduğu ve bir aldatma (tağrîr) bulunmadığı sürece soyut gabn-i fâhişi sözleşmenin kuruluş ve devamına engel görmezler. Çünkü gabne mâruz kalan tarafın akid tamamlanmadan önce piyasa fiyatını öğrenme imkânı bulunduğu halde gereğini yapmaması kendi taksiridir. Kişinin kendi bilgisizliği ve beceriksizliği sebebiyle gabne mâruz kalmasını daha ziyade kıymette hata gibi değerlendirdikleri anlaşılan Hanefîler ve Şâfiîler bu durumda objektif bir ölçü olan irade beyanını esas almış, hukukî işlemlerde güven ve istikrarı bozacağı düşüncesiyle ilgili kişiye bir fesih hakkı tanımamıştır. Ancak kıymette hata istirsâl akdindeki gabnden farklıdır. Kıymette hatada hatalı taraf, akid konusu mal veya hizmetin değerini takdirde -müstersilin aksine-karşı tarafa güvenmeyip acelecilik, dikkatsizlik, tedbirsizlik gibi sebeplerle yanılgıya düşer.

Bazı fakihlere göre Habbân b. Münkız hadisinde olduğu gibi (Buhârî, “Büyûʿ”, 48; Müslim, “Büyûʿ”, 48; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 66; Tirmizî, “Büyûʿ”, 28) taraflardan birinin diğerine “aldatma yok” demesi suretiyle de istirsâl tahakkuk eder ve gabnin varlığı ile aldatılan tarafın rızâsının sakatlandığını veya haksız bir zarara uğradığını gösteren objektif ölçütlerin bulunması halinde fesih hakkı doğurur. Burada sebebin hususiliğine değil lafzın umumiliğine itibar edilmektedir; söz konusu ifade o günün ticarî örfünde aldatmadan doğan bir muhayyerlik şartı ileri sürme olarak görülmüştür. Mal veya hizmetle fiyatı arasında denklik hususunda aldatma olmaması da şartın kapsamına girer. Daha çok satım akdi üzerinde örneklendirilen istirsâl usulünün icâre gibi diğer ivazlı akidlerde de benzeri sonuçları vardır. İbn Kayyim el-Cevziyye, müstersilin aldatılmaması için gerekli tedbirlerin alınmasını hisbe teşkilâtının görev alanına dahil etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Büyûʿ”, 48; Müslim, “Büyûʿ”, 48; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 66; Tirmizî, “Büyûʿ”, 28; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1405/1985, VIII, 127; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, Haydarâbâd 1344, V, 349; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VIII, 409-410, 439-444; İbn Rüşd, el-Muḳaddimât, Beyrut, ts. (Dâru sâdır), II, 602; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), III, 584-585; Nevevî, Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz), Beyrut 1412/1992, III, 128; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü’l-fıḳhiyye, Tunus 1982, s. 269, 273; İbn Kayyim el-Cevziyye, eṭ-Ṭuruḳu’l-ḥükmiyye (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1372/1953, s. 243; Şehîd-i Sânî, er-Ravżatü’l-behiyye, Beyrut, ts. (Dârü’t-taârufi’l-matbûât), III, 352-353; Muttakī el-Hindî, Kenzü’l-ʿummâl, IV, 75; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ (nşr. Muhammed Emîn ed-Dannâvî), Beyrut 1417/1997, II, 514-515; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru sâdır), V, 152-153; Hür el-Âmilî, Vesâʾilü’ş-Şîʿa (nşr. Muhammed er-Râzî), Beyrut 1412/1991, XII, 285, 363; İbn Usfûr el-Bahrânî, el-Ḥadâʾiḳu’n-nâżıra (nşr. M. Takī el-Îrevânî), Beyrut 1405/1985, XIX, 41-43; Derdîr, eş-Şerḥu’l-kebîr (Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale’ş-Şerḥi’l-kebîr içinde), [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü’l-fikr), III, 140-141; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale’ş-Şerḥi’l-kebîr [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü’l-fikr), III, 140-141; Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, Bulġatü’s-sâlik li-Aḳrebi’l-mesâlik (nşr. M. Abdüsselâm Şâhîn), Beyrut 1415/1995, III, 117-118; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü’l-İslâmî fî s̱evbihi’l-cedîd, Dımaşk 1967-68, I, 388-389; Muhammed Âl-i Bahrülulûm, ʿUyûbü’l-irâde fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Beyrut 1984, s. 614-619; Ali Muhyiddin el-Karadâğî, Mebdeʾü’r-rıżâ fi’l-ʿuḳūd, Beyrut 1406/1985, I, 652-655; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdirü’l-ḥaḳ fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Beyrut, ts. (el-Mecmau’l-ilmiyyü’l-Arabiyyü’l-İslâmî), II, 162-165; “İstirsâl”, Mv.F, III, 296-297.

Cengiz Kallek

İSTİSHÂB

(الاستصحاب)

Aksine bir delil bulunmadığı sürece serbestlik ve yükümsüzlüğe yahut daha önce varlığı bilinen bir durumun devam ettiğine hükmetme yöntemi anlamında fıkıh usulü terimi.

Sözlükte "kısa süreli olmayan beraberlik, bir arada bulunma" anlamındaki sohbet kökünden türeyen ve "beraberliği istemek, birlikte olmayı devam ettirmek mânasına gelen istishâb, fıkıh usulünde şer'î hükmü belirlemenin yanında bu hükümlerin uygulanmasına ilişkin rolleri olan belli başlı şer'î delillerden biridir. İstishâbın terim anlamı, "bir zamanda sabit olan bir durumun aksini gösteren bir delil bulunmadıkça sonrasında da mevcut olduğuna hükmetmek" şeklinde özetlenebilirse de gerek kelimenin fıkıh usulündeki terimleşme sürecine, gerekse usulcülerin delil ve delilden hüküm çıkarma yöntemi konusundaki farklı eğilimlerine bağlı olarak istishâbın tanım ve mahiyeti, türleri, böyle bir yönteminin delil değeri, kavâidle ilişkisi ve fürû-i fıkıh alanında kullanımı gibi konular etrafında çeşitli tartışmaların cereyan ettiği ve literatürde zengin bir bilgi birikiminin oluştuğu görülür.

Fikrî Temelleri. Kur'an'da yeryüzünde bulunan her şeyin insanın emrine verildiğinin belirtilmesi (el-Câsiye 45/13), evlenme, yiyecek ve içecekler, ticaret, cezaî sorumluluk gibi değişik alanlarda yasak ve yanlış olana işaretle yetinilmesi ve dinî bildirim öncesi işlenen yasakların kapsam dışında tutulması (el-Bakara 2/275; en-Nisâ 4/22-23; el-Mâide 5/3; el-En'âm 6/145), hadislerde yer alan açıklamalarda da benzeri bir yöntemin izlenmesi, meselâ ihramlının ne giyebileceğini soran sahâbîye Hz. Peygamber'in neleri giyemeyeceğini belirtmesi (Buhârî,

"' İlim", 53) dinî alanda serbestliğin asıl, kısıtlama ve yasaklamanın istisna olduğu fikrini teyit eder. Dinî bildirimde insan hayatının tabii seyrinin temel alınıp buna sadece ilâhî inâyet çerçevesinde zorunlu görülen mükellefiyet ve sınırlamaların getirilmiş olması, neticede müctehidin önünde beşerî

niteliği ağır basan re'y faaliyeti için geniş bir alan bırakmıştır. Bunun da tabii sonucu olarak ilk dönemlerden itibaren özellikle de mütekellimîn usulcüleri arasında, aksine bir delil bulunmadığı sürece eşyada aslolanın mubahlık olduğu fikri ifade edilmeye, hüsün ve kubuh ile aklın hükümdeki rolüne ilişkin görüşlerle de bağlantılı olarak bu konuda farklı eğilimler ortaya çıkmaya başlamıştır. Önceleri itikadî yönü ağır basan bu tartışmanın ikinci aşamada fıkıh alanına taşındığı ve giderek istishâbın bir türü olarak terimleştiği, şer'î delil öncesi ve sonrası hükmü açıklamada bir yöntem olarak kullanılarak dinde hiçbir olayın hükümsüz bırakılmadığı fikrinin bununla desteklendiği görülür. Meselâ usulde fukaha ekolünün öncülerinden Cessâs'ın da (Aḥkâmü'l-Ḳur'ân, III, 289; IV, 188-190, 192-193; el-Fuṣûl, II, 296-306, 329, 331; III, 122; IV, 86) mütekellimîn usulünün öncülerinden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin de (el-Muʿtemed, II, 868-886) aslî ibâha ilkesine sıkça atıfta bulunduğu, ancak Cessâs'ta istishâbın henüz terim anlamını kazanmadığı, Ebü'l-Hüseyin'de ise dar bir içerikte kullanılan "istishâbü'l-hâl"in aklî bir hüküm olarak görülen aslî ibâhadan ayrı tutulup eleştirildiği görülür. Fakat çok geçmeden aslî ibâha ve berâet ilkesi istishâb delilinin içinde yer almaya başladığı ve adlandırma tartışmaları bir yana bu tür istishâbın bütün fakihlerce kabul gördüğü söylenebilir. Nitekim bu konuda eleştirel tutumlarıyla tanınan Debûsî, Şemsüleimme es-Serahsî gibi Hanefî usulcüleri de aslî ibâha ve berâet ilkesine dayalı istishâbı kabul ederler (Taḳvîmü'l-edille, vr. 224a; el-Uṣûl, II, 224-225).

Literatüre yansıması yönünden aslî ibâha düşüncesine göre biraz daha öncelik taşıyan "şekle yakīnin zâil olmaması" ilkesi (Muhammed Hasan eş-Şeybânî, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr, s. 282; el-Ḥücce, II, 585), "kesin olarak varlığı ya da var olmadığı bilinen bir duruma ait hükmün şüphe ve tereddüt sebebiyle ortadan kalkmayacağı" anlamındadır. Burada yakīn kavramıyla, naslardan elde edilen açık hükümlerin yanı sıra akıl ve tecrübenin desteklediği genel kabuller de kastedilir. Bilginin değeriyle ilgili âyet ve hadislerde bu anlayışı destekleyen birçok ifadenin bulunduğu görülür. Böyle bir yaklaşım, kural olarak kesin bilgi kaynağı görülen nasların ve icmâın devamlılığını sağlamada ve onlara daha zayıf delillerle mukabele edilmesini önlemede etkin bir rol üstlendiği gibi hukukî hayatta istikrarı korumaya ve bu istikrar fikrini şer'î deliller hiyerarşisi içinde temellendirmeye de yaramakta, ayrıca karşılaşılan tereddütlü durumlarda

müctehid için çözümü kolaylaştırıcı bir yöntem üretmiş olmaktadır. Esasen aslî ibâha ve berâet ilkeleri de nihaî tahlilde kesin bilginin şüpheyle çürütülmemesi anlayışına dayanması açısından anılan ilke ile birleşmektedir. Buna göre, istishâbın bu ilkelere dayanan metodik düşünceyi temsil ettiği ve bu düşüncenin ilk dönemlerden itibaren ictihad ve re'y faaliyetinin bir parçasını oluşturduğu, bir akıl yürütme tarzı olarak gündemde bulunduğu, konu etrafında lehte ve aleyhte görüşlerin ortaya çıkmaya başlamasıyla istishâbın fıkıh usulünün tedvini sürecinde hızla terimleştiği söylenebilir. Nitekim istishâb kavramından ilk söz edenlerden biri olan Bağdatlı Mâlikî usulcüsü İbnü'l-Kassâr (ö. 397/1007), İmam Mâlik'in açıkça telaffuz etmese de kendisine sorulan birçok meselede istishâb metodunu kullanarak cevap verdiğini (el-Muḳaddime, s. 157), klasik dönem Şâfiî usulcüleri de istishâbın belli türlerinin İmam Şâfiî tarafından böyle bir adlandırma yapılmaksızın bazı fer'î meselelerin çözümünde bir tercih yöntemi olarak kullanıldığını ifade ederler (Zerkeşî, VI, 19).

Terimleşme Süreci ve Kavramsal Çerçeve. Günümüze ulaşanlar arasından ilk birkaç usul kitabı hariç tutulursa istishâbın usûl-i fıkhın tedviniyle birlikte terim anlamıyla literatürde kullanılmaya başlandığı, ancak kavramsal içeriğin muhit ve dönemlere göre hayli farklılık taşıdığı görülür. Bunda şüphesiz fıkıh usulü terim ve tartışmalarının fürû-i fıkıhtaki görüş ayrılıklarını temellendirme ve onlara metodik açıklama getirme gibi bir işlev de yüklenmiş olmasının payı vardır. İstishâb delilinin, önce belli fürû örnekleri üzerinde tartışılmaya başlanmış ve giderek bunlardan bağımsız teorik bir hüviyet kazanmış olması bu sebepledir. İbnü'l-Kassâr sem'î asıllar olarak kitap, sünnet, icmâ ile bunlardan yapılacak istidlâl ve kıyasa yer verdikten sonra şer'u men kablenâ, hazr ve ibâha, istishâbü'l-hâl gibi kavramlara âdeta onların boş bıraktığı alanı doldurmada yardımcı (fer'î) yöntem olarak temas eder ve istishâbı da "şer'î bildirim (sem') gerektirmediği sürece bir şeyin gerekli olmaması ve yükümsüzlüğün (berâet-i zimmet) devam etmesi", ya da "aksine bir sem'î hüküm gelmediği sürece o şeyin akıldaki aslî hükmünün geçerli olması" şeklinde açıklar (el-Muḳaddime, s. 40, 157-158). Bâkıllânî istishâbı icmâ konusunun ardından ele alır ve onu, bazı fer'î delillerle birlikte müctehidin dışarıya karşı hüccet olarak ileri süremeyeceği, fakat iç dünyasında izleyebileceği bir yöntem olarak görür (İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Telḫîṣ, III, 127-130; Zerkeşî,

VI, 18). Mütekellimîn usulünün ilk müelliflerinden biri olan İbn Fûrek, asl (kitap, sünnet ve icmâ) ve ma‘kulü’l-asldan (kıyas) sonra üçüncü şer‘î delil olarak zikrettiği istishâbın genel bir tanımını vermese de onun aslî ve tâli nevilerinden söz ederek onları Şâfiî fıkhından örneklerle açıklamaya çalışır (Muḳaddime, s. 4, 12-14). Hocası Kādî Abdülcebbâr’ın aklî konularda ibâhanın asıl olduğu, sem‘î delillerin buna ilâve açıklama getirdiği şeklindeki görüşlerini ve bu eksende geliştirdiği kelâmî tartışmalarını devam ettiren Ebü’l-Hüseyin el-Basrî (el-Muġnî, XVII, 144-145), aslî ibâha ve berâeti aklî bir mesele olarak görüp istishâbü’l-hâlin dışında tutar ve sınırlı bir çerçeve çizdiği istishâbın şer‘î alanda hüccet sayılmasını onaylamaz (el-Muʿtemed, II, 879-884). Çağdaşı Hanefî usulcüsü Debûsî de “zâil edici bir delil ortaya çıkıncaya kadar sabit olana tutunmak” şeklinde tanımladığı istishâbü’l-hâli ilke olarak delil kabul etmemekle birlikte bazı türlerini ihticâca el-verişli görür (Taḳvîmü’l-edille, vr. 224a-b).

Öyle anlaşılıyor ki önceleri usûlü’d-dîn alanında başlayan, şer‘î bildirim öncesi bir şeyin hükmü, bunda yasak oluşun mu (hazr) serbestînin mi (ibâha) esas olduğu tartışmaları fıkıh alanına taşırılmış ve bu fikirden hareketle istishâb, hakkında nas bulunmayan konularda hükmün belirlenmesine ya da mevcut durumun meşruiyetinin delillendirilmesine yardımcı bir istidlâl tarzı olarak tartışılmaya başlanmıştır. İstishâb kavramının IV. (X.) yüzyılın sonlarından itibaren Irak muhitinde ve özellikle mütekellimîn usulcüleri arasında gündeme gelmesinde, İmam Şâfiî’nin ictihad faaliyetini kıyasla eşitlemesinin yol açabileceği sıkışıklığı giderme amacı da etkili olmalıdır. Öte yandan istishâbın ilk dönem mütekellimîn usulcülerince çekimser bir yaklaşımla tartışılmaya açılmasında İmam Şâfiî’nin kıyas dışı hüküm istidlâl yöntemlerine sıcak

bakmayışının, din dışı alandaki (hissiyyât) akıl yürütme yöntemlerinin şer‘î alana uygulamanın yanlış olacağı fikrinin ve metin bağımlı istidlâl anlayışının ayrı ayrı payları olabilir. İmam Mâtürîdî dahil Mâverâünnehir Hanefîleri’nin istishâba daha olumlu yaklaşımı yanında (Alâeddin es-Semerkandî, II, 933-936) Iraklı ve Horasanlı Hanefî usulcülerin kısmen olumsuz tavrında da bu etkileşimin ya da belli fer‘î örnekler üzerinde yoğunlaşan mezhep tartışmalarının payı bulunmalıdır. Nitekim fukaha (Hanefî) usulünün ilk müelliflerinden Debûsî istishâbı “saptırıcı deliller”, Serahsî, “kural olarak delil olmamakla birlikte bir yönüyle ihticâc edilen

istidlâller”, Pezdevî “delilsiz ihticâc”, Alâeddin es-Semerkandî “fâsid istidlâl” alt başlığı altında ele almakla veya böyle nitelemekle birlikte ayrıntıda verilen bilgiler incelendiğinde Hanefîler’in karşı tavırlarının istishâbın genelinden ziyade Şâfiîler’le ihtilâfın cereyan ettiği bazı fürû meselelerine uygulanan istishâb türüne ilişkin olduğu, aslî ibâha ve berâeti de içeren geniş anlamıyla istishâbın ilke olarak onlar tarafından da benimsendiği görülür.

Zâhirî düşüncenin teorisyeni İbn Hazm, istishâbü’l-hâli icmâın bir türü ya da ondan elde edilen bir delil olarak görür, Kur’an ve Sünnet nassının salt zaman ve mekân değişimiyle değişmeyeceği tezini onunla temellendirir (el-İḥkâm, V, 2-4). Onun istishâba sıkça başvurmasında bir yandan kıyası reddetmesiyle ortaya çıkan boşluğu doldurma, bir yandan da nasla sabit ahkâmın kalıcılığını savunma düşüncesinin payı vardır. Karşı grupta yer almasına veya aslî ibâha konusunda farklı düşünmesine rağmen çağdaşı Mâlikî usulcüsü Ebü’l-Velîd el-Bâcî de asl ve makûlü’l-asldan sonra üçüncü şer‘î delil olarak istishâbü’l-hâle yer verir ve onu, durum değişse de icmâın hükmünün devam etmesi (istishâbü hâli’l-icmâ‘) değil aksine bir şer‘î delil bulunmadığında aklın hükmünün ve zimmetin yükümsüzlüğünün devam edeceği (istishâbü hâli’l-fi‘l) şeklinde açıklar (İḥkâmü’l-füṣûl, s. 187, 694). Cüveynî’nin beyan (Kitap ve Sünnet), icmâ ve kıyastan sonra dördüncü bölüm olarak açtığı istidlâl başlığı altında istislâhı ele alıp istishâba da bölüm sonunda ayrı bir fasıl ayırması ve belli türleri hariç istishâbla istidlâli eleştirmesi, onun İbn Hazm’ın aksine ekseri hadiseler hakkında nas bulunmadığı görüşünde olması ve bu boşluğu genel prensip ictihadı sayılabilecek olan istislâhla doldurmayı düşünmesiyle açıklanabilir (el-Burhân, II, 768, 1113-1141). Şâfiî usulcülerinden Gazzâlî, istishâb ve akıl delilinden dördüncü asıl olarak söz edip onun hüküm ispatında rol üstlenmeyip naklî delilin bulunmadığı durumda yükümsüzlüğü gösterdiğini ve mecazen kaynak sayıldığını belirtirken (el-Müstaṣfâ, I, 100, 217-218, 315-316) Seyfeddin el-Âmidî, Cemâleddin İbnü’l-Hâcib, Tâceddin es-Sübkî gibi birçok usulcü nas, icmâ ve kıyas dışında kalan delil ve akıl yürütme yöntemlerini istidlâl üst başlığı altında toplayarak istishâbı istidlâlin alt türü olarak ve muteber deliller bağlamında ele alır (el-İḥkâm, I, 145-146; IV, 111-120; Muḫtaṣarü’l-Müntehâ, II, 17, 280, 284-288; Cemʿu’l-cevâmiʿ, II, 342, 347; el-İbhâc, III, 165, 168-173). İstishâbın orta ve ileri dönem Şâfiî usulünde önemli bir yer edinmesi, Hanefî ve Mâlikî

mezheplerine oranla daha sıkça kullanılmış olması, onların istihsan ve istislâh karşısındaki tavırlarının ortaya çıkardığı boşluğu bu yöntemle doldurmayı istemiş olmalarıyla da alâkalı görünmektedir. Hanbelî usulcüsü İbn Kudâme istishâba kitap, sünnet ve icmâdan sonra dördüncü asıl olarak ve nefy-i aslîye delâlet yönüyle akıl delili tanıtımıyla (Ravżatü'n-nâẓır, I, 176), Necmeddin et-Tûfî de nefy-i aslî istishâbı adıyla yer verir (Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża, II, 5; III, 147). İmâmiyye Şîası'nda da ilk dönemlerde istishâb deliline karşı çekimser bir bakışın olduğu ve ileri dönemde ahbârî ekolün bunu kısmen devam ettirdiği bilinmekle birlikte özellikle VII (XIII) ve VIII. (XIV.) yüzyıllarda Muhakkık el-Hillî ve İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin, ileri dönemde de Şeyh Murtazâ el-Ensârî'nin olumlu yaklaşımları sonucu istishâbın daha çok berâet-i asliyye ve nefy-i aslî vurgusuyla delil alındığı görülür (Hillî, s. 250-252).

Abdülazîz el-Buhârî, Bedreddin ez-Zerkeşî gibi muahhar müelliflerin verdiği bilgilerden, istishâb konusunda başlangıçtaki muhalif ya da çekimser tavrın Hanefî çevreler de dahil ileri dönemde hayli kırıldığı, daha da önemlisi, istishâba yönelik itirazların onun fikrî temellerine ve öncüllerine değil belli türlerine ve onların fürû-i fıkha uygulanışına olduğu anlaşılmaktadır. Şüphesiz bu gelişmelerde istishâbın, katı lafızcılığın boşluklarını doldurmaya hizmet eden ve müctehidin nas bulunmadığı yerde hayat olaylarının akışına göre, fakat bazı prensiplere dayalı olarak hüküm vermesini kolaylaştıran yönünün etkin rolü vardır.

Türleri. İlk dönem usul literatüründe istishâb (istishâbü'l-hâl) terimiyle genellikle berâet-i asliyye istishâbı (istishâbü hâli'l-akl, istishâbü hâli'l-fi'l), zaman zaman da ibâha-yi asliyye istishâbı kastedilir; ikinci bir tür olarak da icmâ istishâbından (istishâbü hâli'l-icmâ') söz edilir (Bâcî, s. 694-695; Ebû İshak eş-Şîrâzî, Şerḥü'l-Lümaʿ, II, 986-987; Kelvezânî, I, 31; IV, 251-255). İbn Fûrek ikinci türe "istishâbü hâli'ş-şer'" adını verir (Muḳaddime, s. 13). Birinci adlandırma ve vurguda eşyada aslî hükmün yükümsüzlük ve mubahlık olduğu fikri, ikinci türde ise üzerinde görüş birliği sağlanmış hükümleri yakın alanlara taşıyarak ihtilâflı konuları çözüme kavuşturma düşüncesi etkili olmuştur. Zamanla istishâb yönteminin kullanım alanının genişletildiği ve hakkında nas bulunmayan konuların yanı sıra ortadan kaldırıcı ya da sınırlandırıcı denk bir delil bulunmadığı sürece naklî delillerle tesis edilen dinî ve hukukî ahkâmın devamlılığını ve fürû-i

fıkıhtaki birçok çözümü temellendirme için de bu yöntemden yararlanıldığı görülür. Klasik literatürde istishâbın bazı alt ayırım ve adlandırmalara tâbi tutulmasında öncelikle bunun, ikincil olarak da istishâba yöneltilen eleştirilerin açıklığa kavuşturulmasına olan ihtiyacın kuvvetli etkisi olmalıdır. Meselâ Debûsî, Serahsî, Gazzâlî gibi bir grup usulcü farklı isimlendirmelerle istishâbın dört, İbn Kayyim el-Cevziyye üç, Zerkeşî altı, İbnü's-Sübkî ve Şevkânî beş türünden söz eder. Klasik literatürde zikredilen istishâb türlerinin başlıcaları şunlardır:

a) Berâet-i Asliyye İstishâbı. "Delil bulunmadığı sürece kişinin yükümlülük ve sorumluluğunun bulunmadığına hükmedilmesi" demektir. Burada berâet "kişinin zimmetinin sorumluluktan arınmışlığı (berâetü'z-zimme)" anlamına gelir. İlk dönem kaynaklarında yalın olarak istishâb ya da istishâbü'l-hâl denince genellikle bu tür istishâb kastedilir. Bazı kaynaklarda bunun istishâbü hükmi'l-akl veya istishâbü'l-ademi'l-aslî şeklinde adlandırılması, berâet-i asliyye yerine adem-i aklî denmesi, şer'î bildirim gelmediği sürece yükümlülüğün yokluğunun esas alınacağı ve aklın hükmünün de bu yönde olduğu anlamına gelir. Meselâ namaz, oruç, kefâret gibi ibadet nitelikli bir yükümlülükten ancak bu yönde bir şer'î delil bulunduğunda söz edilebilmesi, bir kimseden alacağı bulunduğunu ya da bir suçun işlendiğini ileri süren şahıstan bunu ispatlamasının istenmesi, yargılama hukukunda ispat yükümlülüğünün davacıya ait

olması, hem bu tür istishâbın fürûdan örnekleri hem de kaynakları olarak zikredilebilir.

b) İbâha-yi Asliyye İstishâbı. "Aksine delil bulunmadıkça bir şeyden faydalanmanın veya bir davranışta bulunmanın mubah olduğuna hükmedilmesi" demektir; istishâbü hükmi'l-asl, istishâbü hükmi'l-akl bi'l-ibâha gibi adlarla da anılır. Yasaklığı ya da kayıtlanması yönünde dinî bildirim gelmediği müddetçe eşyada mubah oluşun ve yararlanma izninin asıl olduğu, İslâm âlimlerinin çoğunluğu tarafından bazı alanlar kapsam dışı bırakılarak da olsa ilk dönemlerden itibaren ifade edilmekle birlikte, böyle bir akıl yürütmenin istishâb olarak adlandırılması ya da şer'î hüküm alanına nasıl taşınacağı, meselenin aklî mi şer'î mi olduğu gibi hususlar tartışma konusu olmuştur. Bir grup Mu'tezile âliminin istishâbı şer'î hüküm alanında delil kabul etmemesi cevaz ve ibâhanın eşyanın aslî durumu sayılması, buna

bağlı olarak mubah ve câizin şer‘î hüküm kategorisine alınmaması ile yakından alâkalı bir husustur. Yeryüzünde bulunanların insan için yaratıldığını ve onun emrine verildiğini (el-Bakara 2/29; el-Câsiye 45/13) ve özel olarak yasaklananlar hariç yiyeceklerde haramlığın bulunmadığını (el-En‘âm 6/145) bildiren âyetler eşyada mubahlığın asıl olduğu yönündeki ilkenin de kaynağı kabul edilmiş, bunu şer‘î alanda hüküm verme yöntemi olarak benimseyen fakihler de özellikle yeme içme konusunda, hayvan, bitki ve cansız eşyadan yararlanmada yasaklayıcı ve sınırlandırıcı bir delil bulunmadıkça mubah oluşu esas almışlardır.

c) Şer‘î Hüküm İstishâbı. Kaynaklarda istishâbü’l-hükmi’ş-şer‘î, bazan da vasıf istishâbı adıyla anılan bu tür akıl yürütme, “bir sebebe istinaden sabit olmuş şer‘î bir hükmün aksini gösteren bir delil bulunmadığı sürece devam ettiğine hükmedilmesi” anlamındadır. Bu ilke, bir hükmün devam etmesi için bir delille sabit olmasının yeterli sayılması ve ilâve bir delilin aranmaması, değişmesi için ise yeni ve değiştirici bir delilin gerekmesi demektir. Gazzâlî ve Zerkeşî gibi usulcüler, tahsis veya nesih vârit oluncaya kadar nassın hükmünün genellik ve geçerlik taşıması ile şer‘î delil bir şeyin sübûtuna, devam ettiğine veya sebebin tekrarıyla tekrar edeceğine delâlet ediyorsa değiştirici yeni bir delil gelmediği sürece bu durumun korunması ilkelerini farklı iki istishâb türü olarak zikreder (el-Müstaṣfâ, I, 222-223; el-Baḥrü’l-muḥîṭ, VI, 20-21). Meselâ satın alma, miras gibi yollarla birisinin mülkiyetine geçtiği bilinen bir şey yeni bir delil bulunmadıkça başkasının mülkiyetine geçmez, şahısların ölümüne dair delil bulununcaya kadar yaşadığına hükmedilir. Borçlandırıcı bir işlemin varlığı halinde zimmette borcun doğması, ödendiği yönünde delil bilinmediği sürece devam etmesi, bozulduğu bilinmediği sürece alınan abdestin devam etmesi kuraldır. Burada aksi sabit oluncaya kadar borçluluk ya da abdestli olma vasfı devam ettiğinden bu türe vasıf istishâbı da denmiştir. Böyle bir akıl yürütmeye istishâb denip denmemesi ya da sübût ve devama hükmetmenin şer‘î delilden mi yoksa ondan ayrı olarak ikinci kademede istishâb delilinden mi çıktığı tartışmaları bir tarafa bu tür istishâb, aslî ibâha ve berâet istishâblarının âdeta simetriğinde yer alıp onları tamamlayıcı niteliktedir. Öncekilerde takip edilen, sebep ve delilin yokluğu halinde hükmün de yokluğuna karar verme yöntemi, şer‘î hüküm istishâbında bunların varlığı halinde hükmün de varlığına ve devam ettiğine hüküm verme şeklinde sürdürülmektedir.

d) İcmâ İstishâbı. Şer'î hüküm istishâbının yan açılımı sayılabilen bu tür istishâbda, icmâ sağlanmış bir hükmün sübût ve devamlılığı değil böyle bir görüş birliğinden yakın fakat tartışmalı konularda da yararlanma ve bir konuda meydana gelen icmâın otoritesini o konuda meydana gelen değişiklik sonrasında devam ettirme düşüncesi söz konusudur. Bunun için de bu türü usulcülerin çoğu tartışmalı konuda icmâ istishâbı (istishâbü'l-icmâ' fî mahalli'l-hilâf) ya da istishâbü hâli(hükmi)'l-icmâ' şeklinde adlandırır. Meselâ teyemmüm ederek namaza başlayan kimsenin namaz esnasında suyu görmesi halinde teyemmüm ve namazın bozulup bozulmayacağı tartışmasında bu kimsenin namaza bu şekilde başlamasının cevazında icmâ bulunduğu, suyu gördüğünde namazın bozulacağına dair bir delil bulunmadığı sürece bu icmâ hükmünün devam ediyor sayılabileceği ve bunun da bir tür istishâb olduğu ileri sürülmektedir. Özellikle ilk dönem Şâfiî fakihlerince sınırlı örnekler üzerinde cereyan eden tartışmalarda, mezhep görüşünü delillendirme amacıyla kullanılan bu tür bir istidlâl ve adlandırma ileri dönemde bu mezhepte de ciddi eleştirilere mâruz kalmıştır (Ebû İshak eş-Şîrâzî, Tebṣıra, s. 526-529). Buna karşılık İbn Kayyim el-Cevziyye dahil bazı Hanbelîler, icmâın hükmünü durumdaki değişiklik sonrasında da devam ettirmeyi icmâ ile ilişkilendirmekten ziyade aslî berâet ve vasıf (şer'î hüküm) istishâblarının devamı niteliğinde gördüklerinden olumlu karşılamışlardır (Kelvezânî, IV, 254-262; İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 341-344).

e) İstishâb-ı Maklûb. Önceki istishâb nevilerinde, bir zamanda sabit bir hüküm veya durumun aksini gösterir bir delil bulunmadığı sürece ileriye doğru devam ettirilmesi söz konusu iken burada, hâlihazırda sabit olan bir hükmün aksine delil bulunmadığı sürece geriye götürülmesi ve önceden de bu şekilde sabit olduğuna hükmedilmesi söz konusudur. Tersyüz edilmiş istishâb nitelendirmesini de bu sebeple alır. Birçok usulcünün zikretmediği, bir kısmının da "el-istishâbü'l-kahkarî, el-istishâbü'l-ma'kūs" adını verdiği bu türe İbnü's-Sübkî ve Zerkeşî gibi usulcüler "istishâbü'l-hâzır fi'l-mâzî" adını verir.

Delil Değeri ve Kullanımı. Literatürde istishâbın delil değerinin öteden beri usulcüler arasında tartışma konusu olduğu belirtilip bu hususta ayrıntılı gruplandırmalar verilmekle birlikte istishâbın özellikle ilk iki türünün bir

akıl yürütme yöntemi olarak fakihler nezdinde de genel bir kabul gördüğü, aralarındaki görüş farklılığının bu yöntemin geçerli bir delil olarak şer'î hüküm alanına taşınması, fer'î meselelere uygulanışı ya da bazı türlerinin delil değeri gibi noktalarda yoğunlaştığı görülür. Meselâ klasik usul eserlerinde Mâlikî, Hanbelî ve Ca'ferî fakihleriyle Zâhirî ve Şâfiîler'in çoğunluğunun istishâbı nefiy ve ispatta, yani gerek mevcut hüküm ve hakları korumada (def') gerekse yenilerini elde etmede geçerli bir delil saydığı, ilk dönem Hanefî fakihleriyle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî gibi mütekellimîn ekolüne mensup Şâfiî usulcülerin istishâbı iki açıdan da delil saymadığı, Hanefîler'in çoğunluğunun ise sadece def' yönüyle yeterli delil gördüğü şeklinde genel ifadeler vardır. Def' ve ispat kavramları da genelde uzun süre kendisinden haber alınamayan, yaşayıp yaşamadığı bilinemeyen kimse (mefkūd) üzerinde örneklendirilerek, bu kimsenin evliliğinin ve malları üzerindeki mülkiyet hakkının devam ettirilmesi, yani kendi hakları bakımından sağ kabul edilmesi başkalarına karşı koruma sağladığından "def'", gaip bulunduğu süre zarfında başkaları açısından da sağ sayılması ise meselâ miras veya vasiyet yoluyla yeni haklar kazandıracağı

için "ispat" sayılmıştır. İstishâbın delil değerine ilişkin tartışmalar da bu ikinci kısımda cereyan eder. Ancak hukuk ekollerinin belirli fer'î meselelerde benimsediği çözüm örneklerinden hareketle istishâb anlayışlarıyla ilgili genelleme yapmanın, meselâ mefkūd örneğinden yola çıkarak kategorik belirlemelere gitmenin yanıltıcı olacağını da göz ardı etmemek gerekir. Kaynaklarda hukuk ekollerinin ve özellikle Hanefîler'in bu konudaki görüşleri aktarılırken çelişkili bilgilere rastlanmasının bir sebebi de bu olmalıdır. Nitekim Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, şer'î ahkâmı istidlâlde akıl ve nakil olmak üzere iki yolun bulunduğunu belirttikten sonra aklın hükmünün kural olarak devam etmesi tarzındaki istidlâlden ayrı tuttuğu istishâbü'l-hâli değişen duruma rağmen önceki hükmü aynen devam ettirme olarak açıklar ve böyle bir delile tutunmayı doğru bulmaz. Meselâ teyemmüm eden kimse, namaz öncesinde suyu gördüğünde nasıl abdest alması gerekiyorsa namaz kılarken suyu gördüğünde de aynı şekilde abdestin gerekli görülmesi böyledir (el-Muʿtemed, II, 879-880, 884). Onun bu ifadelerinden, istishâba ilke olarak karşı çıkmadığı ve itirazlarını da daha çok istishâbü'l-icmâa yönelttiği anlaşılmaktadır.

Serahsî, istishâbı dört kısma ayırdıktan sonra değiştirici yeni bir delilin

gelmediğinin yakînen bilinmesi halinde mevcut hükmün devamına hükmetme istishâbını geçerli sayarken bu bilginin ictihadî olması halinde istishâbın başkalarına karşı ileri sürülemeyeceğini, fakat müctehidin kendisi için geçerli olacağını, değiştirici delili araştırmaksızın yapılan istishâbın bilgisizlik olduğunu söyler. İstishâb ile ibtidâen hüküm koymak, meselâ Şâfiîler'in yaptığı gibi uzun süredir kendisinden haber alınamayan kimseye yaşadığı var sayımıyla yeni haklar kazandırmak ise tamamıyla hatadır (el-Uṣûl, II, 224-226). Hanefîler'den, Mâverâünnehir geleneğinin takipçilerinden Alâeddin es-Semerkandî istishâbı delil değeri açısından kendisiyle amel edilmesi vâcip, câiz ve gayr-i câiz istishâb şeklinde üçlü bir ayırıma tâbi tutarak, sadece akılla bilinen aklî ya da nassın açık bildirimine dayanan sem'î (şer'î) hüküm istishâbını birinci gruba alır. Mutlak bir delille sabit olan bir hükmü aksine bir delil bulunamadığı sürece devam ettirme yöntemini câiz istishâb olarak nitelendirip bunu bazı fakihlerin kabul etmediğini, ileri dönem fakihlerinin çoğunluğunun ise üçüncü şahısları ilzam ve yeni hakları ispat için değil müctehidin kendisi açısından delil gördüğünü belirttikten sonra Mâtürîdî'den yaptığı rivayetin de desteğiyle, böyle bir istishâbın Kitap ve Sünnet'ten başka delil bulunmadığında veya kıyasla çatışmadığında üçüncü şahıslar ve ispat açısından da delil olacağını savunur. Mefkūdün yaşadığına hüküm ve zilyedliğin mülkiyet ifade etmesi böyle olduğu gibi tahsis, mecaz ve nesih gibi ihtimallere rağmen nassın genel ve zâhir hükmünün, şek halinde abdest ve nikâhın devamı da böyledir. Mu'tezile'nin akla dayalı şer'î hüküm istishâbını, bazı hadisçilerin aklın hükmün yokluğuna ve berâete delâletinden hareketle akılla sabit hüküm istishâbını, durumun değişmesine rağmen önceki duruma ait icmâın hükmünü devam ettirmeyi ise (icmâ istishâbı) câiz görmez (Mîzânü'l-uṣûl, II, 933-940). Abdülazîz el-Buhârî'nin ifadelerinden, öncekilerle ileri dönem Hanefîler arasındaki görüş farklılığının, hatta istishâbın delil değerine ilişkin tartışmaların yukarıda câiz olarak nitelendirilen tür üzerinde odaklandığı anlaşılmaktadır. Şâfiîler'den Zerkeşî, istishâbın delil değeri konusunda fakihleri altı gruba ayırırsa da (Baḥrü'l-muḥîṭ, VI, 17-20) onun verdiği bilgiler de bu tesbiti destekler. Burada değiştirici delilin araştırmasını yapmaksızın mevcut bir hükmü devam ettirmek bilgisizlik ve kusurun delil olması anlamına geleceği için hiç kabul edilmezken delili araştırıp da olmadığı kanaatiyle hareket etmek, ictihadî hükmün zan ifade etmesi ve başkasını bağlamayacağı için itiraz görmüştür. Ancak böyle bir akıl yürütmede, Gazzâlî'nin de haklı olarak vurguladığı gibi (el-Müstaṣfâ, I,

219-220) delilin bulunduğunu bilmemek değil delilin bulunmadığını bilmek esas olduğunda itiraz büyük çapta zayıflatılmış olmaktadır.

Esasen istishâb, bir konuda özel bir hüküm getiren bir delil bulunmadığında aslî durumu devam ettirmek ya da mevcut ve genel hükmün varlığını koruduğunu benimsemek olduğu, yani halin devamının hükmün de devamını gerektirdiğine dair bir galip zanna dayandığı için yeni hüküm koymaya ve mevcut olmayanı var kabul etmeye elverişli bir delil değildir. İstishâbın ispatta ve yeni haklar kazanımında delil olduğunu savunanların fürû-i fıkıhtan örneklendirmeleri dikkatle incelendiğinde onların da istishâba böyle bir işlev yüklemedikleri, ancak sadece def‘ ve nefiyde delil kabul edenlere göre istishâbı daha etkili kılmaya çalıştıkları görülür. Bunun için de öteden beri fakihler, istishâbın diğer aslî delillerde hüküm bulunamadığında başvurulacak bir çare olduğunu, fetva verirken de onun en son olarak kullanılması gerektiğini belirtmişlerdir. Bu da sabit olduğu bilinen bir hususun sonradan ortadan kalkıp kalmadığında tereddüt varsa devam ettiğine, sabit olup olmadığında tereddüt varsa o zaman sabit olmadığına karar vermek şeklinde olur (Şevkânî, s. 208). İstishâbın klasik usul eserlerinde diğer delillerden sonra zaman zaman da teâruz ve tercih konusuyla ilintili olarak ele alınması bu sebeple olmalıdır.

Hükmün doğrudan kaynağı olmayıp daha çok mevcudu açıklamaya yaraması ve tâli bir delil olarak kullanılması yönüyle istishâb ile, fer‘î meselelerin çözümünde izlenen genel tavırları ve cüz’î hükümlerin ortak çizgisini yansıtan küllî kaideler arasında da belli bir paralellik kurulabilir. Nitekim istishâb düşüncesinin kavâid literatürüne de yansıdığı ve değişik yönleriyle küllî kaide halinde dile getirildiği görülür. Meselâ birçoğu ilk dönemlerden itibaren literatürde yer alan ve Mecelle’de, “Şek ile yakīn zâil olmaz” (md. 4); “Bir şeyin bulunduğu hal üzre kalması asıldır” (md. 5; ayrıca bk. md. 1683); “Kadîm kıdemi üzre terkolunur” (md. 6); “Berâet-i zimmet asıldır” (md. 8); “Sıfât-ı ârızada aslolan ademdir” (md. 9); “Bir zamanda sabit olan şeyin hilâfına delil olmadıkça bekāsıyla hükmolunur” (md. 10) şeklinde ifadelendirilen küllî kaideler, “Eşyada aslolan mubahlıktır” kuralı ve iddia edenin delil getirme yükümlülüğü (md. 76-77) bunun açık örnekleridir.

Öte yandan istishâb düşüncesi içinde birden çok küllî kural ve asıl

barınabildiği ve bunların da zaman zaman iki farklı bakış açısını temsil edebildiği düşünülürse delilin bulunmadığı veya birden çok aslın ortaya çıktığı durumda istishâb yöntemini çalıştırmanın bazı güçlükler taşıdığı görülür. Bu ise daha çok aslî ibâha ve berâet ilkesiyle şer'î hüküm istishâbı arası çatışma ya da bunların nasıl işletileceği gibi noktalarda ortaya çıkar (çeşitli örnekler için bk. Süyûtî, s. 147-159; Hamevî, I, 193-244). Meselâ teyemmüm edenin namazda suyu görmesi halinde, namaz öncesi suyu görmenin abdesti gerektirmesi hükmünün ya da namazın sahih şekilde başlamış olmasının esas alınması ve bu durumlara ait hükmün devam ettirilmesi mümkündür (Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, II, 884; Ebû İshak eş-Şîrâzî, Şerḥü'l-Lümaʿ,

II, 978). Küçüğün malından zekâtın gerekmeyeceği aslî berâet ilkesiyle savunulabilir yahut zekâtın gerekliliğinin nasla sabit olduğu ve küçük bundan istisna edilmediğine göre şer'î hüküm istishâbının uygulanacağı söylenebilir (Şemsüleimme es-Serahsî, II, 223). Abdestin bozulduğu bilinmediği sürece devam etmesine mi yoksa varlığı kesin bilinmedikçe yokluğuna mı hükmedileceği, talâkın sayısında veya muhatabında tereddüt edilince haram kılıcı olanın mı geri dönüş imkânı verenin mi asıl alınacağı tartışmalı olduğundan bu konularda da farklı görüşler ortaya çıkmıştır (İbn Hazm, V, 4-5). Aynı şekilde Hanefîler'le Şâfiîler'in karşı tarafın inkârı halinde sulhun cevazı, hisseli malın satımında ortağın şüf'a hakkı, âzat oluşun bağlandığı şartın gerçekleşip gerçekleşmediği konusunda köle ile efendi arasındaki ihtilâf gibi konulardaki farklı görüşlerini savunurken iki tarafın da her biri bir istishâb delili sayılabilecek farklı asıllara tutunduğu görülür (Abdülazîz el-Buhârî, III, 1098-1099). Ancak bu örneklerin konunun sadece bir yönüyle tartışılmasında ortaya çıktığı, bütünüyle istishâb düşüncesini yansıtmakta yetersiz kalacağı da göz ardı edilmemelidir.

İstishâbla ilgili kısa bir değerlendirme yapmak gerekirse, fıkıh usulünde edille-i şer'iyye kavramı kural olarak şer'î hükme ulaşmak için başvurulan kaynakları ve izlenecek metotları ifade ederse de istishâb delilinin bu muhteva ile sınırlı olmadığı ve delil kavramı için Şehâbeddin el-Karâfî tarafından yapılan tasnifteki bütün türleri kapsamına alacak bir muhtevada olduğu görülmektedir (el-Furûḳ, I, 165). Karâfî'nin tasnifinde birinci sırayı tutan "edilletü meşrûiyyeti'l-ahkâm" az önce belirtilen anlamda delilleri,

yani şer'î hükme ulaştıran kaynak ve metotları ifade eder ki istishâbın en belirgin türü olan ibâha-yi asliyye istishâbı bu anlamda bir delil niteliğindedir. Zira bu yolla -hakkında özel delil bulunmayan durumlarda- eşyadan yararlanma ve davranışlarda mubahlığın esas olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Bununla birlikte istishâb türleri ve örnekleri incelendiğinde -Karâfî'nin taksiminde yer alan- "edilletü vukūi'l-ahkâm" (bir hükmün yükümlü açısından sabit olup olmadığını gösteren deliller) ve "el-hıcâc"ın da (hukukî ihtilâfların çözümünde iddia ile maddî vâkıa arasındaki uyumu tesbite yarayan deliller) istishâb delilinin önemli unsurları arasında olduğu görülmektedir. Öte yandan berâet-i zimmet istishâbının bir hukuk ilkesine vurgu yapmayı, vasıf istishâbının da hukuk mantığı çerçevesindeki bazı temel yaklaşımların teorik bir ifadeye kavuşturulmasını hedefleyen birer metot olduğu söylenebilir. Öyle görünüyor ki istishâbın bütün türlerinin fikrî temelini, "Şek ile yakīn zâil olmaz" ilkesinin çatısı altında birleştirmek mümkün olduğu için hemen bütün fıkhî ilişkilerde geçerli ve İslâm hukuk düşüncesince benimsenen değerlerin ve yüksek hakikatlerin ifadesi olan hukuk vecizeleri arasında özel bir yer tutmuş ve İslâm fıkhını temel çizgileriyle tanıtmaya yeter sayılan beş temel ilkeden biri kabul edilmiştir. Bazı fıkıh usulü incelemelerine istishâbın delillerin sonuncusu olarak takdim edilmesi teorik açıdan isabetlidir; zira müctehid, karşılaştığı olayla ilgili özel bir delil bulunduğu takdirde öncelikle onu dikkate almak durumundadır. Pratik açıdan ise istishâbın delillerin ilki olarak düşünülmesi, ibâha-yi asliyye prensibinin sağlıklı işletilmesine olumlu katkı sağlar. Bir başka anlatımla, alanın yetkilileri tarafından karşı delil gösterilerek sakıncası ortaya konmadıkça bu ilkenin ön planda tutulması gerekir; çünkü eşyadan yararlanma ve davranışlarda mubahlığın esas alınması toplumların ilerlemesi ve gelişmesi bakımından hayatî bir önemi haizdir ve bu ilke de ancak bu sonucu gerçekleştirdiği ölçüde anlam kazanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "ʿİlim" 53; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr, Beyrut 1406/1986, s. 282; a.mlf., el-Ḥücce ʿalâ ehli'l-Medîne (nşr. Seyyid

Mehdî Hasan el-Kîlânî), Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), II, 585; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (Kamhâvî), III, 289; IV, 188-190, 192-193; a.mlf., el-Füṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, II, 296-306, 329, 331; III, 122; IV, 86; İbnü'l-Kassâr, el-Muḳaddime fi'l-uṣûl (nşr. Muhammed b. Hasan es-Süleymânî), Beyrut 1996, s. 40, 157-158; İbn Fûrek, Muḳaddime fî nüket min uṣûli'l-fıḳh (Mecmûʿu resâʾil fî uṣûli'l-fıḳh, nşr. Cemaleddin el-Kāsımî içinde), Beyrut 1324/1906, s. 4, 12-14; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XVII, 144-145; Debûsî, Taḳvîmü'l-edille, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 690, vr. 216b, 224a-b; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1385/1965, II, 868-886; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut 1403/1983, V, 2-49; Bâcî, İḥkâmü'l-fuṣûl fî aḥkâmi'l-uṣûl (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1407/1986, s. 187, 694-699; Ebû İshak eş-Şîrâzî, et-Tebṣıra fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. M. Hasan Heyto), Dımaşk 1980, s. 526-529; a.mlf., Şerḥü'l-Lümaʿ (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1408/1988, II, 977, 986-993; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, et-Telḫîṣ (nşr. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî - Şübbeyr Ahmed el-Ömerî), Beyrut 1417/1996, III, 127-134; a.mlf., el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, II, 768, 1113-1141; Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl, III, 1092; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1973, II, 140, 215, 223-226; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, I, 100, 217-223, 315-316; Kelvezânî, et-Temhîd fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Müfîd M. Ebû Amşe), Cidde 1406/1985, I, 31; IV, 251-262; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü'l-uṣûl (nşr. Abdülmelik es-Sa'dî), Bağdad 1407/1987, II, 933-940; İbn Kudâme, Ravżatü'n-nâẓır, I, 176; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm, Kahire 1387/1968, I, 145-146; IV, 111-120; İbnü'l-Hâcib, Muḫtaṣarü'l-Müntehâ, Bulak 1316, II, 17, 280, 284-288; Karâfî, el-Furûḳ, Tunus 1302, I, 165; Tûfî, Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża, Beyrut 1407/1987, II, 5; III, 147-168; Hillî, Mebâdiʾü'l-vüṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl (nşr. Abdülhüseyin M. Ali el-Bakkāl), Kum 1404, s. 250-252; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1308, III, 1097-1103; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, I, 339-344; Tâceddin es-Sübkî, Cemʿu'l-cevâmiʿ (Ḥâşiyetü'l-ʿAṭṭâr içinde), Mısır 1356/1937, II, 342, 347; a.mlf., el-İbhâc fî şerḥi'l-Minhâc, Beyrut 1404/1984, III, 165-173; Zerkeşî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ (nşr. Abdüssettâr Abdülkerîm Ebû Gudde), Küveyt 1413/1992, VI, 17-26; Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1407/1987, s. 147-159; Hamevî, Ġamzü ʿuyûni'l-beṣâʾir, Beyrut

1405/1985, I, 193-244; Şevkânî, İrşâdü’l-fuḥûl, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), s. 208-209; Mecelle, md. 4, 5, 6, 8, 9, 10, 76-77, 1683; Hasan b. İbrâhim el-Hindâvî, el-İstiṣḥâb ve fâʿiliyyetühû fî ʿameliyyeti’l-ictihâd ʿinde İbn Ḥazm (yüksek lisans tezi, 1999), el-Câmiatü’l-İslâmiyyetü’l-âlemiyye [Malezya]; Y. Linant de Bellefonds, “Istiṣḥāb”, EI² (İng.), IV, 269; Ahmed Pâketçî, “İstiṣḥâb”, DMBİ, VIII, 189-192.

Ali Bardakoğlu

İSTİSKĀ

(الاستسقاء)

Yağmur yağması için dua etmek anlamında bir terim.

Sözlükte “su vermek, sulamak, yağmur yağdırmak” anlamındaki saky kökünden türeyen ve “su istemek” mânasına gelen istiskā, terim olarak yağmur yağdırması için Allah’a özel bir şekilde dua etmeyi anlatır. Saky kökünün çeşitli türevleri Kur’ân-ı Kerîm’de birçok yerde, istiskā ise iki âyette geçmektedir. Bunlardan birinde Hz. Mûsâ’nın kavminin kendisinden su istediği (el-A‘râf 7/160), diğerinde ise Hz. Mûsâ’nın kavmi için Allah’tan su dilediği (el-Bakara 2/60) ve Allah’ın emriyle asâsını taşa vurması üzerine on iki pınarın fışkırdığı belirtilir. Ayrıca Hz. Hûd ve Nûh’un kavimlerinden, üzerlerine bol yağmur göndermesi ve kendilerine bolluk, bereket ve güç vermesi için Allah’tan bağışlanma dilemelerini istedikleri ifade edilir (Hûd 11/52; Nûh 71/10-12). Hz. İbrâhim’in de çocuklarına ilâhî adlardan

birini öğretip onunla istiskāda bulunmalarını ve yardım dilemelerini öğütlediği rivayet edilir (İbn Sa‘d, I, 48).

Yağmur, hemen bütün din ve inanışlarda bereket simgesi ve Tanrı’nın lutfunun bir göstergesi sayıldığı gibi kuraklık da Tanrı’nın cezalandırması olarak görülür. Bu sebeple yağmur yağdırma amaçlı ritüeller oldukça eskilere ve geniş bir coğrafyaya uzanır. İptidaî kültürlerde ve mahallî inanışlarda yağmur yağdırma töreni çoğunlukla hayvan kurban etme ve kanını toprağa dökme, bazılarında da yağmur ses ve görüntüsünün taklidi şeklinde yapılır. Yahudilik’te Tanrı’ya kurak geçen mevsimlerde yağmur yağdırması, bereketli ürün vermesi ve kıtlıktan koruması için muhtelif şekillerde dua edilir. Ahd-i Atîk’te Hz. Süleyman’ın, kuraklığı İsrâiloğulları’nın Rab Yahova’ya karşı suç işlemeleriyle alâkalandırmasından, pişman olup tövbe etmeleri ve yalvarmaları halinde Yahova’nın yağmur yağdıracağından söz edilir (I. Krallar, 8/35-36; ayrıca bk. II. Tarihler, 7/13). Ancak yağmur duasının ritüel şeklinde yahudi

geleneğinde yer alması ileri dönemlere rastlar ve onun, “ikinci mâbed” döneminde meydana gelen kuraklık üzerine bir din adamı tarafından Hz. Süleyman’ın duasına atfen icra edildiği (Yoma, 53b), bir ibadet şekli olarak Mişna ile (Taanith, 1/4-3/9) dinî literatüre girdiği ve uygulanmaya başlandığı anlaşılmaktadır. Esasen yağmur duası, yahudi geleneğinde kuraklık tehlikesi karşısında yapılan bir ibadet olma özelliğini korumakla birlikte periyodik bir ibadet niteliği de taşır. Ortodoks yahudilerde yahudi dinî takviminin kutsal günlerinden olan Sukkot’un (çardaklar bayramı) sekizinci günü sabahı belirli bazı ifadelerin okunması şeklinde icra edilir. Ayrıca bu, Pesah’a (bahar bayramı) kadar ayakta okunan ve “Amidah” olarak isimlendirilen günlük dualara dahil edilir. Diğer yahudi mezheplerinde yağmur duası daha kısa şekliyle de olsa varlığını korumuştur.

İslâm öncesi Arap toplumunda yağmur duası yapıldığı bilinmekte, Hz. Peygamber’in daha çocukken dedesi Abdülmuttalib ile birlikte yağmur duasına çıktığı kaydedilmektedir (İbn Sa‘d, I, 90). Peygamber olduktan sonra Resûlullah’ın yağmur duası yaptığına dair çok sayıda hadis rivayet edilmiştir. Bu rivayetlerde, cuma hutbesi sırasında bir kişinin ayağa kalkıp kuraklıktan şikâyet ederek Resûl-i Ekrem’den yağmur için dua etmesini istemesi üzerine Resûlullah’ın dua ettiği ve minberden daha inmeden (veya camiden çıkmadan) yağmurun başladığı (Buhârî, “İstisḳāʾ”, 6-8, 21, 24; Müslim, “Ṣalâtü’l-istisḳāʾ”, 8-9), ashapla birlikte yağmur duasına çıktığı ve kıbleye dönerek dua ettiği, ridâsını ters çevirdiği, sonra iki rek‘at namaz kıldığı (Buhârî, “İstisḳāʾ”, 4; Müslim, “Ṣalâtü’l-istisḳāʾ”, 2, 4), bu namazda kıraati sesli yaptığı (Buhârî, “İstisḳāʾ”, 16, 17), bazı rivayetlerde namazdan söz edilmediği (Buhârî, “İstisḳāʾ”, 1; Müslim, “Ṣalâtü’l-istisḳāʾ”, 1), bazılarında ise namazgâhta hutbe okuyup dua ettikten sonra iki rek‘at namaz kıldırdığı (Ebû Dâvûd, “Ṣalâtü’l-istisḳāʾ”, 1, 2) veya önce namaz kıldırıp sonra hutbe okuduğu (İbn Mâce, “Ṣalât”, 153) belirtilmektedir. Farklı yer ve zamanlarda vuku bulan olaylarla ilgili bu rivayetler bütün olarak değerlendirildiğinde yağmur duasının bazan cami içinde, bazan şehir dışına çıkılarak yapıldığı, halkı tövbe ve duaya davet amacıyla bir hutbe okunduğu ve iki rek‘at namaz kılındığı, bazan da yalnız duayla yetinildiği anlaşılmaktadır. Bazı hadislerde de yıldızlara tevessülle yağmur beklenmesi küfür olarak nitelendirilmiştir (Buhârî, “İstisḳāʾ”, 28; Müslim, “Cenâʾiz”, 29). Câhiliye devri müşriklerinin istiskā (istimtâr) âdetleri yanında (Câhiz,

IV, 466; Nüveyrî, I, 109-110) yağmur duasıyla ilgili olarak çeşitli müslüman toplumlarda görülen ve İslâm öncesi inanç ve geleneklerin izlerini yansıtan bir kısım uygulamalar (İA, V/2, s. 1221-1224; EI² [İng.], IV, 270, 271) İslâm inancına aykırı, dua olmaktan çok tılsım ve büyü özelliğine sahip sembol ve motifler taşımaktadır.

Bütün mezhepler Hz. Peygamber'in uygulamasından hareketle istiskāyı sünnet kabul etmiş ve onun herhangi bir namaz kılmadan topluca veya ferdî olarak, cuma namazı veya başka bir namazdan sonra ya da cuma hutbesinde veya şehir dışına çıkılarak istiskā maksadıyla kılınan iki rek'at namaz ve okunan hutbeden sonra yapılan dua olmak üzere üç şekilde yapılabileceği belirtilmiştir. Ancak Ebû Hanîfe istiskāda duanın asıl olduğunu belirtmiş, bu amaçla cemaatle namaz kılınmasını Resûl-i Ekrem'in her yağmur duasında özel namaz kılmadığı gerekçesiyle ve çoğunluğun görüşüne aykırı olarak sünnet kabul etmemiştir. Bununla birlikte ferdî olarak kılınan namazı mubah görmüştür.

İstiskāda duadan önce namazı sünnet kabul eden mezhepler, söz konusu namazın hutbeden önce mi yoksa sonra mı kılınacağı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Mâlikî mezhebine, Hanefîler'den İmam Muhammed'e, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde tercih edilen görüşe göre önce namaz kılınır, bir kısım Hanbelî ve Şâfiî fakihlere göre ise önce hutbe okunur. Bazı Hanbelî fakihleri de namazı hutbeden önce veya sonra kılma konusunda imamın muhayyer olduğunu söylemişlerdir.

Sadece istiğfar ve dua ile yapılacak istiskā için herhangi bir vakit tercihi ya da kısıtlaması söz konusu değildir. Fakat duadan önce namaz kılınacaksa bunun kerâhet vakitlerinin dışında olması gerekir. Mâlikîler, bu namazın ancak kuşluk ile zeval vakti arasında kılınabileceğini ileri sürerken çoğunluğa göre bunun için belli bir zaman söz konusu değildir. Mâlikîler de dahil çoğunluğa göre istiskā namazı için en faziletli vakit bayram namazının kılındığı zaman dilimidir.

Ezan ve kāmet okunmadan sesli ve iki rek'at olarak kılınan istiskā namazı Şâfiî ve Hanbelîler'e göre bayram namazı, Hanefî ve Mâlikîler'e göre ise iki rek'atlık diğer namazlar gibidir. Şâfiî ve Mâlikî fakihleriyle Hanefîler'den İmam Muhammed'e göre istiskā hutbesi şartları ve rükünleri

bayram hutbesi gibi olan iki hutbedir. Hanbelî fakihleriyle Hanefîler'den Ebû Yûsuf'a göre ise tek hutbedir ve tekbirle başlanır. Hanefî ve Hanbelîler'in aksine Mâlikîler'e ve Şâfiî mezhebinde tercih edilen görüşe göre bayram hutbelerindeki tekbirlerin yerine birinci hutbede dokuz, ikinci hutbede ise yedi defa" أستغفر الله الذي لا إله إلا هو الحيّ القيّوم وأتوب إليه " denilir. Hutbenin minbere çıkılmadan yerde okunması tavsiye edilmiş, hatta Mâlikîler minberden okumayı mekruh, yerde okumayı mendup saymışlardır. Bunun yanı sıra Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî mezheplerine göre imam hutbesini okurken cemaate döner ve hutbesini bitirdikten sonra kıbleye yönelerek dua eder. Hanbelî mezhebine göre ise imamın hutbe okurken de kıbleye yönelmesi müstehaptır.

Hanefî, Şâfiî ve Mâlikîler, istiskā için şehir dışına çıkılmasının daha uygun olduğunu ileri sürerken Mâlikîler ancak şiddetli ihtiyaç halinde bunu gerekli görürler. Ancak Hanefîler Mekkeliler'in Mescidi Harâm'da, Kudüslüler'in Mescidi Aksâ'da, Medineliler'in Mescidi Nebevî'de istiskā yapmalarının şehir dışına çıkmaktan daha uygun olduğu görüşündedir. İstiskādan önce beden temizliği yapılması, gusletme ve son derece mütevazi giyinme müstehap olup huşûu bozacağı

gerekçesiyle süslenilmemesi ve güzel koku sürülmemesi tavsiye edilmiştir. Ayrıca duadan önce halka vaaz ve nasihat edilerek onları nefislerini ıslaha, tövbeye ve günahtan kaçınmaya davet etmek, günahın felâkete, ibadet ve taatin bereket ve rahmete sebep olduğunu (el-A'râf 7/96) hatırlatmak müstehaptır. Yine bütün mezheplere göre istiskāya çıkmadan önce üç gün oruç tutulması ve imkân ölçüsünde fakirlere sadaka verilmesi duanın kabulü için uygun bir davranıştır.

Dua ederken elleri olabildiğince kaldırmak sünnettir (Buhârî, "İstisḳāʾ", 22; Müslim, "Ṣalâtü'l-istisḳāʾ", 5). Bu esnada çeşitli dualar yapılabilirse de Hz. Peygamber'den nakledilen duaları okumak daha uygundur (meselâ bk. Buhârî, "İstisḳāʾ", 6-7, 14; Ebû Dâvûd, "Ṣalâtü'l-istisḳāʾ", 3; Nesâî, "İstisḳāʾ", 9-10). Şâfiî, Hanbelî ve Mâlikîler'e göre hem imamın hem cemaatin, İmam Muhammed'e ve bazı tâbiîn fakihlerine göre yalnız imamın üst elbiselerini tersyüz etmesi müstehaptır. Ebû Hanîfe'ye göre ise bu davranış sünnet değildir. Hz. Peygamber'den nakledilen bu uygulama, içinde bulunulan kuraklık halinin tersine dönmesi arzusunun bir ifadesi

olarak yorumlanmıştır.

Kur’ân-ı Kerîm’de kâinatın tek yaratıcısının Allah olduğu, gücünün her şeye yettiği, kudretiyle her şeyi kuşattığı birçok âyette ifade edilirken tabiat olaylarına da bu bağlamda temas edilir ve rüzgârları rahmetinin müjdecisi olarak gönderip bulutları sevkettiği ve onlardan su indirdiği (el-A‘râf 7/57; el-Hicr 15/22), uygun bir ölçüde indirdiği bu yağmurla (el-Mü’minûn 23/18; ez-Zuhruf 43/11) ölü topraklara yeniden hayat verdiği (en-Nahl 16/65; el-Ankebût 29/63; er-Rûm 30/24), suyun çekilmesi halinde hiç kimsenin gücünün onu geri getirmeye yetmeyeceği (el-Kehf 18/41; el-Mülk 67/30) belirtilir. Bir âyette de, “O, insanlar umutlarını kestikten sonra yağmuru indiren, rahmetini her tarafa yayandır. O gerçek dosttur ve övülmeye lâyık olandır” (eş-Şûrâ 42/28) buyurulmaktadır. Allah’ın kâinattaki her şeyi belli bir düzen içinde yarattığı, tabiat olaylarının ve insan fiillerinin sebep-sonuç ilişkisi içinde meydana geldiği, yağmurun da belli fizikî şartların oluşmasıyla yağdığı bilinen bir husustur. Yağmur duasıyla da Allah’tan sebep-sonuç ilişkisini yağmur yağmasına yol açacak şekilde yönlendirmesi niyaz edilmektedir. Allah’ın ezelî ilmi çerçevesinde ve yine ezelde duaya bağlı olarak takdir edilen bir şeyin gerçekleşmesi istenmektedir. Bu bakımdan insanın Allah’tan yağmur yağdırmasını istemesiyle kendisini herhangi bir dert ve hastalıktan kurtarmasını veya bir kaza ve musibetten korumasını istemesi arasında fark yoktur. Bu anlamıyla dua ve tevekkül maddî sebeplere tutunmaya, aklın ve bilimin önerdiği gerekli tedbirleri almaya engel ya da onların alternatifi bir çözüm yolu değil, aksine onlara ilâve olarak metafizik alanda yaşatılan bir bağlılık ve duyarlılık olarak görülmelidir. Bu sebeple İslâmî gelenekte her dua gibi yağmur duası da determinist bir anlayışla maddî bir sebep olarak görülmez; olumlu ya da olumsuz bir sonuç alınması halinde de bu olay, ilâhî irade ve takdir çerçevesinde gerçekleşen ve maddî sebeplerin gerekliliğini dışlamayan bir sonuç olarak görülür. Aslında duada maddî dilek unsuru ikinci derecede olup temel amaç, Allah’ın yüce kudreti ve sonsuz zenginliği karşısında insanın kendi güçsüzlük ve yoksulluğunu ifade etmesi, yaratıcısına yakınlaşma isteğini dile getirmesidir. Dua, kulluk tavrının gösterge ve ürünü olarak insanın manen yücelmesini hedeflediğinden ibadetin özü sayılmış (Tirmizî, “Daʿavât”, 1), “De ki, duanız olmasa rabbim size ne diye değer versin versin?” (el-Furkān 25/77) meâlindeki âyette de

buna işaret edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 235-236; Buhârî, “İstisḳāʾ”, 1, 3-4, 6-8, 14, 16, 17, 20-21, 22, 24, 28, “Cihâd”, 76, “Edeb”, 5; Müslim, “Ṣalâtü’l-istisḳāʾ”, 1-2, 4-5, 8-9, “Cenâʾiz”, 29; Ebû Dâvûd, “Ṣalâtü’l-istisḳāʾ”, 1-3; İbn Mâce, “Ṣalât”, 153; Tirmizî, “Ṣalât”, 395, “Daʿavât”, 1; Nesâî, “İstisḳāʾ”, 9-10; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 48, 90; Sahnûn, el-Müdevvene, Mısır, ts., I, 165-167; Câhiz, Kitâbü’l-Ḥayevân, IV, 466; Şîrâzî, el-Mühe̠z̠zeb, I, 130-132; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, I, 182-183; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 282-284; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), II, 430-441; Nevevî, el-Mecmûʿ, V, 63-104; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, I, 109-110; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, II, 66-76; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Bulak 1318, II, 109-113; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale’ş-Şerḥi’l-kebîr, Kahire 1328, I, 405-407; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, IV, 3-17; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), II, 184-185; The Mishnah (trc. Herbert Danby), Oxford 1992, Moed, Taanith, 1/4-3/9; The Babylonian Talmud, London 1935-78, Mo’ed, Yoma, 53b; Orhan Acıpayamlı, “Türk Folklor Ürünü Yağmur Duasıyla İlgili Yapı ve Fonksiyon Sorunları”, I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Ankara 1976, IV, 1-7; Atâ Terzibaşı, “Irak Türkmenleri Arasında Yağmur Duası Törenleri ve Sosyolojik Değeri”, a.e., IV, 305-314; Nevzat Gözaydın, “Çuvaşlarda Yağmur Duası”, Uluslararası Folklor ve Halk Edebiyatı Semineri Bildirileri (27-29 Ekim 1975 Konya), Ankara 1976, s. 44-48; D. Young, Origins of the Sacred, New York 1981, s. 95; Daily Prayer Book: Ha-Siddur Ha-Shalem (trc. Philip Birnbaum), New York 1992, s. 586-588; L. Jacobs, The Jewish Religion: A Companian, Oxford 1995, s. 406-407; Nadia Abu-Zahra, “The Rain Rituals as Rites of Spiritual Passage”, IJMES, XX (1988), s. 507-529; A. Bel, “İstiska”, İA, V/2, s. 1221-1222; Pertev Naili Boratav, “İstiska”, a.e., V/2, s. 1222-1224; a.mlf., “İstisḳāʾ”, EI² (İng.), IV, 270, 271; T. Fahd, “İstisḳāʾ”, a.e., IV, 269-270; “İstisḳāʾ”, Mv.Fİ, VII, 38-59; “Rain, Prayer For”, EJd., XIII, 1523-1524; E. O. James, “Rain”, ERE, X, 563; “İstisḳāʾ”, Mv.F, III, 304-317; A. Dunnigan, “Rain”, ER, XII, 202-203.

Mustafa Baktır

İSTİSLÂH

(الاستصلاح)

İslâm fıkhının genel ilkelerine, özellikle de şer‘an onaylandığına veya reddedildiğine dair bir delil bulunmayan maslahata göre hüküm verme yöntemini ifade eden fıkıh usulü terimi.

Sözlükte “düzeltme, iyileştirme, bir şeyi iyi bulma” anlamına gelen ve sulh, ıslâh, maslahat kelimeleriyle de kök birliğine sahip bulunan istislâh, fıkıh usulünde “kaynaklardan hüküm çıkarmada izlenen yöntem” mânasında şer‘î delillerden birinin adı olup nasların kapsamına girmeyen ya da kıyas yoluyla nasta düzenlenmiş bir olaya bağlanamayan fıkhî bir meselenin hükmünü şer‘an itibar edilebilir maslahatlara ve İslâm fıkhının genel ilkelerine göre belirleme yöntemini ifade eder. Böyle olduğu için istislâh, fıkıh usulünde nasların doğrudan ve dolaylı kapsamını belirlemeye yönelik dört şer‘î delilin yani kitap, sünnet, icmâ ve kıyasın dışında kalan ve nasların bıraktığı bilinçli boşluğu doldurmaya yarayan fer‘î delillerden biridir. Bu yöntem İslâm hukukunun genel prensipleri, gözetilebilir ve öncelikli genel ve özel yararlar (maslahat) ekseninde bir akıl yürütmeyi ve çözüm üretmeyi konu aldığından belli bir sübjektivite taşır. Bu sebeple istislâh metoduna başvurmanın taşıdığı ana fikir ve gözettiği amaç hemen bütün fakihlerce olumlu karşılanmakla birlikte istislâhın fıkıh usulündeki terimleşme süreci, kazandığı kavramsal çerçeve ve yüklendiği işlev hukuk ekollerine ve ilim muhitlerine göre farklılık taşımış, özellikle Mâlikî fakihlerinin ayrı bir önem verip işlerlik kazandırdığı bu yöntem üzerinde zengin metodolojik tartışmalar cereyan etmiştir.

Fikrî Temelleri. Genelde dinin, özelde teşrîî ahkâmın esasen insanların yararı

gözetilerek vazedildiği, dinin emir ve yasaklarının şâriin gerçekleşmesini istediği birtakım amaçlara dayandığı İslâm âlimlerinin sıkça belirttiği bir husustur. Dinî literatürde “makāsıdü’ş-şerîa” adıyla anılan bu amaçların özünü insanların dünya ve âhiret mutluluğu teşkil eder. Öte yandan sınırlı

nasların hayatın bütün yönlerini ve olaylarını doğrudan ve ayrıntısıyla kuşatmadığı, esasen dinî metinlerin böyle bir iddia içermediği göz önüne alınırsa mevcut boşlukların ictihad yoluyla doldurulması kaçınılmaz olmakta, bu süreçte dinin genel amaçlarının ve korunmasına öncelik verdiği menfaatlerin bilinmesi ve bu eksende çözüm üretilmesi ayrı bir önem kazanmaktadır. Ancak hukukun nihaî gayesini ve bu gayeyi gerçekleştirecek maslahatın ne olduğunu tesbit etmek her zaman kolay olmaz. Burada şer'î hükümlerde taabbüdîlik, nasların ta'lîli, fiillerde bizâtihi güzellik ve çirkinliğin bulunup bulunmadığı, maslahatlardan şer'an geçerli olup olmayanların, kalıcı ve değişken olanların ayırt edilmesi gibi meseleler gündeme gelir. Fıkıh usulü de esasen müslüman hukukçuların bu zeminde yürütülecek faaliyete metodoloji kazandırma, ictihad sonucu elde edilecek hükümlerin iç tutarlılığını, etik, sosyal ve kültürel sıhhatini kontrol etme, onlarla naslarda açıkça düzenlenmiş hükümler arasında bütünlüğü sağlama gayretlerinin ürünü olarak doğup gelişmiştir.

Vahiy döneminde Kur'an ve Sünnet'in bir amacının da müslümanların karşılaştığı olaylara ilişkin açıklamalara yer vermek olduğu, sahâbenin Hz. Peygamber'in bilgi ve onayı dahilinde yaptıklarının da sünnet kategorisine girdiği düşünülürse nasların bilinçli boşluğunun doldurulmasında bir yöntem olarak gündeme gelen istislâh düşüncesinin Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra şekillenmeye başladığı söylenebilir. Sahâbe döneminde re'y ictihadının kapsamı içinde istislâh yönteminin ağırlıklı olarak yer aldığı, sosyal gelişmelere paralel olarak gerçekleştirilen idarî, adlî ve malî yapılanmada bu prensibin büyük rol oynadığı görülmektedir. Meselâ Hz. Peygamber'den sonra halife seçimi, Kur'an'ın mushaf haline getirilişi, zekât vermek istemeyenlerle savaş, hapishaneler inşası, malî konularla ilgili divan teşkili, para basımı, halife seçiminde istihlâf ve şûra usulleri, Sevâd uygulamasında görüldüğü üzere fethedilen ziraata elverişli arazileri eski sahiplerinde bırakıp arazi gelirlerinden haraç alınması, müellefe-i kulûba zekât verilmemesi, kıtlık senesinde hırsızın elinin kesilmemesi, bir kişinin öldürülmesine iştirak edenlere kısas uygulanması ve şarap içenin seksen celde ile cezalandırılması, Mescidi Harâm ve Mescidi Nebevî'nin genişletilmesi amacıyla civarındaki taşınmazların istimlâki, vakıf binalarının yıktırılması, cuma ezanı öncesine ezan ilâvesi, ölüm döşeğindeki kocası tarafından mirastan mahrum edilmek için üç talâkla boşanan kadının miras hakkının korunması gibi birçok uygulama, nasların

açık hükmüne ve bu çerçevede belli bir delile dayanmamakla birlikte dinin genel maksatlarından yola çıkılarak yapıldığı için istislâh düşüncesinin ilk örnekleri olarak anılır. Tâbiîn döneminden itibaren İslâm coğrafyasının genişlemesine ve yeni kültür muhitleriyle tanışmasına paralel olarak karşılaşılan fıkhî meselelerin de çeşitlenerek arttığı ve çok defa meselelerin istislâh kavramının özünde yer alan düşünce mekanizmasıyla çözüme kavuşturulduğu görülür.

İslâm düşüncesinin gelişim süreci içinde ortaya çıkan aslah, hüsün ve kubuh, Allah'ın fiillerinin sebeplere dayalı (muallel) olup olmadığı tartışmaları da istislâh kavramının şekillenmesinde belli bir paya sahiptir. Nitekim İslâm düşünür ve kelâmcılarının büyük çoğunluğu, şer'î ahkâmın insanların yararları ve sonuçta insanlara râci birtakım hikmetler gözetilerek vazedildiği görüşünü paylaşır ve bunu ilâhî rahmet ve inayetin bir parçası olarak görür. İlk dönem kelâmcılarından Kādî Abdülcebbâr istislâhı "Allah'ın insanların iyiliğini istemesi" anlamında kullanmaktadır (el-Muġnî, XIII, 20). Bu anlayış, naslarda yer almayan konular söz konusu olduğunda şer'î ahkâmla bütünlüğü bozmayacak şekilde insanlığın ortak fayda ve zararının gözetilmesi fikri için de önemli bir destek olmuştur. Bu eksende yapılan tartışmanın bir ucunda, akla şer'î ahkâmda hüsün ve kubhu bilme konusunda rol vermeyen ve buna bağlı olarak şer'î hükme ulaşmada istislâh prensibini kullanmayı doğru bulmayan başta Bâkıllânî olmak üzere bir grup Eş'arî kelâmcısı, diğer ucunda ise kulların yararına olanı yaratmayı ve emretmeyi Allah için bir vazife olarak gören, bilhassa muâmelât ve dünyevî ahkâm konularında esas olanın insanların yararı olduğunu savunan Mu'tezile kelâmcıları yer alır. Esasen maslahatın gerçekleştirilmesi, mefsedetin önlenmesi dinî düşüncede ve ictihad faaliyetinde merkezî bir önem taşımakla birlikte bu kavram etrafında ilk dönemlerdeki kelâmî tartışmalar ve bu bağlamda istislâha sahip çıkmanın Mu'tezile ile birliktelik anlamı taşıması, Sünnî fıkıh mezhepleri içinde istislâh kavramına mesafeli durulmasına ve terimleşmenin gecikmesine yol açmış görünmektedir.

Terimleşme Süreci. Sahâbe döneminden itibaren re'y ictihadı ve İslâm düşüncesi içinde merkezî bir yer edinen istislâh anlayışının terim olarak ortaya çıkışı nisbeten geç devirlere rastlar ve kaynaklar istislâh metodunun ilk defa İmam Mâlik tarafından kullanıldığını belirtir. Bununla birlikte maslahat düşüncesinin temsilcisi olarak görülen Mâlikî doktrininin

kurucusu İmam Mâlik'ten istislâhı tanımlamayı ya da ona bir çerçeve çizmeyi mümkün kılacak bir açıklama aktarılmayıp sadece fıkhından örneklendirmeler yapılmakla yetinilir. Onun maslahat prensibinde merkezîleşen ve kıyasın katılığını gidermekte kullanıldığı anlaşılan metodolojisi tasvir edilirken de istislâh ve istihsan metotları genellikle iç içe bırakılır. Aynı dönemde meselâ Irak ekolünün imamlarından Ebû Yûsuf, Hz. Ömer'in Sevâd tatbikatını da örnek göstererek halifenin yararlı (salâh) ve en uygun (aslah) gördüğünü uygulaması yetkisinden söz ederken (Kitâbü'l-Ḫarâc, s. 58, 63, 86) istislâh kavramıyla fikrî bağ kurulabilecek bir açıklamada bulunsa bile bunun istislâha atıf olarak anlaşılması zordur. İmam Şâfiî'nin sadece istihsanın tartışması ile yetinmiş olmasından, o sıralarda istislâhın henüz terimleşmemiş ve istihsanın bir çeşidi olarak telakki edilmiş olduğu sonucu çıkarılabilir.

Mustafa Ahmed ez-Zerkā gibi bazı çağdaş müellifler, istislâhı ilk defa Gazzâlî'nin el-Müstaṣfâ'da istihsana benzer biçimde maslahat kelimesinden türeterek kullandığını iddia ederlerse de ondan daha önce yaşamış olan Hârizmî'nin bu terimi zikrederek yalnızca İmam Mâlik'le taraftarlarının benimsediği bir delil olarak kaydetmesi bu iddiayı zayıflatmaktadır. Gerek Hârizmî gerekse başka kaynaklar tarafından verilen örneklerden anlaşıldığına göre İmam Mâlik'in bazı hususi meseleler dolayısıyla verdiği fetvaların dayandığı var sayılan bu prensip sonraki âlimler tarafından bu adla adlandırılmış olmalıdır. Nitekim bu yöntemin V. (XI.) yüzyıldan itibaren kaynaklarda ayrıca "istidlâl, el-istidlâlü'l-mürsel (müstersil), el-mesâlihu'l-mürsele, el-münâsibü'l-mürsel" gibi adlarla farklı biçimde anılması da bunu teyit etmektedir.

Zamanla Mâlikî mezhebinin ayırt edici özelliklerinden biri haline gelmekle birlikte istislâhın kabulü konusu Mâlikîler arasında bile ciddi biçimde tartışılmış, Ebû Bekir el-Bâkıllânî, İbnü'l-Hâcib gibi önde gelen bazı Mâlikîler bu prensibi kesin olarak reddetmiş, filozof İbn Rüşd, İmam Mâlik'in mürsel maslahata fazlaca iltifat etmesi sebebiyle kınandığını belirtmiş ve Şâfiîler'den Seyfüddin el-Âmidî İmam Mâlik'e nisbetini şüpheyle karşılamıştır. Usulle ilgili eserleri günümüze intikal eden İmam Şâfiî, Ebû Bekir el-Cessâs, İbnü'l-Kassâr, İbn Fûrek, Ebû Zeyd ed-Debûsî, Ebü'l-Velîd el-Bâcî, İbn Hazm gibi ilk müelliflerin bu terimden hiç bahsetmemiş olmaları, özellikle Bâcî'nin fıkıh usulü hakkında Mâlikîler'in

görüşleriyle İmam Mâlik'e nisbet edilen görüşleri derlemeyi hedeflediğini açıkça belirttiği İḥkâmü'l-fuṣûl fî aḥkâmi'l-uṣûl adlı eserinde ve re'y, kıyas, istihsan gibi beşerî yönü bulunan kaynakları tamamen reddeden İbn Hazm'ın öncelikle Mâlikîler'i hedef aldığı bilinen usule dair kitaplarında yer almaması da terimi ilk kullananın İmam Mâlik olmadığı var sayımını güçlendirmektedir.

Konuyu müstakil olarak ele alan başta Cüveynî, Gazzâlî ve İbn Berhân gibi usulcülerin verdikleri bilgiden anlaşıldığına göre istislâhı istidlâl adıyla ilk defa inceleyen ve sonuçta olumsuz kanaat belirten usulcü Kadı Ebû Bekir el-Bâkıllânî'dir. Ondan sonra Cüveynî istislâh konusunu "istidlâl" adını verdiği müstakil bölümde ele alır ve burada istislâh anlamında kullandığı istidlâli, "üzerinde ittifak edilmiş bir asıl bulunmaksızın aklî düşüncenin gereği olarak hükmü gösteren, hükme münasip mâna" şeklinde tanımlar. Ona göre "makbul istidlâl", bir kaynağı veya delili bulunmamakla birlikte muktezâsı şeriatın kaynaklarından herhangi birine aykırı düşmeyen münasip mâna demektir. İmam Mâlik'i bu prensibi uygulamakta aşırıya kaçmakla eleştiren Cüveynî konuyu ele alırken istidlâlle birlikte istislâh ve istisvâb (doğru bulma) terimlerini de âdeta eş anlamlı olarak kullanır. İstidlâlin irsâl (serbestlik, belirsizlik) vasfı taşımamasını, mutlaka şer'î kaynakların mânalarıyla uyum içinde olmasını şart koşar. İfadelerinden, İmam Mâlik'in mezhebindekine paralel bir istislâh anlayışını kabul etmediği kesin olarak anlaşılan, ancak istislâh taraftarlarına karşı da oldukça yumuşak bir üslûp kullanıp onlarla Şâfiîler'in arasını bulmaya çalışan Cüveynî'nin istislâhın terimleşmesine katkısı açıktır. Onun bu tavrı, aynı zamanda istislâh prensibinin ilk taraftarları arasında sayılmasının da âmili olmuştur (EI2 [İng.], IV, 257).

Günümüze ulaşan usul kitapları içinde konuya istislâh başlığıyla yer verilen ilk eser Gazzâlî'nin el-Müstaṣfâ'sıdır. Gazzâlî, mevhum deliller arasında saydığı istislâhı hocası Cüveynî'nin tanımladığı çerçeve içinde oldukça sistematik ve ayrıntılı biçimde ele alır. Maslahatları zaruri (zorunlu, kaçınılmaz), hâcî (ihtiyacı karşılayan) ve tahsînî (kolaylaştıran ve güzelleştiren) şeklinde üç sınıfta inceler. Hâcî ve tahsînî sınıflarına giren bir maslahatın dinde muteber sayıldığını ortaya koyan başka bir delil bulunmaksızın sırf onunla hüküm vermeyi câiz görmez; bir delile dayanan maslahatın ise kıyas demek olduğunu belirtir. Can, mal, akıl, din ve ırzın

korunması şeklinde tanımladığı zaruri maslahatın ise kaçınılmaz ve bütün toplumu ilgilendirir olması halinde kesinlikle hükme esas teşkil edeceğini kabul etmekle birlikte müstakil bir kaynak olduğunu reddeder. Gazzâlî'nin konuya ilişkin görüşleri daha sonra yazılan usul eserlerinin meseleyi ele alışlarında da belirleyici olmuştur.

Kavramsal Çerçeve. İstislâh, şer'î bir konuda mürsel maslahata dayanarak hüküm verme metodunun adı olduğundan istislâhın tanımı ve anlaşılmasında maslahat âdeta kilit kavram konumundadır. Maslahat, dinin koruduğu ana ilkeleri ve gerçekleştirmeyi istediği temel gayeleri de kuşatacak biçimde insanların dünya ve âhiret menfaatlerini ifade eden geniş açılımlı bir kavram olup bunun bir türü olan mürsel maslahat kanun koyucunun (şâri') hüküm vaz'ında muteber sayıp saymadığı hususunda belli bir delil bulunmayan, ancak hükmün kendilerine bağlanmasının insanlara bir fayda sağlayacağı veya onlardan bir zararı gidereceği düşünülen mânalar demektir (bk. MASLAHAT). Bir grup usulcü mürsel maslahatı, hakkında özel bir nas bulunmamakla birlikte şeriatın genel nasları altına girebilen maslahat şeklinde anlasa da genelde "herhangi bir şer'î nassa dayanmayan ve tesbiti akla bırakılan maslahat" anlamına gelmektedir. Bunun için de İbn Berhân istislâhı "küllî ya da cüz'î bir şer'î delile dayanmayan maslahat" şeklinde tanımlar; Zerkeşî, istislâhta şer'î kaidelere yakınlık ve uygunluk şartının aranması halinde bunun kıyas kapsamında olacağını, böylece muteber sayılan kısma dahil edilip mürsel olma vasfını kaybedeceğini ve tartışmanın lafzî hale döneceğini kaydeder.

Esasen bir ictihad yöntemi olan istislâhın kavramsal çerçevesinin çizilmesinde kıyas, istihsan gibi diğer ictihad yöntemleriyle ilişkisinin belirlenmesi de önemlidir. Kıyas belli bir şer'î delile dayanan hükmün, illetindeki benzerlikten hareketle benzer olaya tatbikini ifade etmekte iken istislâh, karşılaşılan olaya uygulanabilir açık bir nassın veya benzer bir hükmün bulunmaması ve olayın hükmünün İslâm hukukunun genel prensiplerine göre belirlenmesini ifade eder. Bu prensipler arasında dinin genel amaçları, kamu yararı, hakkaniyet düşüncesi öncelikli bir yere sahiptir. Kıyasta hareket noktası naslar iken istislâhta naslardan tümevarımla elde edilen prensipler ve bunların genel çerçevede naslara uygunluğu, en azından aykırı olmadığı tesbiti önem kazanmaktadır. Maslahat bazı usulcülere göre doğrudan kıyasa kaynaklık edebilir. Ayrıca

illeti belirleme yollarından biri olarak geliştirilen münasebet (ihâle) kavramı da literatürde maslahatla eş anlamlı kullanılmakta ve yine bazı usulcüler tarafından illetin, maslahatı gerçekleştirmemesi halinde geçersiz olacağı ifade edilmektedir. Zaman zaman müctehidler tarafından başka bir şahit aranmaksızın sırf münasebet esas alınarak kıyas yapılmakta, yani kıyasın temel yapılarından illetin bir türünü maslahat-ı mürsele teşkil etmektedir. Bu tür kıyasa "kıyâsü'l-maslaha, el-kıyâsü'l-maslahî" veya "el-kıyâsü'l-mürsel" adı verilmektedir.

Özellikle Mâlikîler'in ön plana çıkardığı istislâh ile Hanefîler'in istihsan kavramları arasında öteden beri sıkı bir bağ, hatta açık olmayan bir iç içelik ilişkisi kurulur. Mâlikî mezhebinde istihsanın müctehide göre katıksız (hâlis) ya da ağırlıklı (râcih) olan maslahat şeklinde anlaşıldığı göz önüne alınırsa maslahat daha geniş, Hanefîler'in maslahatın yanı sıra nas, icmâ, örf gibi sebepleri de istihsanın bir türü olarak gördüğü ölçü alınırsa istihsan daha geniş bir içeriğe sahip olmaktadır. Esasen Mâlikîler'de maslahat prensibi, hem istihsan hem de istislâh metoduna kaynaklık edecek bir genişlikte ele alındığından arada belki de en önemli fark olarak istihsanın genel kuraldan müstesna olma özelliği kalmaktadır. Bu durumda, çözümlenecek bir olayın hükmü bilinen benzerleri var da maslahat düşüncesiyle bu hükümden vazgeçilip maslahata

uygun bir hüküm veriliyorsa istihsan, benzerlerinin yokluğu halinde ise yine maslahata dayalı olarak aynı hüküm verilmiş olsa bile istislâh söz konusudur. Bu ayırım, Mâlikîler'de maslahat prensibine dayalı bütün çözümlerin istislâh olarak görülmesi yanlışlığını da önleyici bir öneme sahiptir (Dönmez, s. 190-191). Fıkıh usulünde tâli deliller arasında yer alan, "kötülüğe giden yolların kapatılması" anlamındaki sedd-i zerâi', "bir olayın uzak durulması mümkün olmayan bir yaygınlık ve toplumsal boyut kazanması" olarak açıklanan umûmü'l-belvâ veya örf gibi deliller de amme menfaati ve maslahat düşüncesiyle beslendiği için istislâhla belli kesişme noktalarına sahiptir.

Delil Değeri. Mâlikî mezhebinde mesâlih-i mürselenin müstakil bir kaynak sayıldığı hemen bütün usulcülerce ifade edilmekle birlikte mesâlih-i mürsele ile hükmetme anlamına gelen istislâhın Mâlikî doktrininde kabulü konusunda bazı usulcülerin tereddüt uyandıran ifadelerine rastlanır (İbnü'l-

Hâcib, s. 208). Bunun belki de en başta gelen sebebi, istislâhın kavramsal yapısının mezhebin kuruluş dönemine ait bilgi birikiminden yola çıkılarak sonraki usulcüler tarafından kurulmuş ve bu konuda algılamaya bağlı olarak farklı sonuçlara varılmış olmasıdır. Kiyâ el-Herrâsî, İbn Dakīkul'îd, Şehâbeddin el-Karâfî, Necmeddin et-Tûfî gibi müellifler ise mesâlih-i mürselenin bütün müctehidlerce kaynak kabul edildiğinde birleşirler. Onlara göre bu hususta İmam Mâlik'i diğerlerinden ayıran özellik, onun maslahatlar konusunda serbest bir tutum takınarak her maslahata uymayı câiz görmesi değil maslahata daha çok başvurmuş olmasıdır. Hatta Cüveynî, İmam Mâlik'in, sahâbenin fetva ve hükümlerini kendisine kaynak edinmiş olmakla birlikte mal müsaderesini ve devleti koruma ve siyasî istikrar adına ölüm cezalarını câiz görmesi gibi bazı hükümlerinde fazlaca gevşek davranmış olduğunu iddia eder. Karâfî ise Cüveynî'nin el-Ġıyâs̱î, Mâverdî'nin el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye ve Gazzâlî'nin Şifâʾü'l-ġalîl'de maslahat-ı mürsele ile hüküm vermekte Mâlikîler'i geçtiklerini, hatta ilk iki kitaptan yaptığı alıntılara dayanarak daha da ileri gidip maslahat-ı mürsele taraftarlarının sadece Şâfiîler olduğunu söylemenin doğru ve insaflı olacağını ileri sürer (Nefâʾisü'l-uṣûl, IX, 4279-4282).

Hanefî usulcüleri istislâhı ya da mesâlih-i mürseleyi müstakil bir kaynak olarak zikretmezler. Bunun birinci açıklaması, Hanefîler'in istihsanı istislâhı da kapsayacak bir genişlikte kullanmış olmasıdır. İkinci izah tarzı ise benzerlerine ait bir hüküm bulunduğu halde istihsanen farklı bir sonuca giden Hanefîler'in kural dışına çıkmaya ihtiyaç hissettirmeyen mesâlih-i mürseleyi öncelikle kabul etmeleridir. Hanefî doktrininde hukukî tefekkürün mihverini kıyasın teşkil etmesi ve kıyasın geniş kapsamlı olarak kullanılması, ayrıca illetlerin genel kural haline getirilmiş olması da istislâhın müstakil bir delil olarak zikredilmesine ihtiyaç hissettirmemiş olmalıdır (Dönmez, s. 193). Hatta maslahata dayalı illetlerin mükelleflere ilişkin mânalar olduğunu ve bunların hükme illet olamayacaklarını ileri süren Cessâs gibi erken dönem Hanefî usulcülerinin ifadelerini ölçü alan bazı usulcüler de Hanefîler'in istislâha karşı olduklarını belirtmiştir. Ancak mezhebin ilk müctehidlerinin maslahat fikrinden hareketle hüküm verdiğinin azımsanmayacak örneği vardır ve Ebû Yûsuf Kitâbü'l-Ḫarâc'da halifenin tasarruf yetkisini açıklarken bu gerekçeye sıkça başvurur.

Şâfiî mezhebinde genellikle istislâha karşı olumsuz bir tavrın takınıldığı

kanaati yaygındır ve bazı kaynaklarda İmam Şâfiî'nin önceleri İmam Mâlik gibi düşündüğü, sonra da bu görüşten vazgeçtiği rivayet edilir. Ancak mezhep doktrininde istislâhın ayrı bir adlandırma ve önem kazanmamış olmasını mezhepte kıyas kavramına çok geniş bir hareket alanı tanınmış olmasıyla açıklamak gerekir. Öte yandan Şâfiî usulcülerinden Cüveynî, İmam Şâfiî'nin bir kaynağa dayanmıyor olsa bile mânayı esas almasından hareketle kaynakların sabit mânalarına yakın olması şartıyla istislâhı benimsediğini ve hükümleri mürsel mânalara göre gerekçelendirdiğini, Şehâbeddin ez-Zencânî ise muayyen ve özel hükümlere dayanmasa bile İslâm hukukunun genel prensiplerine dayanan mesâlihe göre hüküm verdiğini ileri sürer (el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh, II, 1118; Taḫrîcü'l-fürûʿ ʿale'l-uṣûl, s. 320-325). Gazzâlî ve Âmidî maslahatın zaruri, kat'î ve genel olması şartıyla istislâhı kabul ederken İbn Dakīkul'îd, mezhepte birtakım görüşlerin istihsan ya da maslahata dayalı olarak verildiğini belirtir (Zerkeşî, VI, 97-98).

Hanbelî fakih ve usulcülerinin istislâh karşısındaki tavrı tek bir çizgide değildir ve mezhep içinde bu konuda birbirine zıt görüşler vardır. Bununla birlikte onların genel hatlarıyla istislâha olumlu baktıkları, ancak mesâlih-i mürseleyi müstakil bir kaynak olarak değil kıyasa irca etmek suretiyle benimsedikleri söylenebilir. Hanbelîler'den Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî ise şer'î delillerden istinbâtın bir türü saydığı illet veya emâre ile istidlâlin mesâlih demek olduğunu belirtir. Şâfiî usulcüsü İbn Dakīkul'îd, istislâh ile amel konusunda İmam Mâlik'ten sonra Ahmed b. Hanbel'in geldiğini ve muahhar kaynaklar bu prensibin Hanbelî mezhebi tarafından benimsendiğini ifade ederken mezhebin iki önemli siması İbn Kudâme ve İbn Teymiyye istislâha karşı çıkar, ayrıca İbn Teymiyye müteahhir Hanbelîler'in de kendisiyle aynı kanaatte olduklarını kaydeder. Necmeddin et-Tûfî, İbn Kudâme'nin maslahat-ı mürseleyi delil saymadığını ifade etmesine rağmen hükümlerin gerekçelerini ortaya koyarken neredeyse şâriin muradı olmadığı açık olan maslahat münasebetlerine dayandığını belirterek teori ve pratik arasındaki çelişkisine dikkat çeker. Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża adlı eserinde maslahat-ı mürsele prensibini benimseyen ve ictihadî olarak münasip maslahatla genel nasların tahsis edilebileceğini savunan, ancak nasların itibara alınmamasını emrettiği maslahata itibar etmenin ictihadla nassı reddetmek demek olacağı için itibara alınmasının yanlışlığını vurgulayan Necmeddin et-Tûfî, Nevevî'nin Erbaʿîn'ine yazdığı

şerhte konuya geniş yer verir; ibadet ve nasların belirledikleri dışında kalan muâmelât ve dünyevî ilişkiler konusunda dinin genel amaçları açısından maslahat prensibinin esas olduğunu ve dolayısıyla buna aykırı nasların terkedilmesi gerektiğini ileri sürer. Dört Sünnî ekol dışında Zeydîler'in ve İbâzıyye'nin istislâh konusunda olumlu, İmâmiyye ve Zâhirîler'in ise olumsuz bir tutum içinde oldukları, ancak ilke olarak karşı olanların da başka isimler altında aynı prensibi uyguladıkları söylenebilir.

Maslahat kavramı, İslâm hukukunun gayelerinin gerçekleştirilmesi ve korunması anlamında kullanılıp ona mevcut şer'î ahkâmı delillendirme ve temellendirme işlevi yüklendiğinde üzerinde hiçbir ihtilâf cereyan etmediğinden, istislâhın delil değerine ilişkin tartışmalar onun maslahatı gözetmeyi konu edinmesinde değil dört şer'î delilden sonra beşinci bir kaynak olarak kabul edilip edilmeyeceği noktasında yoğunlaşır. İstislâhı ilke olarak benimseyenler, bu metoda yöneltilen eleştirileri de dikkate alarak ona kaynak değeri atfedebilmek için dayanılacak

mesâlih-i mürselenin şer'î delillerden biriyle çatışmayıp şer'î maksatlarla uyum içinde bulunması, sırf ibadet alanıyla ilgili ve naslarla belirlenmiş hadler, kefâretler gibi konularla değil akılla anlaşılabilir münasebetler üzerine kurulu alanda olması gereği üzerinde ısrarla durmuşlardır. Ayrıca istislâhın dinen zaruri sayılan bir hususu korumayı yahut dinde bir zorluğu gidermeyi hedeflemesi, hâcî veya tahsînî sınıfına giren bir maslahatın cinsinin dinde muteber sayıldığını ortaya koyan başka bir delil bulunması şartları da aranır.

İşlevi ve Uygulama Alanı. İstislâh prensibinin müstakil bir delil olarak kabulü klasik dönemde usulcüler tarafından tereddütle karşılanmış olsa da bu yöntem nasların doğrudan veya dolaylı biçimde kapsamadığı boşlukları doldurmada önemli bir dayanak olarak fakih ve uygulayıcılara geniş bir hareket imkânı sağlamıştır. İstislâhla birlikte istihsan, zaruret ve ihtiyaç, kamu yararı, umûmü'l-belvâ, örf ve âdet kuralları gibi ikinci derecedeki kaynaklar esasen hukukçuların ve uygulayıcıların takdir haklarıyla işlerlik kazandığı için İslâm coğrafyasının çeşitli bölge ve dönemlerinde çeşitli hukukî tecrübelerin ortaya çıkmasının da önde gelen âmili olmuştur. Elbette bu kaynaklar arasında istislâh prensibi kamu yararının sağlanması ve korunması, kamunun haklarını ilgilendiren alanlarda toplumun ortak

beklentisi yönünde icraatlar yapılabilmesi ve zamanın değişimine paralel olarak bir kısım fıkhî ahkâmın değişebilmesi fikrine belli ölçüde kaynaklık ettiği için ayrı bir önem taşımaktadır. Bunun için de tarihî süreçte naslarda ve klasik fıkıh doktrininde yer alan bazı cezalarda farklı uygulamalara gidilmesi, yeni ceza ve vergi türlerinin ihdası, narh uygulaması, toplumsal ihtiyaç halinde sanatkâr ve işçilerin ecr-i misille çalışmaya zorlanması, siyâset-i şer‘iyye anlayışının ortaya çıkışı, dinin mubah kıldığı hususların yasaklanması, idarî, askerî ve malî alanlarda geleneksel yapıya uymayan köklü reformların yapılması gibi uygulamalar, daha genel bir ifadeyle kamu hukukunun çeşitli dallarında, hatta özel hukukun kamuyu ilgilendiren yönlerinde yapılmak istenen düzenlemeler, çok defa doktrindeki istislâh ve maslahat fikrine atıf yapılarak açıklanmış ve savunulmuştur.

İstislâh ilkesine dayalı olarak verilen hukukî hükümler, bilhassa ceza hukuku hükümleri geç dönem fıkıh kitaplarında “siyaset” adıyla anılmıştır. Hanbelîler’den Ebü’l-Vefâ İbn Akīl’e göre siyaset, Hz. Peygamber tarafından konmadığı ve hakkında vahiy de inmediği halde insanları iyiliğe yaklaştıran ve fesaddan uzaklaştıran uygulamalardır (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 17). Hanefîler’den Ekmeleddin el-Bâbertî ise onu, “hakkında şer‘î bir hüküm bulunan bir suçun cezasını fesadı tamamen ortadan kaldırmak için ağırlaştırmak” şeklinde tanımlamış ve İbn Âbidîn de tanımda geçen “şer‘î bir hüküm” ifadesinden hareketle siyasetin belli bir nas tarafından açıklanmamış olsa bile şer‘î ahkâm altına girdiği yorumunu yapmıştır. Yine şartlar gerektirdiğinde cezanın indirimi, tecili yahut tamamen düşürülme yoluna gidilmesi de siyaset çerçevesinde ele alınmıştır. Nitekim bu anlayışı dile getiren İbn Nüceym’e göre siyaset idarecinin, hakkında cüz’î bir delil bulunmasa bile maslahat olarak gördüğü bir şeyi yapmasıdır (el-Baḥrü’r-râʾiḳ, V, 11). Cezanın ağırlaştırılması prensibinden daha geniş bir anlam taşıyan ve hukukun bütün alanlarına teşmili mümkün olan bu yaklaşım istislâhın fürûda daha işlevsel şekilde takdimi mahiyetindedir. Ayrıca kaynaklarda siyaset örnekleri olarak Hulefâ-yi Râşidîn döneminden verilen uygulamalarla istislâha verilen örnekler de aynı olup siyasetin, hukukî alanda nasların açık beyanı bulunmayan konularda yönetimin takdir yetkisi olarak ortaya konduğu görülmektedir. Bu tür siyaset kanunları şer‘î ahkâmı tamamladığından ona uygunluğunu ifade için de “siyâset-i şer‘iyye” şeklinde nitelendirilmiştir.

İstislâh prensibinin siyasette ve kamu düzeniyle ilgili uygulamalarda sıkça dile getirilen bir meşruiyet aracı olması aynı zamanda onun âdil olmayan idareciler tarafından istismar edilmesi, yaptıklarına şer‘î bir dayanak bulamayan idarecilerin kamu yararı, devletin bekası, âlemin nizamı gibi gerekçelerle bu prensibi zaman zaman amacı dışında ve meşrû olmayan bir zeminde kullanması yanlışlığını da beraberinde getirmiştir. Cüveynî bu şekilde devlet idaresinin diktatörlerin âdeti olduğunu ve sahâbe asrından sonra ortaya çıktığını söyler. Halkın ağır vergi yükünden suçlunun malının müsâderesine, işkencenin cevazından devlet başkanının ta‘zir cezasına ilişkin takdir hakkının idam cezasını da içine alacak şekilde genişletilmesine kadar bir dizi uygulama böyle bir kamu yararı gerekçesiyle temellendirildiğinde hukukun üstünlüğü ve kanunîlik ilkelerinin ağır yara alması kaçınılmazdır. İslâm hukukçularının çoğunluğunun istislâh prensibini ve bunun dayanağı olan maslahat kavramını nasların açık hükmünü terketme ve naslara aykırı hüküm üretme değil, nasların boşluğunu aradaki fikrî bütünlüğü ve hiyerarşiyi koruyarak doldurma aracı olarak tanıtmasının temelinde de nasların hâkimiyeti adı altında kanunîliği, hukukun egemenliğini ve kişilerin temel haklarını koruma, maslahat prensibinin keyfî ve haksız uygulamalara alet edilmesini önleme düşüncesi yatmaktadır. İstislâha karşı çıkılmasının ya da maslahatın muteber olabilmesi için vazgeçilmez bazı şartların ileri sürülmesinin de amacı bu olmalıdır. Hatta fıkıh usulünde beyan anlayışının ve literal yorumun ön plana çıkması, usulcülerin her bir delil ve terimin kavramsal çerçevesini çizmekte aşırılığa varan bir titizlik göstermesi, esasen doktrinin böyle tarihsel değeri ön planda olan bir işlev üstlenmesinin ürünüdür.

Osmanlı dönemi fıkıh usulü eserlerinde, Osmanlı ulemâsının klasik doktrini izleyerek genellikle istislâhı tartışmalı bir prensip olarak tanıtıp fazla öne çıkarmadığı, buna karşılık şeyhülislâm fetvalarında, kanunnâmelerde ve siyasî uygulamalarda “maslahat-ı âmme”, “nizâm-ı âlem” ve “siyaset” adı altında bu prensibe sıkça atıfta bulunulduğu görülür. Sultanların teşrîî sıfat ve yetkileri, kardeş katli, klasik doktrine aykırı ya da ilâve suç ve ceza türlerinin ihdası, mîrî arazi rejimi, icâreteyn ve gedik usulü, muâmele-i şer‘iyye ile işletilen para vakıfları ve şer‘î hukukun yanı başında örfî hukukun oluşumu gibi Osmanlı hukukunun ayırıcı özelliklerinden sayılan birçok uygulamada istislâh prensibinin taşıdığı ana fikirden yararlanıldığı ya da bu yönde açıklamaların yapıldığı görülür. Ancak bir uygulamanın

maslahat düşüncesiyle temellendirilmiş olması veya devlet gücünü arkasına alması, ona hukuk düşüncesinin evrensel ve ideal zemininde teorik meşruiyet değil ancak tarihî süreçte fiilî bir gerçeklik kazandıracağı ve son tahlilde onu tartışılabilir olmaktan kurtarmayacağı için istislâh düşüncesi olan-olması gereken ayırımında sadece olanı onaylayıcı olmayıp olması gerekeni araştırıcı ve eleştirel bir bakış açısını besleyici bir işleve de sahiptir. Mecelle'de halka yönelik tasarrufların maslahata dayanması (md. 58), toplum menfaatinin fert menfaatine tercih edileceği, ağır zararın hafif zarara katlanılarak giderileceği gibi ilkelerden söz edilmesi de (md. 26-29) aslında hukuk,

idare ve siyaset alanında maslahatın esas alınması gereğine vurguyu içeren ve yapılanları meşrulaştırıcı değil yapılacak olanları yönlendirici bir üslûba sahiptir.

Son iki yüzyıla gelindiğinde İslâm dünyasında ıslah, tecdid ve hukukta modernleşme fikrinin canlılık kazanmasıyla klasik doktrindeki maslahat kavramı bağımsız bir prensip olarak yeniden keşfedildi. Klasik kaynaklarda meşruluğu sorgulanan ve kabul edenlerce de oldukça sınırlayıcı şartlar ileri sürülen bu prensip modern dönemde çerçeve ve işlevi genişletilerek İslâm hukukuna değişim kabiliyeti ve dinamizm kazandıran kilit bir kavram olarak öne çıkarıldı. Kuzey Afrika ve Mısır ulemâsı tarafından dile getirilmeye başlanan bu tezin Osmanlı aydınları arasında daha geniş bir yelpazede ilgi gördüğü ve günümüzdeki entelektüel din yorumuna da önemli ölçüde kaynaklık ettiği görülür. Gerek bu gelişmeleri gerekse günümüzde maslahata dayalı çözüm üretme ve dinin mevcut hükümlerine bu eksende yorum getirme konusunu ele alan bir dizi yayının ve bilimsel çalışmanın ortaya çıkışını, bu arada klasik dönemden maslahat fikrine ağırlık veren âlimlerin ve çözüm örneklerinin seçilerek onlar üzerinden çağa yönelik mesajların verilmesini ve böyle bir yaklaşımla değişim taleplerinin karşılanmaya çalışılmasını, salt doktriner ve teorik bir yöneliş olarak görmek yerine yerel siyasetten uluslararası ilişkilere, modern hayat tarzının ürettiği dünya görüşünden dogmatik fıkıh anlayışının yol açtığı sıkıntıya kadar farklı etkilerin altında oluşan ve pratik yönü ağır basan bir sürecin parçası olarak değerlendirmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Ḫarâc, Beyrut 1979, s. 58, 63, 86; Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, IV, 140-141; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm, Kahire 1981, s. 8; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XIII, 20; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, II, 1113-1133, 1203-1207; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, I, 284-315; a.mlf., Şifâʾü'l-ġalîl (nşr. Hamed el-Kebîsî), Bağdad 1390/1970, s. 188-189, 207-266; a.mlf., el-Menḫûl (nşr. M. Hasan Heyto), Dımaşk 1400/1980, s. 353-370; İbn Berhân, el-Vüṣûl ile'l-uṣûl (nşr. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd), Riyad 1404/1984, II, 59, 286-294; İbn Rüşd el-Hafîd, eż-Żarûrî fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Cemâleddin el-Alevî), Beyrut 1994, s. 98, 127-128; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm, Kahire 1387/1968, III, 262-264; IV, 139-140; İbnü'l-Hâcib, Muḫtaṣarü'l-Müntehâ, Bulak 1316, s. 208; Şehâbeddin ez-Zencânî, Taḫrîcü'l-fürûʿ ʿale'l-uṣûl (nşr. M. Edîb Sâlih), Beyrut 1402/1982, s. 320-325; Karâfî, Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd), Kahire 1414/1993, s. 446-447; a.mlf., Nefâʾisü'l-uṣûl fî şerḥi'l-Maḥṣûl (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Mekke 1418/1997, VIII, 3585-3587; IX, 4263-4282; Tûfî, Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża, Beyrut 1990, III, 204-217, 399; Takıyyüddin İbn Teymiyye, el-Müsevvede, Kahire 1983, s. 401; İbn Kayyim el-Cevziyye, eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥükmiyye, Kahire 1977, s. 17-27, 155-158; İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, el-İʿtiṣâm, Kahire, ts. (el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ), II, 111-135, 141-142; Zerkeşî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ (nşr. Abdüssettâr Abdülkerîm Ebû Gudde), Küveyt 1413/1992, V, 217-219, 309; VI, 76-81, 97-98; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, V, 11, 75-76; Şevkânî, İrşâdü'l-fuḥûl, Kahire 1347, s. 212-213; Mecelle, md. 26-29, 58; İsmail Hakkı İzmirli, İlm-i Hilâf, İstanbul 1330, s. 94-109; Muhammed Takī el-Hakîm, el-Uṣûlü'l-ʿâmme li'l-fıḳhi'l-muḳāren, Necef 1963, s. 381-404; M. H. Kerr, Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muḥammad 'Abduh and Rashīd Rıḍā, Berkeley 1966, s. 61, 67, 80-102; Muhammad Muslehuddin, Philosophy of Islamic Law and the Orientalists, Lahore, ts., s. 156-179; Abdülkadir Şener, İslâm Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihsan ve İstislah, Ankara 1981, s. 124-125, 137-156; İbrahim Kâfi Dönmez, İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII.

Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları (doktora tezi, 1981), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, s. 177-196; Hüseyin Hâmid Hassân, Naẓariyyetü'l-maṣlaḥa fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1981, tür.yer.; Abdülvehhâb Hallâf, Meṣâdirü't-teşrîʿi'l-İslâmî fîmâ lâ naṣṣa fîh, Küveyt 1982, s. 85-144; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, Ḍavâbıṭu'l-maṣlaḥa fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 1982, s. 327-410; Mustafa Dîb el-Bugā, Es̱erü'l-edilleti'l-muḫtelef fîhâ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Dımaşk, ts. (Dârü'l-İmâm el-Buhârî), s. 34-118; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-İstiṣlâḥ ve'l-meṣâliḥu'l-mürsele, Dımaşk 1988, tür.yer.; M. Khalid Masud, Shātibī's Philosophy of Islamic Law, Islamabad 1995, s. 127-164; Şükrü Özen, İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklîleşme Süreci (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 126, 152, 284, 290, 292, 303-304, 344-349, 354, 442-443; Wael b. Hallaq, A History of Islamic Legal Theories, Cambridge 1997, s. 112-113; ayrıca bk. tür.yer.; R. Paret, "Istiḥsān and Istiṣlāḥ", EI² (İng.), IV, 255-259.

Şükrü Özen

İSTİSNA

(الاستثناء)

Bir şeyi küllî hüküm veya kural dışında tutmak anlamı çerçevesinde Arap edebiyatı, fıkıh ve kelâm ilminde kullanılan bir terim.

Sözlükte “dürmek, kıvırıp bükmek; ayırıp uzaklaştırmak; ikinci olmak” anlamlarındaki seny kökünden türemiştir. Nahiv âlimleri istisnayı “illâ vb. bir edat vasıtasıyla çoğun (bütünün *genelin* cinsin) hükmünden azı (parçayı / özeli / ferdi) hariç tutmak” şeklinde tanımlamışlardır. Edattan önce geçen bütün veya genel konumdaki öğeye müstesnâ minh (kendisi hakkında verilen hükümden bir başkasının hariç tutulduğu unsur), edattan sonra gelen cüz veya özel konumdaki öğeye de müstesnâ (genelin / bütünün hükmünden hariç tutulan unsur) adı verilir. Bu sebeple her istisna cümlesinde müstesnâ, müstesnâ minh ve istisnâ edatı olmak üzere üç öğe bulunur.

İstisnanın muttasıl-münkatı‘, tammü-ferrağ, mûceb-menfî olmak üzere altı çeşidi vardır. Müstesnâ müstesnâ minhin türünden ise istisna muttasıldır. İstisna deyince ilk akla gelen ve dilde en çok kullanılan tür bu istisnadır. Gerçek anlamda istisna da muttasıl olandır. İstisnanın tanımı bu durum esas alınarak yapılmıştır. Müstesnâ, müstesnâ minhin cinsinden değilse ve onun bütününe dahil bir birim olarak bulunmuyorsa istisna münkatı‘ adını alır. Bundan dolayı münkatı‘ olana istisna denilmesi mecazidir. Ancak her iki türe istisna adının verilmesinin gerçek anlamda olduğunu söyleyenler de vardır. Cümle içinde müstesnâ minh geçiyorsa tam istisna, geçmiyorsa müferrağ istisna adı verildiği gibi istisna cümlesi olumlu ise mûceb, olumsuz ise menfî (gayri mûceb) istisnâ denilir. Müferrağ istisnâ muttasıl nevinden olur.

Belâgat âlimleri “çoktan azı, genelden özeli çıkarma” anlamına ilâve olarak bir anlam ve ifade güzelliği içeren istisnalara, mânaya güzellik katan (el-muhassinâtü’l-ma‘neviyye) söz sanatlarından sayarak bedî‘ ilminin bölümleri arasında yer vermişlerdir. Edebî anlamda istisna terimini ilk defa

kullanan Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü'ş-Ṣınâʿateyn adlı eserinde istisnaya ayırdığı bölümde "te'kîdü'l-medh bi-mâ yüşbihü'z-zem" (yergi biçimindeki ifadeyle övgünün pekiştirilmesi) ile öndeki ifadeden yanlış anlaşılma ihtimalini ortadan kaldıran sakınca kaydı demek olan "ihtiras" nevilerini edebî istisnanın iki temel kategorisi olarak ele almıştır (s. 459-460). Bâkıllânî bu iki türden sadece birinciye istisna adını vermiştir (bk. bibl.). İbn Reşîḳ ise ihtiras ve ihtiyatın ayrı bir tür olduğu, bunların istisnaya dahil edilemeyeceği görüşündedir (el-ʿUmde, II, 50). Hatîb et-Tebrîzî ile Ebû Tâhir el-Bağdâdî de aynı görüşü benimsemiştir. Muzaffer el-Alevî şiirde istisnaya "te'kîdü'l-medh bimâ yüşbihü'z-zem" adının verildiğini söyler. İstisnayı lugavî (nahvî) ve sınâî (edebî / bedîî) olarak ikiye ayıran İbn Ebü'l-İsba' sınâî istisnada

ek bir anlam ve ifade güzelliğini şart koşmuş ve bunu Kur'an'dan örnekler vererek açıklamıştır. İbnü'l-Esîr el-Halebî ile İbn Hicce istisna konusundaki örnekleri İbn Ebü'l-İsba'dan nakletmişlerdir. Şu âyetler kaynaklarda edebî istisna konusunda sık geçen örneklerdendir:" فسجد الملائكة كلّهم اجمعون الاّ ابليس ابى ان يكون مع الساجدين "(Bütün melekler secde etti; İblîs hariç; o secde edenlerle beraber olmaktan kaçındı [el-Hicr 15/30-31]). İblîs'in isyanının bu şekilde ifade edilmesi onun isyanının büyüklüğünü anlatmak içindir. Bu sebeple müstesnâ minh olan "el-melâike", " كلّهم أجمعون " (bütün) tekidi ve ihtiras kaydı ile pekiştirilmiştir. Bu pekiştirilme yapılmasaydı müstesnâ minhteki harf-i ta'rifin ahd ifadesiyle bilinen bazı melekleri kapsayacağı, melekler içinde de secde etmeyenlerin bulunduğu ve İblîs'in isyanda yalnız olmamasıyla teselli bulacağı, dolayısıyla isyanının büyük bir şey olmadığının ifade edilmesi ihtimal dahilinde olurdu. Getirilen bu tekit ve ihtiras kaydı ile bütün melekler kastedilerek isyanında İblîs yalnız bırakıldığı gibi müstesna tarafına eklenen "diretti, büyüklendi ve kâfirlerden oldu" kaydı ile de isyanın sebebi açıklanmak suretiyle anlam pekiştirilmiştir. Böylece istisnanın sözlük anlamı üstüne ek mâna ve ifade güzelliği katılmıştır." فلبث فيهم الف سنة الاّ خمسين عاماً "(Nûh, onların içinde elli yıl hariç 1000 sene kaldı [el-Ankebût 29/14]) âyetinde, söz konusu süre " تسعمائة سنة وخمسين عاماً" (950 yıl) yerine " ألف سنة إلاّ خمسين عاماً" (1000 yıl, elli yıl hariç) tarzında istisna ile ifade edilmiştir. Bu ifadede kulağa ilk çarpan "ألف" (bin) kelimesidir. Anlamın bu şekilde ifadesi, dinleyicide Nûh'un kavmine bedduasında mâzur olduğu kanaatini uyandırma gayesine mâtuftur. Çünkü bu kadar süre devam eden davet ve irşada rağmen küfür ve

isyanlarını inatla sürdürmüşlerdir. Bin kelimesinin süre uzunluğunu ifadedeki çağrışımı ve oluşturduğu imaj daha çarpıcı ve canlıdır. Dolayısıyla istisna cümlesi bedîî bir güzelliğe sahiptir.

Ardarda gelen şu âyetlerde de müstesna kısmı ek ifadelerle pekiştirilmiştir:" فامّا الذين شقوا ففى النار، لهم فيها زفير وشهيق، خالدين فيها ما دامت السموات والأرض الاّ ما شاء ربك، انّ ربّك فعّال لما يريد، وامّا الذين سعدوا ففي الجنّة خالدين فيها ما دامت السموات والأرض الاّ ما شاء ربك، عطاء غير مجذوذ " (Bedbahtlar ise ateş içindedir. Onlar için orada iç çekişler ve haykırışlar vardır, rabbinin dilediği hariç, onlar orada gökler ve yer durdukça ebediyen kalacaklardır; ancak şüphesiz ki rabbin irade ettiğini yapandır. Bahtiyarlar ise cennettedir. Rabbinin dilediği hariç, gökler ve yer durdukça onlar orada bitmez tükenmez bir ihsan olarak ebediyen kalacaklardır [Hûd 11/106-108]). Bedbahtlar içinde günahkâr fakat iman sahibi olanların cehennemde ebedî kalmayacağına işaret eden ilk istisnada, yüce kudretin bu tasarrufuna karşı yapılacak her tür itirazın sonuçsuz kalacağını vurgulamak üzere müstesna kısmı, "Şüphesiz ki rabbin irade ettiğini mutlaka yapandır" ifadesiyle desteklenmiştir. İkinci istisnada da cennete girmiş bahtiyarlardan hiçbirinin oradan çıkarılmayacağına işaret etmek üzere "bitmez tükenmez ihsan" kaydı getirilmiştir.

İbn Ebü'l-İsba' "illâ" ile kurulan, "hasr istisnası" adını verdiği edebî bir istisna türünden söz etmiştir (Taḥrîrü't-Taḥbîr, s. 337). İbn Ma'sûm'un "mânevî istisna" dediği bu türe" إليك وإلاّ ما تحثّ الركائب / وعنك وإلاّ فالمحدّث كاذب "(Kervanlar yalnız sana yönelmişse teşvik edilir, yoksa edilmez. Sadece senin hakkında ise konuşan doğru söyler, yoksa yalancıdır o) beyti örnek olarak verilmiştir.

Edebî istisnanın en güzel nevileri te'kîdü'l-medh bimâ yüşbihü'z-zem ile (yergi biçiminde ifadeyle övgünün pekiştirilmesi) te'kîdü'z-zem bimâ yüşbihü'l-medh (övgü biçimindeki ifadeyle yerginin pekiştirilmesi) olarak bilinen türleridir. Bununla birlikte övgü ve yerginin dışında da edebî güzelliğe sahip istisnalar mevcuttur: ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النسآء الاّ ما قد سلف(Ölmüş ve geçmiş olanları dışında kadınlardan babalarınızın evlendikleri ile evlenmeniz size helâl değildir [en-Nisâ 4/22]) âyetinden, "Sadece geçmiş ve ölmüş olanlarla evlenmeniz helâldir" anlamı çıkmaktaysa da bu imkânsız bir şeydir. Burada konu muhale ta'lik üslûbu ile ifade edilerek haram ve yasak pekiştirilmiştir. Övme veya yerme

bildirmeyen bu tür istisnaların “te’kîdü’ş-şey’ bi-mâ yüşbihü nakīzahû” (bir şeyin zıddına benzer bir ifadeyle pekiştirilmesi) şeklinde adlandırılmasının daha kapsamlı olacağını belirtenler olmuştur.

“Te’kîdü’l-medh bi-mâ yüşbihü’z-zem” ifadesi ilk defa İbnü’l-Mu‘tez (ö. 296/908) tarafından kullanılmıştır. İbnü’l-Mu‘tez, bu türü söz güzellikleri (mehâsinü’l-kelâm) adını verdiği neviler içinde ele almış, daha sonraki dönemlerde belirlenecek iki çeşidini ilgilendiren örneklere yer vermiştir (el-Bedî‘, s. 157). Ancak İbnü’l-Mu‘tez’den bir asır önce Sîbeveyhi, bu tür ifadelerdeki istisna edatının “lâkin” anlamına geldiğini te’kîdü’l-medhi ilgilendiren örneklerle açıklamış ve bu tür ifadeler için “ta‘lik” terimini kullanmıştır. Muhale ta‘lik ile ifadeyi pekiştirmek bu üslûptaki tekidin esasını teşkil ettiğinden te’kîdü’l-medh üslûbuna ilk dikkat çekenin Sîbeveyhi olduğu söylenebilir. Sekkâkî, Bedreddin İbn Mâlik, Şehâbeddin Mahmûd el-Halebî, Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, Hatîb el-Kazvînî ile onun Telḫîṣü’l-Miftâḥ’ına şerh yazan Teftâzânî, Bahâeddin es-Sübkî gibi belâgat âlimleriyle bedî‘ âlimleri bu türü “te’kîdü’l-medh bi-mâ yüşbihü’z-zem”, Ebû Ali el-Hâtimî “istisna ve te’kîdü’l-medh bi-mâ yüşbihü’z-zem”, Ebû Hilâl el-Askerî “istisna”, İbn Münkız “rücû‘ ve istisna”, İbn Ma‘sûm “medh fî ma‘rızı’z-zem” adıyla incelemişlerdir. Zerkeşî, te’kîdü’l-medhi istisnaya yakın bir tür olarak görürken Yahyâ el-Alevî iki yönlü söz demek olan “tevcih”in bir çeşidi olarak değerlendirmiştir.

Arap şiirinde görülen kadîm üslûplardan olan te’kîdü’l-medh bi-mâ yüşbihü’z-zemme dair ilk örnek olarak Nâbigâ ez-Zübyânî’nin şu beyti zikredilir: ولا عيب فيهم غير أنّ سيوفهم / بهنّ فلول من قراع الكتآئب (Onlarda hiçbir kusur yoktur, ordularla çarpışmaktan kılıçlarında oluşmuş gedikleri hariç). Burada te’kîdü’l-medh üslûbunun güzelliği, dinleyicinin yergi beklediği bir yerde övgü sıfatıyla karşılaşmasıyla uyarılmış heyecandan ileri gelir. Yukarıdaki örnekte “ordularla çarpışmaktan kılıçlarında oluşan gedikler” ifadesi bir övgüdür. Bu ifade söz konusu kimselerde kusur arandığını, ancak hiçbir kusur bulunamayınca onun yerine kusura benzer bir görüntüsü olan bu övgü sıfatının zikredilmek zorunda kalındığını göstermektedir. Kılıçlarındaki gedikler, onların son derece yiğit ve kahraman olduklarından kinaye yergi değil bir övgü sıfatıdır. Beyit başı ve sonuyla bir medihdir. Bu nevi üslûpta bir övgü sıfatının delille ve muhale ta‘lik yoluyla pekiştirilmesi de söz konusudur. Çünkü onların tek kusuru diye anılan kılıçlarındaki

gediklerin kusur olması muhal olduğuna göre onlarda kusur namına hiçbir şey yok demektir.

Te'kîdü'l-medh bi-mâ yüşbihü'z-zem sanatı üç farklı üslûpta gerçekleşir. 1. Olumsuz yergi sıfatından ona dahil olduğu farzedilen bir övgü sıfatının istisna edilmesi (olumsuz yergi + istisna edatı + övgü). Bu üslûpta olumsuz yergi de övgü olduğundan ifade övgü üzerine övgü olmasıyla medih pekiştirilmiş olur. Safiyyüddin el-Hillî'nin şu beyti buna bir örnektir:

" ولا عيب فيهم سوى أنّ النزيل بهم / يسلو عن الأهل والأوطان والحشم "(Onlarda hiçbir kusur yoktur, konuklarının aile, akraba ve vatanlarını unutması hariç). Burada kusur yergi sıfatı olup söz konusu kimseler bundan tenzih edilmiştir. Onların kusursuz olduklarını ifade etmenin ardından istisna edatından sonra bir yergi ve kusur sıfatının gelmesi beklenirken ilk anda yergi izlenimi uyandıran, gerçekte ise son derece cömert olmalarından kinaye olarak bir övgü sıfatı durumundaki "konuklarının aile, akraba ve vatanını unutmaları" ifadesinin gelmesi övgü üzerine övgüdür. İbn Nübâte el-Mısrî'nin " ولا عيب فيها غير سحر جفونها" (Gözlerinin büyüsü dışında onda hiçbir kusur yoktur) mısraı da bu konuda güzel bir örnektir. 2. Bir övgü sıfatından diğer bir övgü sıfatının istisna edilmesi (övgü + istisna edatı + övgü)." أنا أفصح العرب بيد أنّي من قريش " (Bir Kureyşli olmam dışında Araplar'ın en fasih konuşanı benim) hadisinde Hz. Peygamber, müstesnâ minh kısmında kendisini fasih olmakla niteledikten sonra istisna edatının peşinden fesahate aykırı bir durumu zikretmesi beklenirken Araplar'ın en fasihi olan Kureyş kabilesine mensubiyetini (yergi formunda / zem zemininde bir övgü olarak) zikretmesi övgü üzerine övgüdür. Nâbiga el-Ca'dî'nin şu beyti de kaynaklarda sık geçen örneklerdendir:" فتى كملت أخلاقه غير أنّه / جواد فما يبقي من المال باقيا "(Cömertliğinden dolayı elinde avucunda hiçbir şey bırakmaması dışında bütün ahlâkı mükemmel bir gençtir). Ahlâk mükemmelliğiyle vasfedilmesinin ardından istisna edatından sonra ahlâka aykırı bir vasıf ya da durumun zikredilmesi beklenirken gencin ahlâkî erdemlerin en büyüklerinden olan cömertlikle nitelenmesiyle övgü üstüne övgü sağlanarak medih pekiştirilmiştir. Bu tür ifadelerde yer alan iki övgü sıfatından ikincinin birinciyle ilgili ve onu pekiştirir türden olması şarttır. Bu sebeple" علي كريم غير أنّه حسن الوجه"(Güzel yüzlü olması haricinde Ali cömerttir) gibi örnekler bu üslûptan sayılmaz. 3. Müferrağ istisna tarzı (__ + istisna edatı + övgü). Bu üslûp müstesnâ minhin cümle içinde açıktan geçmemesi dışında

cümlenin olumsuz olması, istisna edatından sonra bir övgü sıfatının yer alması özellikleriyle birinci üslûba benzemektedir.

“ وما تنقم منّا الاّ ان امنا بايات ربّنا لمّا جاءتنا ” (Rabbimizin âyetlerine bize geldiklerinde iman etmemiz dışında sen bize kusur bulmuyorsun [el-A‘râf 7/126]) âyetinde, edattan sonra kusur sayılacak kötü bir vasfın zikredilmesi beklenirken kusur olması muhal olan ve bütün mükemmel vasıfların aslı olan imanın bir delil olarak ve muhale ta‘lik şeklinde zikredilmesiyle onların kusursuzluğu pekiştirilmiştir. Mâide sûresinin 59 ve Tevbe sûresinin 74. âyetleri de biçim ve üslûp olarak aynı mahiyettedir.

Te’kîdü’z-zem bi-mâ yüşbihü’l-medh türü de te’kîdü’l-medh türü ile aynı özellikler taşıyan edebî bir anlatım şekli olup iki üslûpta gerçekleşir. a) Olumsuz övgü (= yergi) sıfatından ona dahil olduğu farzedilerek bir yergi sıfatının istisna edilmesi (olumsuz övgü + istisna edatı + yergi). Şu âyet buna bir örnek teşkil eder: “ لا يذوقون فيها برداً ولا شراباً، الاّ حميماً وغسَّاقا ” (Orada onlar, kaynar su ile irinin dışında ne bir serinlik ne de bir içecek tadarlar [en-Nebe’ 78/24-25]). Menfi durum olarak serinlik ve içecek tadılmamasının ardından istisna yoluyla olumlu ve güzel bir halin zikredilmesi beklenirken kaynar su ve irinin zikredilmesiyle yergi üzerine yergi getirilerek yergi tekit edilmektedir. Kaynar su ile irinin içecek olması muhal olduğundan onlar için içecek ve serinlik namına hiçbir şeyin olmadığı delil ve muhale ta‘lik yoluyla vurgulanmıştır. Bu üslûptaki ifadeler istihzâ içermeleriyle caydırıcı ve vazgeçirici nitelik taşırlar. Hâkka sûresinin 36. âyetinde de aynı anlatım tarzı görülür. b) Yergi sıfatından diğer bir yergi sıfatının istisna edilmesi (yergi + istisna edatı + yergi).” / لئيم الطباع سوى أنّه جبان يهون عليه الهوان“(Bir korkak olması dışında zillete aldırmaz alçak tabiatın biridir o) mısraında yergi üstüne yergi ve muhale ta‘lik yoluyla anlatım pekiştirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 63-64, 181-185; İbnü’l-Mu‘tez, el-Bedî‘ (nşr. M. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Beyrut 1410/1990, s. 157; Ebû Hilâl el-Askerî,

Kitâbü’ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1404/1984, s. 459-460; Bâkıllânî, İʿcâzü’l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire, ts. (Dârü’l-maârif), s. 160; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. Muhammed Karkazân), Beyrut 1408/1988, I, 642-645; II, 50; Hatîb et-Tebrîzî, el-Vâfî fi’l-ʿarûż ve’l-ḳavâfî (nşr. Ömer Yahyâ - Fahreddin Kabâve), Dımaşk 1399/1979, s. 283; Ebû Tâhir el-Bağdâdî, Ḳānûnü’l-belâġa (nşr. Muhsin Gayyâz Uceyl), Beyrut 1409/1989, s. 115; İbn Münkız, el-Bedîʿ fî naḳdi’ş-şiʿr (nşr. Ahmed Ahmed el-Bedevî - Hâmid Abdülmecîd), Kahire 1380/1960, s. 120-123; İbn Mu‘tî, el-Bedîʿ fî ʿilmi’l-bedîʿ (nşr. Mustafa es-Sâvî el-Cüveynî), İskenderiye 1996, s. 121-122; İbn Ebü’l-İsba‘, Bedîʿu’l-Ḳurʾân (nşr. Hıfnî M. Şeref), Kahire 1392/1972, s. 49-50, 121-123; a.mlf., Taḥrîrü’t-Taḥbîr (nşr. Hıfnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 333-338; İbn Yahyâ el-Alevî, Nażratü’l-iġrîż fî nuṣreti’l-ḳarîż (nşr. Nühâ Ârif Hasan), Dımaşk 1396/1976, s. 128; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, VII, 121-122; Şurûḥu’t-Telḫîṣ, Beyrut, ts. (Dârü’s-sürûr), IV, 386-396; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ fî ʿulûmi’l-belâġa (nşr. M. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Kahire 1400/1980, II, 526; İbn Hicce, Ḫizânetü’l-edeb, Kahire 1304, s. 118-119; İbnü’l-Esîr el-Halebî, Cevherü’l-Kenz: Telḫîṣu Kenzi’l-berâʿa fî edevâti ẕevi’l-yerâʿa (nşr. M. Zağlûl Sellâm), İskenderiye 1983, s. 246-247; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, eṭ-Ṭırâzü’l-müteżammin li-esrâri’l-belâġa (nşr. M. Abdüsselâm Şâhîn), Beyrut 1415/1995, s. 464-465; Tîbî, et-Tibyân fî ʿilmi’l-meʿânî ve’l-bedîʿ ve’l-beyân (nşr. Hâdî Atıyye Matar el-Hilâlî), Beyrut 1407/1987, s. 391; Safiyyüddin el-Hillî, Şerḥu’l-Kâfiyeti’l-bedîʿiyye (nşr. Nesîb Neşâvî), Dımaşk 1403/1983, s. 111-112; Teftâzânî, el-Muṭavvel, İstanbul 1309, s. 439-442; a.mlf., et-Telvîḥ, Beyrut 1377/1957, II, 20-30; Süyûtî, el-İtḳān, Beyrut 1973, II, 88-89; İsâmüddin el-İsferâyînî, el-Eṭval, İstanbul 1284, II, 214-217; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, Nefeḥâtü’l-ezhâr, Beyrut 1404/1984, s. 219-221; Abdünnâfî İffet, en-Nef‘u’l-muavvel, İstanbul 1290, II, 187-190; Ahmed Matlûb, Muʿcemü’l-muṣṭalaḥâti’l-belâġıyye ve teṭavvürüh, Bağdad 1403/1983, I, 105-110; II, 9-14; H. Fleisch, “Istit̲h̲naʾ”, EI² (İng.), IV, 272-273.

İsmail Durmuş

FIKIH.

Lafza yüklenebilecek anlamları belirlemeyi konu alan dil kuralları, dinî metinler etrafında gelişen ve kuralcı yönü ağır basan fıkıh ilminde daima önem taşımış, fakih ve usulcüler dil bilimi alanına giren diğer birçok konu ve kavram gibi istisna konusuyla da yakından ilgilenme gereği duymuşlardır. Klasik dönemde fıkıh usulü daha çok lafız ve beyan ekseninde geliştiği için usulcülerin dil bilimi kurallarına sıkça atıfta bulundukları, esasen bu alana ait istisna konusunu Kitap ve Sünnet'in metinlerini anlama ve şer'î delillerden hüküm çıkarma yönteminin bir alt türü olarak teorik çerçevede ve yakınındaki diğer lafzî kavramlarla karşılaştırmalı şekilde ele aldıkları görülür. Fürû-i fıkıhta ise istisna mesele çözümünde, özellikle de lafzın ayrı bir önem taşıdığı yemin, talâk, ikrar gibi konularda karşılaşılan bir dil kuralı, bir anlamı kastetme ve içerme sorunu olarak incelenmiş, âdeta usuldeki bilgilerin örnek olaylara uygulaması yapılmıştır.

İstisnanın tanımı, şartları, çeşitleri gibi konularda usulcülerin ileri sürdükleri görüş ve açtıkları tartışmaların esasen nahiv ve belâgat eserlerinde yer alan bilgilerin tekrarı niteliğinde olması, hem çoğu usulcünün aynı zamanda dil bilimi uzmanı olması hem de istisnanın usuldeki vaz', beyan, hakikat, mecaz, tahsis ve nesih gibi konularla yakın ilişkisinin bulunması sebebiyledir. Usulcülerin istisnanın tanımına ilişkin çabaları bir yönüyle lafzî tartışma gibi görünse de esasen fürû alanındaki sonuçlarıyla birlikte belli bir

görüşü çerçeveleyen bir tutarlılık taşır (İbnü'l-Hâcib, II, 132; Şehâbeddin el-Karâfî, s. 98-102; Tâceddin es-Sübkî, II, 41).

İstisnanın şartları hususunda müstesna ile müstesnâ minh arasında zaman farkının olup olamayacağı ya da istisnayı tehirin cevazı konusu usulcüleri hayli meşgul etmiş, câiz görenler şâri' de dahil sözü söyleyenin sübjektif iradesini, karşı görüşte olanlar ise hukukî istikrar gerekçesiyle objektif anlamı esas almışlardır (Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, I, 260-262; Ebû İshak eş-Şîrâzî, I, 399-401; Gazzâlî, II, 165; Seyfeddin el-Âmidî, II, 267-268; Şehâbeddin el-Karâfî, s. 528-530). Yine istisnanın şartlarıyla ilgili olarak müstesnânın müstesnâ minhi kaplayacak tarzda yapılmasının istisnayı iptal edeceği hususunda usulcüler görüş birliği içindedir. Ancak Hanefîler, müstesnânın müstesnâ minhten daha özel olması halinde onu kaplamasını

câiz görmüşlerdir. Meselâ onlara göre, “Bütün gayri menkullerimi hibe ediyorum, ancak bahçem hariç” cümlesindeki istisna o bahçeden başka gayri menkulü bulunmasa bile doğrudur. Bunun sebebi Hanefîler’e göre istisna lafzî bir tasarruftur ve hükmün değil cümlenin doğru olmasına dayanır. Cümlenin kuruluşu doğru ise ifade ettiği hüküm de sahih olur. Cümledeki düzensizlik ve insicamsızlık onun mânasına değil kullanım şekline havale edilir (Alâeddin es-Semerkandî, s. 315; İbnü’l-Hümâm, et-Taḥrîr, I, 267). Bu arada müstesnâ minhin yarısının veya yarıdan fazlasının istisna edilmesi, Şâfiî ve Mâlikî usulcüleriyle Kûfeli dilbilimcilerin çoğunluğuna göre câiz iken Ebû Yûsuf, Bâkıllânî, Hanbelî hukukçuları ve Basralı dil bilimcilere göre câiz değildir. Hanefîler ise genel olarak sayılar dışındaki müstesnâ minhlerin yarıdan fazlasının istisnasını câiz görmüşlerdir. Büyük oranda dil bilimi alanına ait bu tartışmaların fürû-i fıkıhta da sonuçları bulunabilmektedir. Meselâ, “Üç talâkla boşsun, ancak ikisi hariç” cümlesiyle fakihlerin çoğunluğuna göre sadece tek bir talâk gerçekleşirken Ebû Yûsuf’a ve Hanbelîler’e göre müstesnâ minhin yarıdan fazlasını istisna etmek câiz olmadığı için üç talâk gerçekleşir. İstisnada müstesnâ ile müstesnâ minhin cins birliğinin şart olup olmadığı tartışmasının da aynı şekilde fürû-i fıkıhta benzeri sonuçları vardır (Gazzâlî, II, 167-170; Şehâbeddin el-Karâfî, s. 374-377; İbnü’l-Hümâm, et-Taḥrîr, I, 268).

İstisnanın hükmü konusunda usulcülerin çoğunluğu, istisnadan sonra müstesnâ minhin geride kalan fertleri hakkında mecaz olacağını söylerken İbnü’l-Hâcib gibi bazı usulcüler aksi görüştedir (el-Muḫtaṣar, II, 134-135; İsnevî, s. 387-388; Bihârî, I, 316). Hanefîler’in çoğunluğu ise âm ve hâstan yapılan istisnaları hakikat kabul ederek mecaz iddiasına kısmen katılırlar (Pezdevî, III, 117; Alâeddin es-Semerkandî, s. 299). İstisnanın hükmüyle ilgili ihtilâflardan bir diğeri de onun hangi tür beyan içinde değerlendirilmesi gerektiği konusudur. Pezdevî ve Serahsî gibi bazı Hanefî usulcüleri istisnayı beyan üst başlığı altında incelerler (Kensü’l-vüṣûl, III, 119, 147; el-Uṣûl, II, 35-45). Onlara göre istisna, müstesnâ minhin kapsadığı fertlerden bir kısmına engel olduğu için “tağyîr”, kalan kısımla da konuşanın maksadını ifade ettiği için “beyan” niteliğini taşımaktadır. Aslında istisna, bizâtihî müstakil bir söz olmadığı için onda uzun süreli sükût (fâsıla) yapılması halinde cümle tamam olur ve istisna artık tağyîr beyanı değil sabit bir hükmün kaldırılması yani nesih halini alır

(Şemsüleimme es-Serahsî, II, 46). Ancak muttasıl istisna, birbirine aykırı iki hüküm içermeksizin ve birinci kısmı da iptal etmeksizin sadece konuşmanın bir bölümüne engel olması itibariyle tağyîr beyanı adını almış, arada bir çelişkinin bulunduğu izlenimi vermemek için de "muâraza yoluyla beyan" denmekten sakınılmıştır. Bunun için de Pezdevî, istisnanın "müstesnâ kadar bir miktarı cümlenin hükmünden çıkararak, kalan kısmı konuşmak" olduğunu söyler (Kenzü'l-vüṣûl, III, 120); mezhepte de istisna "cümlenin bir kısmını çıkarmak, diğer kısmını ise ispat etmek" şeklinde tanımlanır.

Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî usulcüleriyle Debûsî, Pezdevî ve Serahsî gibi bazı Hanefîler, istisnanın müstesnâ minhin zıddının müstesnâda sabit olduğunu göstereceğinden hareketle müstesnâ minh olumsuz ise müstesnânın olumlu, müstesnâ minh olumlu ise müstesnânın olumsuz olacağını belirtip bunu, "Menfiden istisna müsbet, müsbetten istisna menfidir" şeklinde genel bir kural halinde ifade etmişlerdir. Kuralı kelime-i tevhid gibi akaid alanı lafızlarına uygulamak kolay olmakla birlikte menfiden istisnanın müsbet hüküm ifade etmesi kuralının bazı fürû meselelerine uygulanması (meselâ bk. en-Nisâ 4/92) mümkün görülmediğinden özellikle Hanefîler arasında istisnanın gramer açısından nefiy ve ispat yönlerinden herhangi bir hüküm ifade etmediği (hükümsüzlük), cümlenin ilk yarısının hükmü hakkında sükûtle geçtiği görüşleri, usulcülerin çoğunluğu tarafından da müstesnânın müstesnâ minh aleyhine hüküm içermesi itibariyle ihraç ifade ettiği görüşü dile getirilmiştir.

İstisna ile tahsis arasındaki ilişki usulcüleri fazlasıyla meşgul etmiş bir konudur. Mütekellimîn usulcülerinin büyük çoğunluğu ile konuyu bir terim tartışması olarak gören İbn Abdüşşekûr ve İbnü'l-Hümâm gibi bazı Hanefî usulcüleri, istisnayı tahsis delili ve sonuç olarak onu tahsisin bir türü olarak tanıtır. Gazzâlî'ye göre istisna, "kendisi olmasaydı lafza girecek olan şeyin lafza girmesine engel olmak", tahsis ise "lafzın bir kısmını kasretmek" olduğundan tahsis bir beyan, istisna ise bir ref' (nesih, ilga) niteliğindedir (el-Müstaṣfâ, II, 164). Hanefîler'e göre âm nassın istisna ile daraltılması tahsis değil kasrdır. Bu görüş ayrılığı öncelikli olarak Hanefîler'e göre Kur'an veya mütevâtir sünnetle sabit olan bir hükmün istisnaya konu olması halinde müstesnâ minhin kesinliğinin devam etmesi ve tahsis edecek delilin kesin olmasının aranması sonucunu doğurur (konularla ilgili

tartışmalar için bk. Koca, s. 155-163, 313-327).

Tahsisle istisnanın arasında tahsisin yalnızca âm lafza, istisnanın hem âm hem hâs lafza gelebileceği, tahsis delilinin aksine istisna sözün bir parçasını teşkil ettiği için onun müstesnâ minhe bitişik olması ve lafzî olmayan delillerle istisna yapılmasının câiz olmayışı gibi farklardan söz edilir. İstisna ve tahsisin hüküm bakımından farklılıkları konusunda Muhammed b. Şücâ‘ ve Ebü'l-Hasan el-Kerhî, tahsisin aksine istisnânın lafzı mecaz yapmadığı ve hakikatinden çıkarmadığı, bu sebeple müstesnânın dışında da lafzın hükmünün devam etmesine herhangi bir engelin bulunmadığı görüşündedir (Cessâs, I, 246-251). Ancak bu Hanefî bilginlerinin aksine usulcülerin büyük bir kısmı istisnanın lafzı mecaza dönüştüreceğini ileri sürmüştür. İstisnanın hükmüyle ilgili bu ihtilâfın kaynağı, tahsisten sonra âmmın geride kalan fertleri hakkında hakikat veya mecaz olarak devam edip etmeyeceği konusundaki farklı yaklaşımlardır.

Birbirini takip eden cümlelerden sonra gelen istisnanın o cümlelerin tamamıyla mı sadece son cümleyle mi ilgili olacağı konusu bir yönüyle dil bilimi tartışması görünümünde ise de daha çok belli fürû meselelerinde mezhep görüşlerini delillendirme çabasının ürünü tercihler gibi durmaktadır. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî

usulcüleriyle dil bilimcilerin çoğunluğu, atıflı cümlelerden sonra gelen istisnanın herhangi bir tahsis delili bulunmadıkça cümlelerin tamamına rücû edeceğini, Hanefîler ile Zâhirîler ve Basralı dil bilimciler ise istisnanın yalnızca son cümleye rücû edeceğini ve herhangi bir delil bulunmadıkça diğer cümlelere taallukunun doğru olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Bu tartışmaların pratik sonucu, kendisine zina iftirası haddi uygulanmış kişinin şahitliğinin kabul edilip edilmeyeceği konusunda kendini gösterir. Kur'an'da zina iftirasında bulunanlara seksen celde uygulanması ve şahitliklerinin kabul edilmemesi istendikten sonra "tövbe edip ıslah olanlar hariç" denilmiş (en-Nûr 24/4-5), fakihlerin çoğunluğu, bu istisnanın ilk iki cümleden istisna olduğunu ileri sürerek tövbe edilmesi halinde had cezasının da düşeceğini, Hanefîler ise haddin kul hakkı olduğu için tövbeyle düşmeyeceğini, istisnanın sadece şahitliğin kabul edilmemesine ilişkin olduğunu ve tövbe edilmesi halinde bu kimsenin şahitliğinin kabul

edilebileceğini söylemişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 181-185, 431; Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1405/1985, I, 246-252, 266-271; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1384/1964, I, 260-264; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1970, I, 397-405; Ebû İshak eş-Şîrâzî, Şerḥu'l-Lümaʿ (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1408/1988, I, 399-407; Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl, III, 117-127, 147; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372, II, 35-46; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, II, 163-173; Kelvezânî, et-Temhîd fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Müfîd M. Ebû Amşe), Cidde 1406/1985, II, 73-76, 91; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü'l-uṣûl (nşr. M. Zeki Abdülber), Katar 1404/1984, s. 299, 312-317; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî), Riyad 1399/1979, I/3, s. 11-12, 39-63; İbn Kudâme, el-Muġnî, V, 131, 159; VII, 161; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm, Kahire 1387/1968, II, 267-269, 275, 278-283, 287, 315; İbnü'l-Hâcib, el-Muḫtaṣar, Beyrut 1403/1983, II, 132-142; Şehâbeddin el-Karâfî, el-İstiġnâʾ fî aḥkâmi'l-istis̱nâʾ (nşr. Tâhâ Muhsin), Bağdad 1402/1982, s. 90-102, 343-368, 374-377, 524, 528-531, 536-569, 571-668; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1308, III, 122, 198; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ fî ḥalli ġavâmiżi't-Tenḳīḥ (Teftâzânî, et-Telvîḥ içinde), Beyrut 1377/1957, II, 20-25; Tâceddin es-Sübkî, Cemʿu'l-cevâmiʿ, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), II, 41-47, 51-52; İsnevî, et-Temhîd fî taḫrîci'l-fürûʿ ʿale'l-uṣûl (nşr. M. Hasan Heyto), Beyrut 1404/1984, s. 386-388, 392, 397; Teftâzânî, et-Telvîḥ, Beyrut 1377/1957, II, 20-21; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, III, 147-148; VII, 400-402; a.mlf., et-Taḥrîr (İbn Emîrü'l-Hâc, et-Taḳrîr ve't-taḥbîr içinde), Bulak 1316, I, 252, 267-268; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, II, 258; Emîr Pâdişah, Teysîrü't-Taḥrîr, Kahire 1350/1931, I, 289; Bihârî, Müsellemü's̱-s̱übût fî uṣûli'l-fıḳh, Kahire 1904, I, 316, 324-327, 338, 344; Şevkânî, İrşâdü'l-fuḥûl, Beyrut, ts. (Dârü'l-maʻrife), s. 148-152; Ferhat Koca, İslâm Hukuk Metodolojisinde

Tahsis, İstanbul 1996, s. 155-163, 313-327; “İstişnâʾ”, Mv.Fİ, V, 198-302; “İstişnâʾ”, Mv.F, III, 184-197.

Ferhat Koca

KELÂM.

Kelâm literatüründe istisna “inşallah müminim” mânasında kullanılır. Râgıb el-İsfahânî istisnayı, cümlede yer alan lafza ait genel anlamın bir kısmını kaldırmak veya cümlenin gerektirdiği hükmü nefyeden bir lafız getirmek şeklinde ikiye ayırmış, birincisine yenebilecek her şeyin helâl olduğu hükmünden leş, kan ve benzerinin çıkarılmasını (el-En‘âm 6/145), ikincisine de daha sonra yapılacak bir iş için “Allah dilerse” tarzında bir kaydın konulmasını örnek göstermiştir (el-Müfredât, “şny” md.). Kur’an’da istisna bir âyette, “yapılacak iş için kesin ifade kullanmayıp inşallah demek” mânasında geçmektedir (el-Kalem 68/18). Diğer bir yerde ise istisna kelimesi zikredilmeden anlamına yer verilmektedir: “Allah dilerse temennisinde bulunmadıkça hiçbir şey hakkında bunu yarın yapacağım deme” (el-Kehf 18/23-24). Kur’an’da istisna anlamındaki “inşallah” tabiri birkaç defa tekrarlanmaktadır (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “şâʾe” md.). İstisna hadislerde de hem sözlük anlamında hem “inşallah demek” mânasında yer almaktadır (Tirmizî, “Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 18; Wensinck, el-Muʿcem, “şny” md.).

Kelâm ilminde istisna imanın tarifi, unsurları, amelle ilişkisi, artması-eksilmesi ve iman sahibinin âkıbetiyle (hâtime) ilgili tartışmalara bağlı olarak ortaya çıkmış itikadî bir meseledir. İmanı tasdik ve ikrardan ibaret kabul eden Ebû Hanîfe’nin bu şartları yerine getirenlerin gerçek mümin olduğunu söylemesine karşılık Süfyân b. Uyeyne, Fudayl b. İyâz, Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Ahmed b. Hanbel gibi Selef âlimleri imanın tasdik, ikrar ve amelden teşekkül ettiği görüşünü benimsemiş, buradan hareketle tasdik ve ikrar şartlarını yerine getirmekle birlikte amellerin durumu belirsiz olduğundan kişinin Allah nezdinde gerçek mümin olup olmadığının bilinemeyeceği sonucuna varmışlardır (Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 53-54, 71; Ahmed b. Hanbel, I, 347-348, 374-375). Bazı kaynaklarda bu ikinci gruba “şekkâkiyye, şükkâk” (şüpheciler) denildiği kaydedilmektedir (Makdisî, V, 149-150; Watt, s. 150, 173, 363).

Kelâm literatüründe istisnaya dair ileri sürülen görüşleri üç noktada toplamak mümkündür. 1. Mümin gerçekten mümin, kâfir de gerçekten kâfirdir. İmanda şüphe bulunmadığı gibi inkârda da şüphe yoktur. Bu sebeple kişi, “Ben inşallah müminim” yerine şüpheyi tamamen ortadan kaldıracak şekilde, “Ben gerçekten müminim” demelidir. Başta Ebû Hanîfe olmak üzere Mâtürîdiyye-Hanefiyye ve Mu‘tezile âlimleri bu görüştedir. Dayandıkları delillerse şunlardır: a) Kur’ân-ı Kerîm’de imana şüphenin karıştırılmaması istenerek bu konuda kararlı davrananların mümin olabileceği ifade edilmiş (el-Hucurât 49/15), insanlara kendilerinden emin olarak, “Allah’a iman ettik” demeleri emredilip (el-Bakara 2/136) istisna yapmamalarının gerektiği vurgulanmış, müminden gerçek mümin, kâfirden de gerçek kâfir diye bahsedilmiş (en-Nisâ 4/151; el-Enfâl 8/4, 74), emir ve yasaklara müminlerin muhatap oldukları belirtilmiştir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “Îmân” md.). b) Hz. Peygamber devrinde insanlar mümin, kâfir ve münafık diye ayrılmış, ashap da Resûl-i Ekrem’e gerçekten mümin olduklarını söylemişlerdir. İmanda istisna yapmak Hz. Peygamber’in ve ashabının yoluna aykırı bir tutum olur. c) İmanda istisna şüpheyi çağrıştırır ve insanın şüphe içinde bulunduğu kanaatini uyandırır. İman ise kesin tasdik ve ikrarı gerektirir, şüphe veren hiçbir söze imkân tanımaz. Bu yüzden, “Allah’tan başka ilâh bulunmadığına ve Hz. Muhammed’in O’nun elçisi olduğuna inşallah şehâdet ederim” denmesi uygun değildir. Yaygın örfte istisna kesin olarak bilinen bir konuda değil şüphe edilen hususlarda kullanılır. Kişinin imanı ölünceye kadar devam eden bir süreci kapsadığından, “Kesinlikle müminim” demelidir. d) Âyetlerde belirtildiğine göre iman müminlere Allah’ın bir nimeti, fazlı ve rahmetidir. Bir şüphe ifadesi olan istisnayı kullanmak bu lutfu gizleyip nimeti inkâr etmek demektir, bu ise verilen nimetin geri alınması sonucunu doğurur (Mâtürîdî, s. 388-390; Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, s. 190; Beyâzîzâde, s. 92-94).

2. Kişinin, “Ben gerçek müminim” diyebilmesi için mümin olarak öleceğini kesinlikle bilmesi gerekir. Bunun bilinmesi mümkün olmadığına göre, “İnşallah müminim” deyip istisna yapmak kaçınılmaz hale gelir. İmanını koruyarak âhirete intikal etmedikçe hayatını mümin olarak geçirmek ilâhî rızâ, va‘d, muhabbet ve velâyet açısından bir değer taşımaz. Bu

sebeple insanları Allah nezdinde mümin ve insanlar nezdinde mümin diye iki grupta mütalaa ederek gerçek müminin, imanla öleceği Allah tarafından ezelî ilimle bilinen kişi olduğunu kabul etmek gerekir. Buna göre kesin hüküm vermekten kaçınılmalı, âkıbet ilâhî ilim ve iradeye havale edilerek bir nevi dua mahiyetinde, “İnşallah müminim” denmelidir. Kur’an’da yer alan gerçek müminler ve gerçek kâfirlerle ilgili ifadeler bu çerçevede anlaşılmalıdır (İbn Fûrek, s. 161-162). Genellikle Eş‘ariyye’ye bağlı âlimler bu görüştedir. İbn Teymiyye, muhaddis Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî ile Hanbelîler’den Ebû Amr Osman b. Merzûk’a uyanların istisnayı iman alanından çıkarıp her konuyu kapsayan bir terim haline getirdiklerini kaydeder (Mecmûʿu fetâvâ, VII, 433-435; a.mlf., el-Îmân, s. 372-374).

3. Kişinin tasdik ve ikrar açısından imanda istisnayı terketmesi, fakat işlediği amellerin Allah nezdinde kabul görmesi ve kemal mertebesinde bir iman açısından, “İnşallah müminim” demesi uygundur. Başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere Selefiyye âlimleri bu görüşü benimsemiştir. Dayandıkları deliller şöylece özetlenebilir: a) Kur’ân-ı Kerîm’de insanlarla ilgili olarak verilen haberlerde istisna yapılmak suretiyle müminlere yol gösterilmiş ve onların da böyle yapması istenmiştir (el-Feth 48/27). Bu âyette geçen “in” edatına “izâ” mânası verilse de sonuç değişmez. b) Hz. Peygamber, müminlerin en müttakisi olduğuna dair ümidini belirtirken Allah nezdindeki durumu hakkında kesin ifade kullanmaktan kaçınmış, öleceğini kesin olarak bildiği halde kabristanda dua ederken, “Biz de inşallah size katılacağız” ifadesini kullanmıştır (Müslim, “Ṭahâret”, 39; Ebû Dâvûd, “Cenâʾiz”, 79). c) İman kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve amel unsurlarından oluşur. Amellerin Allah nezdinde kabul edilip üç unsurun da tamamlandığı ve imanın kemale erdiği bilinemeyeceğinden, “Ben gerçek müminim” demek isabetli olmaz. d) İmanda istisnayı terketmek, kendini temize çıkarıp cennet ehlinden olduğuna kesinlikle hükmetmek anlamına gelir. Halbuki Allah insanların kendilerini temize çıkarmalarını yasakladığı gibi (en-Necm 53/32) vahiyle sabit olmadıkça kişinin cennet ehlinden olduğunu bilmesi imkânsızdır. Ancak imanda istisna yapmak inançta şüphe içinde bulunmak anlamına gelmez, sadece amel açısından ihtiyatlı bir ifade kullanmayı ve kötü âkıbetten korkmayı gösterir (Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 68-70; Ebû Bekir el-Hallâl, s. 593-605; Âcurrî, s. 136-137; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, VII, 253-255, 438-458; a.mlf., el-Îmân, s. 377-390).

Âlimler arasındaki bu farklı görüşler onların bakış açılarının farklı oluşundan kaynaklanmış olup her birinin kendi açısından isabetli olduğunu söylemek mümkündür. Zira kişinin, iman esaslarını tereddütsüz bir şekilde benimsemiş olması gerçeğinden hareketle, “Ben kesinlikle müminim” demesi gibi, bütün ilâhî emir ve yasakların gereğini yerine getirme veya son nefesinde imanla âhirete intikal etme açısından, “İnşallah mümin olma çizgisinden ayrılmam, inşallah imanımı koruyarak ebedî hayata intikal ederim” demesi de tabii bir şeydir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “şny” md.; Lisânü’l-ʿArab, “şny” md.; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 91; Wensinck, el-Muʿcem, “şny” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “Îmân”, “şâʾe”, md.leri; Müslim, “Ṭahâret”, 39, “Cenâʾiz”, 103-104; Ebû Dâvûd, “Cenâʾiz”, 79; Tirmizî, “Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 18; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü’l-Îmân, Dımaşk, ts. (el-Matbaatü’l-umûmiyye), s. 53-54, 68-71; Ahmed b. Hanbel, Kitâbü’s-Sünne, Riyad 1994, I, 307-311, 347-348, 374-375; Ebû Bekir el-Hallâl, es-Sünne (nşr. Atıyye ez-Zehrânî), Riyad 1410/1989, s. 593-605; Eş‘arî, el-İbâne (Arnaût), s. 81; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 388-392; Makdisî, el-Bedʾ ve’t-târîḫ, V, 149-150; Âcurrî, eş-Şerîʿa (nşr. M. Hâmid el-Fıkı), Beyrut 1403/1983, s. 136-139; İbn Fûrek, Mücerredü’l-Maḳālât, s. 161-162; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü’d-dîn, Beyrut 1401/1981, s. 253-254; Cüveynî, el-İrşâd (Muhammed), s. 400; Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, el-Muʿtemed fî uṣûli’d-dîn (nşr. Vedî‘ Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 190; İbn Ebü’l-İz, Şerḥu’l-ʿAḳīdeti’ṭ-Ṭaḥâviyye (nşr. Abdullah et-Türkî - Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1408/1987, II, 494-498; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, VII, 120, 143, 253-255, 334, 374-375, 429-458; a.mlf., el-Îmân (nşr. Muhammed ez-Zübeydî), Beyrut 1414/1993, s. 370-390; Teftâzânî, Şerḥu’l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, V, 214-217; Beyâzîzâde, el-Uṣûlü’l-münîfe li’l-İmâm Ebî Ḥanîfe (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul 1416/1996, s. 92-95; W. Montgomery Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 150, 173, 363.

İlyas Üzüm

İSTİSNÂ‘

(الاستصناع)

Bir kişinin ücret karşılığında nitelikleri önceden belirlenmiş bir eseri imal etmesi için yapılan sözleşme anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “sanat ve mahareti gerektiren bir şey yapmak, imal etmek, meydana getirmek” anlamındaki sun‘ kökünden türeyen istisnâ‘ kelimesi örfte “bir sanatkârdan sanatıyla ilgili bir şeyi imal etmesini istemek, sanatkâra siparişte bulunmak” mânasına gelir. Fıkıhta da bu çerçevede terimleşen istisnâ‘, İslâm borçlar (muâmelât) hukukunda sanatkârla ısmarlayan arasında yapılan ve belli bir ücret karşılığında özellikleri belirlenmiş bir şeyin imal edilmesini konu alan akid nevinin adı olmuştur. Ismarlayana müstasni‘, sipariş kabul eden sanatkâr ve müteahhide sâni‘ ve sipariş verilen, imal edilen esere de masnû‘ denilir.

Tanımı ve Mahiyeti. İstisnâ‘ Hanefîler’de müstakil bir akid olarak ele alındığından mezhep doktrininde akdin tanımı ve hukukî mahiyetine ilişkin oldukça ayrıntılı bilgilere rastlanır. Mezhebin klasik kaynaklarında istisnâ‘ genelde “işlenmiş olması kaydıyla bir aynın satışı”, bazan da “bir ayn üzerinde sarfedilen emeğin satımı” şeklinde tanıtılır. Mecelle’de de “bir şey yapmak üzere ehl-i san‘at ile akd-i mukāvele etmek” (md. 124) diye tanımlanmıştır. Çağdaş müelliflerin, “belirli şekilde işlenmesi şartıyla zimmette mebîin satımı” (Kâsib Abdülkerîm el-Bedrân, s. 59) veya “imal edilecek türden bir şeyin, akdin teşekkülünden itibaren ısmarlanan kimse tarafından malzemesi kendinden olmak üzere belli bir semen karşılığı nitelikleri belirlenmiş bir malın tesliminin üstlenildiği akid” şeklindeki tanımları da (Mustafa Ahmed ez-Zerkā, VII/2 [1412/1992], s. 235) Hanefî fakihlerinin bakış açısı doğrultusunda yapılmıştır. İstisnâı müstakil bir akid türü olarak görmeyen Mâlikî ve Şâfiîler onu selem akdi kapsamında değerlendirirken Hanbelîler, “Kişinin yanında olmayan bir malı selem akdi dışında kalan bir usulle satmasıdır” cümlesiyle tanımlarlar.

İstisnâın akdine ilişkin ihtilâf Hz. Peygamber’den rivayet edilen, “Yanında

bulunmayan malı satma” meâlindeki hadisten kaynaklanmaktadır (Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 68; Tirmizî, “Büyûʿ”, 19; Nesâî, “Büyûʿ”, 60). Hadisin söylenmesine yol açan olayların gelişim seyrinden, kişinin henüz sahibi olmadığı bir malı satmasının tarafları beklenmedik zarar ve sıkıntıya sokabileceği mülâhazasıyla böyle bir yasağın getirilmiş olduğu anlaşılmaktadır (İbn Kayyim el-Cevziyye, II, 19, 27-28). Ancak Resûl-i Ekrem, çiftçilerin nakit paraya olan âcil ihtiyaçları sebebiyle ileride istihsal edecekleri ürünü niteliklerini ve teslim edileceği zamanı belirleyerek peşin para ile satmalarına izin vermiştir (Buhârî, “Selem”, 1, 2, 7). Bu izinden hareketle

nitelikleri ve teslim zamanı belirlenmiş mislî malların peşin para ile satışının câiz olduğu konusunda mezhepler görüş birliğine varmışlar ve bu satım türü “selem” veya “selef” adıyla doktrinde yerini almıştır. İstisnâʻ da esasen bu çerçevede bir akid görünümündedir.

İstisnâʻ akdini Hanefîler selemle bağlantılı olarak ele alsalar da mahiyet ve sonuçları itibariyle onu selemin dışında ve genel çerçevesiyle satım akdi sınırları içinde kalan ayrı bir akid türü olarak görürler. Çünkü Hz. Peygamber dönemi dahil bu akid türü asırlardır tartışılmaksızın uygulanmaktadır ve üzerinde amelî icmâ oluşmuştur. Resûl-i Ekrem, siparişle Mescidi Nebevî için bir minber ve kendisi için bir yüzük yaptırmıştı (Buhârî, “Ṣalât”, 64, “Büyûʿ”, 32, “Libâs”, 46; Müslim, “Libâs”, 56). Bu da öteden beri devam edegelen amelî icmâın bir teyididir. Hanefîler, maʻdûmun satışı yasağını genel bir kural (kıyas) olarak gördüklerinden bu kurala rağmen cevazını izah maksadıyla istisnâın amelî icmâ, insanların ihtiyacı ve ortak yararı veya örf sebebiyle istihsanen câiz olduğunu söylemişlerdir. Hanefîler’den Züfer ise kıyasa bağlılığı devam ettirerek istisnâʻ akdini câiz görmemiştir. Cevazı ispat amacıyla ileri sürülen gerekçeler, aynı zamanda naslarda getirilen cevazlarla doktrinde ortaya çıkmış çeşitli çözüm örnekleri arasında bütünlüğü sağlama ve iç tutarlılığı kontrol amacına da yöneliktir. Meşruiyet tezi asıl gücünü uygulamadan alır. Çünkü insanlar, piyasada üretilen standartlara uygun malların dışında özel nitelikli mallara ve bundan dolayı özel siparişlere her zaman ihtiyaç duymuşlardır. Yanında bulunmayanı satmama ilkesi kadar insanlardan güçlüğün kaldırılması ve ihtiyacın giderilmesi de hukukun önemli bir kuralıdır. Aslında Hz. Peygamber’in çiftçiler için selem akdine müsaade

etmesi ihtiyacın göz önünde bulundurulmasından başka bir şey değildir. İctihad alanına giren konularda ümmetin genel ihtiyaca binaen meşrû gördüğü bir şeyin Allah katında da meşru olacağına dair bazı hadis rivayetleri de istisnâın cevazının teyidi olarak yorumlanır.

Hanefîler'in dışındaki mezhepler istisnâ' akdini selem akdi içinde mütalaa ettiklerinden bu konuda selemden ayrı hükümler öngörmezler ve istisnâın meşruiyetini de bu çerçevede ele alırlar. Onların istisnâ' akdini câiz görmedikleri şeklindeki ifadelerini de böyle anlamak gerekir. Ancak böyle bir yaklaşımın teorik kurgusu tutarlı olsa da istisnâ' akdinin işlerlik alanını hayli kısıtlayacağı ve onu toplumun bu alandaki çeşitlilik arzeden taleplerine cevap veremez hale getireceği açıktır. Meselâ selem akdi tarif ve tavsif edilebilen mislî mallarda geçerli olduğundan standart ölçülere uygun olmayan şeylerde istisnâ' da câiz olmaz. Bu ölçüyü uygularken de dönemlerindeki tecrübeyi esas aldıkları için meselâ cinsi, eni, boyu, kalınlık ve inceliği, yumuşaklık ve sertliği tarif edilebilen bir kumaş veya belli bir kalıpta üretilebilen köşeli kova, tuğla, kiremit gibi eşya selem akdinin konusu olabildiği halde belli bir standartta üretilemeyen çömlek, bardak, tas, testi, güğüm, kandil, tava vb. eşyada selem câiz görülmemiştir. Ücretin peşin ödenmesi, sürenin belirli olması gibi şartlardan söz etmeleri de bundandır.

Hanefî fakihleri arasında belki de en dikkate değer tartışma istisnâ' akdinin hukukî mahiyetine ilişkindir. Hanefîler'in çoğunluğu istisnâı akid olarak nitelendirirken Hâkim eş-Şehîd, Ebü'l-Kāsım es-Saffâr, Muhammed b. Seleme gibi bazı fakihler istisnâın akid değil vaad olduğu görüşündedir. Vaad kabul edenler başlangıçta istisnâın iki taraf için de bağlayıcı olmadığını, yani sanatkârın eserin imaline, ısmarlayanın da eser teslim edilmeden ücret ödemeye zorlanamayacağını, akdin ancak ısmarlanan iş yapılıp ısmarlayana teslim edilmekle kurulmuş olacağını ve bu esnada bir satım akdinin söz konusu olduğunu ileri sürerler. Ismarlayan kimsenin muhayyerlik hakkının bulunması, yine taraflardan birinin ölümüyle akdin sona ermesi de onun vaad niteliğinde olduğunu gösterir. Bu sebeple istisnâ' bir satım vaadidir. Hanefîler'in çoğunluğuna göre ise istisnâ' vaad değil akiddir. Zira istisnâ'da esas olan örftür ve bu konuda teşekkül eden örf, tarafların birbirine karşı hakları ve yükümlülükleri bulunduğu yönündedir. Ismarlayanın başlangıçtaki muhayyerlik hakkı ya da taraflardan birinin

ölümü halinde akdin sona ermesi istisnâın başlangıçta satım akdi niteliğini taşımadığını gösterir. Sondaki muhayyerlik hakkı ise malın görmeden alınmış olması ve akdin sonuçta satım akdi özelliği taşıması sebebiyledir. Mezhep doktrininde istisnâ‘ akdinin mutlak satım, şartlı satım, icâre veya başlangıçta icâre, sonda satım akdi olduğu şeklinde farklı tanıtımlarının yapılması da akdin taşıdığı bu özellikleri açıklamaya yöneliktir (Kâsânî, V, 2-3; İbnü'l-Hümâm, VI, 243).

İstisnâ‘ akdinin selemle benzerliği, henüz ortada mevcut olmayan bir malın satımını konu alması ve akdin konusunun zimmetteki bir mala ilişkin bulunması yönüyledir. Ancak ücreti peşin ödemenin ve süre tayininin gerekmemesi, ayrıca ısmarlanan şeyin genelde gayri mislî bir mal olması itibariyle ondan ayrılır. Akdin konusunun sanatkârın çalışmasıyla ortaya çıkacak olması bakımından icâre akdindeki ecîr-i müşterek istihdamına benzerse de ham maddenin ısmarlanana ait olması yönünden ondan ayrılır.

Unsur ve Şartları. İki taraflı diğer akidler gibi istisnâ‘ akdinin de rüknü icap ve kabuldür. Akidde iki tarafın bulunması, ısmarlanan eser ve ödenecek ücret, icap ve kabulün ve neticede akdin kuruluşunun ana öğeleridir. Tarafların akid ehliyetine, yani yaptıkları işin bilincinde olmayı sağlayacak zihinsel sağlık ve olgunluğa sahip bulunmaları ve bunun zımnında icap ve kabulün her türlü irade ayıbından uzak olarak birbiriyle örtüşmesi şartı, insanların bilerek ve hür iradeleriyle belli taahhütler altına girmesini ve onları yerine getirmesini sağlamaya yönelik tedbirlerdir.

Ismarlanan eser istisnâ‘ akdinin konusu ve ön özelliklere sahip unsurudur. Akidlerde sıhhat şartı olarak daima aranan akid konusunun bilinir olması şartı burada daha titizlikle korunur ve ısmarlanan şeyin cinsi, çeşidi, miktarı başta olmak üzere özelliklerinin önceden belirlenmesi, kullanılacak malzemenin tayin ve tesbiti gerekli görülür. Bu da tarafların hak etmedikleri bir zarara uğramasını önleyici bir şarttır. Ayrıca istisnâ‘ akdinin örfe dayanılarak câiz kılındığından hareketle akdin, ancak ısmarlanması örf haline gelmiş şeylerde geçerli olacağı ifade edilmiştir. İstisnâ‘ akdine has olarak ileri sürülen bu teamüle uygunluk şartı, âdeta akdin ortada olmayan bir malı konu almasının yol açabileceği hukukî belirsizliği ve ihtilâfı önleyici bir rol üstlenmektedir. Klasik literatürde istisnâ‘ akdine konu yapılması örf haline gelmiş imalât türlerinin sayımı yapılırsa da bunun,

müelliflerin yaşadığı dönemin örf ve teamülünü göstermesi dışında fazla bir anlamı yoktur.

İstisnâ‘da akde konu olan şeyin emek ve maharet mi, yani iş ve sanat mı yoksa imal edilecek eser mi olduğu fakihler arasında ihtilâflıdır. Hanefî mezhebi içinde azınlık görüşü akdin konusunun iş ve amel olduğu yönündedir. Buna göre

istisnâ‘da ecîr-i hâs istihdamında olduğu gibi ısmarlanan kimse eseri bizzat kendisi imal etmelidir; evsafa uygun olsa bile başkasından temin ettiği bir eseri veremez. Çoğunluğun fikrine göre ise akdin konusu iş ve emek değil nitelikleri belirtilmiş ayndır, yani imal edilmesi istenen eserdir. Ismarlanan kimse, belirlenen vasıfta bir malı teslim etmekle taahhüdünü yerine getirmiş olur. Mecelle'nin verdiği tanımda bu iki unsur birleştirilmiş, İslâm Fıkıh Akademisi de bu tercihe uygun olarak istisnâı imal edilen mal ve harcanan emek üzerine tesis edilmiş bir akid olarak tanımlamıştır. Sipariş üzerine üretilen mallarda standardizasyon ve seri üretim söz konusu olduğuna göre akid konusunun imal edilen eser olduğu görüşü günümüz ticaret ve sanayi dünyasında daha uygulanabilir görünmektedir (Mustafa Ahmed ez-Zerkā, VII/2 [1412/1992], s. 251). Ancak özel maharet isteyen sanat dalları için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Böyle olunca sanatkârın şahsı, yani sanat ve mahareti önemli olduğundan akid konusunun iş ve amel olması uygun düşmektedir.

Ismarlanan şeyin malzemesinin ısmarlanan kimse tarafından temin edilmesi şartı bu akdi icâreden, yani ecîr-i müşterek istihdamından ayırabilmek için ileri sürülür. Aksi takdirde imal edilen eserin değil harcanan emeğin ücreti gerekli olur (Kâsânî, V, 4; Ali Haydar, I, 692). Akdin konusunun sanat ve emek olduğunu ileri sürenlere göre ise malzeme, ısmarlayan tarafından sağlansa dahi yapılan sözleşmeyi yine istisnâ‘ akdi olarak kabul etmek gerekir (Serahsî, XII, 139; İbn Âbidîn, V, 225; Aktan, s. 151, 155). Ismarlanan şeyin teslim edileceği sürenin belirlenmemiş olması şartı da akdin seleme dönüşmemesi için aranmıştır. Ancak tayin edilen süre birkaç gün içinde teslim edilmesi anlamında istîcal ifade ediyorsa süre belirlemesi sözleşmeyi istisnâ‘ akdi olmaktan çıkarmaz. Bu Ebû Hanîfe'nin görüşü olup Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre süre tayini akdi istisnâ‘ olmaktan çıkarmaz. Zira istisnâ‘da örf esastır ve süre belirlenmesi de

âdettir.

İstisnâ'da akdin konusu olan eseri dengeleyen diğer unsur ücrettir ve ücretin belirli olması akdin geçerliliğini sağlayan diğer bir şarttır. Fakat bedelin peşin ödenmesi şart değildir. Peşin veya taksitli olabileceği gibi tümü işin tamamlanmasından sonra da ödenebilir. Ismarlanan kimse sözleşme anından itibaren bedele hak kazanır. Ancak aldığı bedele eserin tesliminden sonra mâlik olabilir.

Klasik fıkıh doktrininde istisnâ' akdi için belirlenen şartlar ve kurallar, bir meslek adamının ve sanatkârın imal ettiği eşya boyutunda düşünülerek ve o günün üretim imkân ve araçlarından örneklendirme yapılarak tesbit edilmiştir. İstisnâ' akdi için fakihlerin verdiği örneklerin çanak, çömlek, ayakkabı, elbise, kiremit, tuğla boyutunu aşmaması bunu gösterir. Fakihlerin istisnâ' akdi için öne sürdüğü şartları da bu bakış açısıyla belirlemiş oldukları gözden uzak tutulmamalıdır. Günümüz istisnâ' akidlerinde ise ısmarlanan işin mahiyeti değişmiş, iş hacmi oldukça büyümüş ve âdeta her türlü taahhüt işleri istisnâ' kapsamına girmiştir. Hatta istisnâ' akdi daha çok geniş kapsamlı taahhüt işlerini ifade eder olmuştur. Diğer taraftan kişiye özel siparişle imal edilen şeyler günümüzde belli standartlarda herkes için ve ticarî amaçlı seri imalât olarak üretilmeye başlanmıştır. Ismarlayan kişi veya kuruluşlar, siparişleri çok defa kendi ihtiyaçları için değil ticaret ve pazarlama amacıyla talep etmektedirler. İstisnâ' akdinin tarafları artık üreticiler ve pazarlamacılardır. Mecelle'yi hazırlayan heyet de gelişen ve değişen şartları dikkate alarak klasik dönem fakihleri tarafından istisnâ' akdinin bağlayıcılığı konusunda ileri sürülen ve mezhepte de fetvaya esas alınan görüşlerin değişmesi gerektiğine esbâb-ı mûcibe lâyihasında temas etmiştir. Bunun yanında gelişen ve değişen şartlar içinde mevcut akid türleri ihtiyaca cevap vermediği takdirde nassa aykırılık taşımaması kaydıyla yeni akid türlerinin ihdas edilebileceği hemen bütün İslâm hukukçuları tarafından ifade edilen bir husustur.

Hükmü. İstisnâ' akdinde tarafların hak ve borçlarının belirlenebilmesi, öncelikli olarak akdin bağlayıcı (lâzım) olup olmadığı ya da hangi safhada kim için bağlayıcılık kazanacağı konusunda verilecek karara bağlıdır. Fakihlerin genel kabulüne göre istisnâ', işin tamamlanmasından önce taraflar açısından gayri lâzım (bağlayıcı olmayan) bir akiddir. Bu sebeple

istisnâ‘ iki tarafın da muhayyerlik hakkının olduğu bir satım akdine benzetilmiş ve akdin bağlayıcı olmayışı istisnâın esasen kıyasa aykırı olarak câiz görülmesiyle açıklanmıştır (Kâsânî, V, 3). Bu durum imalât sonrasında ısmarlayanın malı görmesine kadar böyle devam eder. Meselâ sanatkâr imal etmiş olduğu şeyi, ısmarlayan görüp de hakkı onun üzerinde teayyün etmediği sürece başkasına satabilir. Çünkü mâmul mal sanatkârın zimmetinin borcu olup müşterinin o anda imal edilenin aynı üzerinde bir hakkı bulunmaz. Ismarlayan kişi eseri gördükten sonra ısmarlanan şey taayyün eder ve ısmarlanan kimsenin artık bu eseri başka birine satma hakkı bulunmaz. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed’e göre ısmarlayan kişi eseri gördüğünde beğenmezse kabul etmeyebilir. Buna görme muhayyerliği denilmiştir. Ebû Yûsuf’a göre ise eser önceden belirlenen şartlara uygun imal edilmişse ısmarlayan kişininin artık eseri kabul etmeme hakkı bulunmaz. Ancak belirlenen evsafa uygun olmadığı gerekçesiyle, yani ayıp veya vasıf muhayyerliği sebebiyle reddedebilir. Böyle bir sebep olmaksızın reddetme hakkının tanınması ısmarlanan kişiyi zarara sokabilir.

Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed’in, istisnâ‘ akdini sanatkârların iş yerinde piyasa ihtiyacını karşılamaya yönelik imalât boyutunda düşündükleri ve ısmarlayan kabul etmese de ısmarlanan kimsenin ürettiği malı başkasına satabileceğini göz önüne aldıkları görülür. Ismarlayana da bu sebeple görme muhayyerliği tanınır. Olaya bu açıdan bakıldığında iki tarafa da muhayyerlik tanımak tarafların aleyhine olmaz; aksine bu akid sebebiyle uğrayabilecekleri zarar önlenmiş olur. Konunun bu çerçevede ele alındığı sonraki dönemlerde de Hanefî fakihlerinin genelde Ebû Hanîfe’nin görüşünü tercih ettikleri görülür.

İstisnâ‘ akidlerinin küçük atölye ve iş yeri imalâtlarının yanı sıra kapsamlı projelere ve taahhüt işlerine kadar geniş bir alana yayıldığı ve mahiyet itibariyle önemli bir değişime uğradığı modern döneme gelindiğinde klasik doktrinde yer alan yapının yeniden yorumlanması, özellikle de istisnâ‘ akdinin bağlayıcı olmadığı görüşünün tekrar gözden geçirilmesi gündeme gelmiştir. Bunun için de meselâ Mecelle’de, ısmarlayana görme muhayyerliği tanınmasının günün şartlarına uygun düşmediği değerlendirmesi yapılarak Ebû Yûsuf’un görüşü tercih edilmiş, hatta akdin kurulduktan sonra iki taraf için de bağlayıcılık kazandığı ve ısmarlayanın ancak eserin belirlenen niteliklere uygun imal edilmemesi halinde

muhayyerlik hakkının olacağı ifade edilmiştir (md. 392). Hanefî mezhebinin klasik doktrini içinde de bu yönde görüşler vardır (İbn Âbidîn, V, 224-225). Mecelle'yi

hazırlayan heyet, Ebû Yûsuf'un görüşünün tercih edildiği ifadesi altında akdin başlangıçtan itibaren bağlayıcı olacağı hükmünü getirerek günün şartlarına uygun yeni ve farklı bir görüş benimsemiş oldu. Zaten istisnâ' akdi esas itibariyle örfe dayalı bir istihsan ile meşrû kılındığından bir dönemin örfü esas alınarak belirlenmiş hükümlerin zamanın değişen şartlarına göre değişmesi işin mantığı gereğidir. Böylece akidlerde güven ve istikrar ilkesi korunmuş olmaktadır. Hukukî muamelelerde güven ve istikrarın sağlanması diğer hukuk sistemlerinde olduğu gibi İslâm hukukunda da temel ilkedir. Bundan dolayı çağdaş müelliflerin konuya yaklaşımı bu çizgide olmakta, akdin taraflardan birinin ölümüyle münfesih olması şeklindeki klasik doktrin hükmü de yine benzeri gerekçelerle kabul edilmemektedir. Ayrıca tarafların haklarını koruyucu bir cezaî şart uygulamasının cevazı benimsenmekte, imal edilecek eserin malzemesinin teminini önleyecek veya telef olmasına sebep olabilecek yangın, deprem, sel, savaş vb. âfetlerde ve ödemeyi engelleyici durumlarda ısmarlayan kişinin bekleme veya akdi feshetme hakkının bulunacağı kabul edilmektedir (Aktan, s. 168-169; Ali Muhyiddin el-Karadâğî, VII/2 [1412/1992], s. 356-360, 366-367).

Konunun çağımızda kazandığı önem ve güncellik sebebiyledir ki İslâm Fıkıh Akademisi'nin 1992 yılında Cidde'de yaptığı yedinci dönem toplantısında sunulan tebliğlerde ve yapılan müzakerelerde istisnâ' akdinin mevcut gelişmeler ışığında nasıl anlaşılması ve uygulanması gerektiği konusu etraflıca ele alınmış, hukukî işlemlerle ilgili fıkhî kuralların ve şer'î hükümlerin esasen insanların menfaatine olanı tercih doğrultusunda olduğu ve istisnâ' akdinin de günümüzde sanayileşme ve iktisadî kalkınma alanında önemli bir işleve sahip bulunduğu belirtilerek şu kararlar alınmıştır: 1. Yapılacak bir iş ve zimmette sabit bir ayn üzerine kurulan istisnâ' akdi rükün ve şartlara riayet edildiği takdirde tarafları bağlayıcıdır. 2. İstisnâ' akdinde sipariş verilen malın cins, miktar ve niteliklerinin, ayrıca teslim tarihinin belirlenmesi gerekir. 3. Bedelin tamamı vadeye bağlanabileceği gibi taksitler halinde de ödenebilir. 4. İstisnâ' akdi, tabii âfetler gibi mücbir sebepler dışında tarafların üzerinde anlaştıkları cezaî

şartları da içerebilir (bk. Mecelletü Mecmaʿi'l-fıḳhi'l-İslâmî, VII/2 [1412/1992], s. 777-778).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Ṣalât", 64; "Büyûʿ", 32; "Libâs", 46; "Selem", 1, 2, 7; Müslim, "Libâs", 56; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 68; Tirmizî, "Büyûʿ", 19; Nesâî, "Büyûʿ", 60; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, I, 297; Serahsî, el-Mebsûṭ, XII, 138-140; XV, 84-114; İbn Rüşd, el-Muḳaddemât (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1408/1988, II, 32; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 2-4; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1389/1969, III, 466; IV, 207-216; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, Kahire 1968, II, 19, 27-30; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Kahire), VI, 241-245; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, VI, 185-187; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, II, 102-120; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), V, 223-226; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1333, I, 656-660, 692; Mecelle, md. 124, 388-392; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdirü'l-ḥaḳ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1954, III, 38-50; M. Cevâd Mağniyye, Fıḳhü'l-İmâm Caʿfer eş-Ṣâdıḳ, Beyrut 1965, s. 293-300; Kenan Tunçomağ, Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri, İstanbul, 1974, II, 498-499; Hamza Aktan, İslâm Borçlar Hukukunda Selem ve İstisnâ' Akitleri (doktora tezi, 1976), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, s. 148-177; Kâsib Abdülkerîm el-Bedrân, ʿAḳdü'l-istiṣnâʿ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, İskenderiye 1980, tür.yer.; Bilmen, Kamus2, VI, 9, 117-118; İbrahim Çalışkan, "İstisnâ' Akdinin Mahiyeti ve Unsurları", AÜİFD, XXXI (1989), s. 349-365; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, "ʿAḳdü'l-istiṣnâʿ ve medâ ehemmiyyetihî fi'l-istiṣmarâti'l-İslâmiyyeti'l-muʿâṣıra", Mecelletü Mecmaʿi'l-fıḳhi'l-İslâmî, VII/2, Cidde 1412/1992, s. 223-254; Ali es-Sâlûs, "ʿAḳdü'l-istiṣnâʿ", a.e., s. 255-301; Vehbe Mustafa ez-Zühaylî, "ʿAḳdü'l-istiṣnâʿ", a.e., s. 303-321; Ali Muhyiddin el-Karadâğî, "ʿAḳdü'l-istiṣnâʿ", a.e., s. 323-376; "İstiṣnâʿ", Mv.F, III, 325-329; "İstiṣnâʿ", Mv.Fİ, VII, 90-95.

Hamza Aktan

İSTİŞARE

(الاستشارة)

İnsanların bir konuda görüş alışverişinde bulunması anlamında bir terim

(bk. ŞÛRA).

İSTİŞHÂD

(bk. ŞÂHİD).

İSTİŞHÂD

(الاستشهاد)

Dil bilgisi kurallarını, kelimelerin yapı ve anlamlarını kanıtlamak üzere doğruluğu kesin olan misaller getirmek anlamında edebiyat terimi.

Sözlükte "şahit getirmek, şahit göstermek" mânasına gelen istişhâd lugat, sarf, nahiv ve belâgat ilimlerinde "bir kelimenin veya bir ifadenin lafız, anlam ve kullanım doğruluğunu kanıtlamak amacıyla doğruluğu kesin olan nazım ve nesirden örnek vermek" anlamında kullanılır. Bunun için getirilen örneğe şâhid (çoğulu şevâhid) denir. Bazı kaynaklarda istişhâd yerine ihticâc ve istidlâl terimleri de kullanılmıştır. Misalle şâhid arasında fark vardır. Şâhid bir dil bilgisi kuralının, bir ifadenin doğruluğunu kanıtlar; misal ise kuralı açıklamak ve anlaşılmasını kolaylaştırmak için getirilir (Teftâzânî, s. 10).

İstişhâd ihtiyacı, fetihler sonucunda Araplar'ın Arap olmayan unsurlarla karışarak dillerinin bozulması tehlikesi karşısında ortaya çıkmıştır. İstişhâd edilen metinler şiir ve şiir dışı sözler olmak üzere ikiye ayrılır. Arap edebiyatında şairler istişhâd açısından Câhiliye dönemi şairleri, muhadram şairler, İslâm'ın ilk döneminde yetişen şairler (mütekaddimûn) ve yeni şairler (müvelledûn, muhdesûn) olmak üzere dört gruba ayrılır. Edebî ilimlerden lugat, sarf ve nahivde ilk üç gruba dahil olan şairlerin şiirleriyle istişhâd edilir ve en son 150 (767) yılına kadar devam eden bu devirlere "ihticâc (istişhâd) asrı" adı verilir. Şiirleriyle istişhâdın câiz görüldüğü en son şair İbrâhim b. Herme'dir (ö. 150/767). Ebû Amr b. Alâ gibi bazı dilciler, kendi dönemlerinde yaşayan birçok şairi yeni kabul ederek şiirleriyle istişhâd etmemişlerdir. Bununla birlikte müvelledûn içerisinde güvenilir ve sağlam olanların, özellikle dil âlimlerinin sözleriyle istişhâdı câiz görenler olmuştur. Nitekim Sîbeveyhi ile Ahfeş el-Evsat yeni şairlerin ilki olan Beşşâr b. Bürd'ün, Zemahşerî de Ebû Temmâm'ın şiiriyle istişhâd etmiştir. Belâgat ilimleri olan meânî, beyân ve bedî'de ilk üç tabakaya ait şairlerin şiirlerinin yanında müvelledûnun, hatta Arap olmayan şairlerin şiirleriyle de istişhâd câiz görülmüştür.

Kur’an en fasih ve en beliğ söz kabul edildiğinden onun mütevâtir, şâz ve âhâd kıraatleriyle istişhâd edilmiştir (İbn Cinnî, I, 32). Hadislerle istişhâdın câiz olup olmadığı hususu tartışmalıdır. İbn Harûf en-Nahvî, İbn Mâlik et-Tâî ve Radî elEsterâbâdî eserlerinde hadislerle istişhâd etmişlerdir. Hatta Radî, sahâbe ve Ehl-i beyt sözleriyle de istişhâd edilebileceği görüşündedir. Başta İbnü’z-Zâiğ ve Ebû Hayyân el-Endelüsî olmak üzere birçok dilci, hadislerin Hz. Peygamber’den sadece anlamları ile rivayet edildiğini söyleyerek bu metinlerle istişhâdı câiz görmemişlerdir. Basra ve Kûfe dil mekteplerine mensup eski dilciler de hadisle istişhâd etmemişlerdir. Öte yandan eski dilcilerin

hadislerle istişhâd etmemesinin onlarla istişhâdın câiz olmamasını gerektirmediği de ileri sürülmüştür. Kısa hadislerle Resûl-i Ekrem’in fesahatini ortaya koyan hadislerin, özlü sözlerinin (cevâmiu’l-kelim) ve darbımesellerinin hem lafız hem anlamca ona ait olduğu, birkaç rivayeti bulunan hadislerle uzun hadislerin ise anlamlarının nakledilmiş olabileceği görüşü daha mâkul kabul edilmiştir.

Bütün Arap lehçeleriyle istişhâd sahih olmakla birlikte Kureyş, Kays Aylân, Temîm, Esed, Hüzeyl, bazı Kinâne kabileleriyle Tay kabilelerinin lehçeleri daha muteberdir. Yunanlılar’a komşu olan Tağlib, İran’a komşu olan Bekir b. Vâil gibi Arap olmayan unsurlarla sınır komşusu kabilelerin lehçelerinden istişhâd ise uygun görülmemiştir. Hem çölde hem şehirde yaşayan kabilelerin lehçeleri de istişhâd açısından makbul sayılmamıştır.

Dürüstlük şartı istişhâdda kendisinden rivayette bulunulan kimsede değil râvide aranmış, müslüman olmayanların, çocukların, kadınların ve delilerin sözleriyle de istişhâd edilmiştir (Süyûtî, el-Müzhir, I, 138-144). Uydurma olması veya bir müvelled şaire ya da sözüne güvenilmeyen birine ait bulunması ihtimalinden dolayı söyleyeni bilinmeyen nazım ve nesirle istişhâd câiz görülmemiştir. Lehçelerin birbiriyle karışması istişhâda engel değildir. İki ve daha fazla rivayeti olan şâhidle vezin ya da kafiye zoru ile yapılmış değişikliklerle de istişhâd câizdir. İ‘rabı ve anlamı kesin olmayan, ihtimal taşıyan şâhid geçersizdir. Bu ilkeler hem Arap gramerinde hem de Arap sözlüğünde uygulanır.

Arap diline ait sözlük çalışmalarında kadîm Arap şiirinin şâhid olarak kullanıldığı ilk örnekler, lugat açıklamalarının ağırlığı ve yoğunluğu sebebiyle “lugavî tefsir” adı verilen garîbü’l-Kur’ân, meâni’l-Kur’ân, mecâzü’l-Kur’ân türü eserlerde görülür. Hâricîler’in reisi Nâfi‘ b. Ezrak’ın, Kur’an’da geçen 200 kadar garîb kelimenin anlamına dair sorduğu sorulara Abdullah b. Abbas’ın kadîm Arap şiirinden getirdiği şâhidlerle açıklamalarda bulunduğu Mesâʾilü Nâfiʿ b. Ezraḳ adlı risâlesi (nşr. Âişe Abdurrahman, Kahire 1971) bu konuda bilinen en eski çalışmalardandır. İbn Abbas’ın Ġarîbü’l-Ḳurʾân (Âtıf Efendi Ktp., nr. 2815/8, vr. 102a-107a) ve Luġātü’l-Ḳurʾân (nşr. Selâhaddin el-Müneccid, Kahire 1946) isimli risâlelerinde de aynı şekilde lugavî açıklamalarda şevâhide yer verildiği görülür. Ferrâ ile Ahfeş el-Evsat’ın Meʿâni’l-Ḳurʾân’larında ve özellikle Ebû Ubeyde’nin Mecâzü’l-Ḳurʾân’ında lugavî izahlarda Arap şiiri yoğun biçimde şâhid olarak kullanılmıştır.

Arap sözlükçülüğünde ortaya konan bu dolaylı çalışmaların dışında “kitâbü’l-hayl, kitâbü’l-ibil, kitâbü halkı’l-insân” gibi doğrudan Arap lugatçılığına dair kaleme alınmış monografik risâlelerle bunlardan sonra veya aynı zamanda telif edilmiş olan Arap dilinin ilk tam sözlüğü Kitâbü’l-ʿAyn’da (Halîl b. Ahmed) yoğun biçimde kadîm Arap şiiri, Kur’an âyetleri, Arap atasözleri ve kısmen de hadisler kelimelerin gerek morfolojik yapı gerekse anlamlarıyla ilgili şevâhid olarak kullanılmıştır. Daha sonra yazılan İbn Düreyd’in Cemheretü’l-luġa’sı, Fârâbî’nin Dîvânü’l-edeb’i, Ezherî’nin Tehẕîbü’l-luġa’sı, Cevherî’nin eṣ-Ṣıḥâḥ’ı, İbn Fâris’in Mücmelü’l-luġa’sı ile Meḳāyîsü’l-luġa’sı, İbn Sîde’nin el-Muḥkem ve el-Muḫaṣṣaṣ adlı sözlükleri, İbn Manzûr’un Lisânü’l-ʿArab’ı ve Zebîdî’nin Tâcü’l-luġa’sı gibi hacimli sözlüklerde geniş ölçüde şevâhide yer verilmiştir. Bu hacimli sözlükler üzerinde kullanım kolaylığı sağlamak amacıyla yapılan ihtisar çalışmalarında ilk ayıklananlar şevâhid olmuştur. Ebû Bekir Muhammed er-Râzî’nin Muḫtârü’ṣ-Ṣıḥâḥ’ı, Zebîdî’nin Muḫtaṣarü’l-ʿAyn’ı, Fîrûzâbâdî’nin el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ’i bu tür sözlüklerin başında yer alır. Bundan sonra telif edilen sözlüklerde ise şevâhide ya hiç yer verilmemiş ya da bu yönteme nâdiren başvurulmuştur. Kahire Arap Dil Akademisi’nin yayımladığı el-Muʿcemü’l-kebîr’de eski sözlük geleneğine uygun olarak belli ölçüde şevâhide yer verildiği görülmektedir.

Türkçe sözlüklerden Hüseyin Kâzım Kadri’nin Türk Lugati (I-II, İstanbul

1927-1928; III-IV, İstanbul 1943-1945), Türkiye Türkçesi ile diğer Türk lehçelerinden şevâhidin yanında Arapça ve Farsça örneklere de yer veren bir eser olarak dikkati çekmektedir. Bunun yanında Mustafa Nihat Özön'ün Osmanlıca Türkçe Sözlük'ü ile (İstanbul 1952) Meydan Larousse-Büyük Lûgat ve Ansiklopedi (I-XII, İstanbul 1969-1973), istişhâdı sözlük alanında uygulayan eserlerdendir. Türk Dil Kurumu'nun yayımladığı Tarama Sözlüğü de (I-VI, Ankara 1963-1972) bu alanda önemli bir çalışma sayılır.

Bazı gramer ve belâgat kitaplarında örnek olarak zikredilen şiirlerin açıklanmasına dair birçok şevâhid şerhi kaleme alınmış (EI2 [İng.], IX, 371-372), şiir şevâhidini belli bir düzene göre toplayan indeks ve koleksiyonlar tertip edilmiştir. August Fischer - Erich Bräunlich'in Schawāhid-Indices'i (Leipzig-Vienna 1934-1935), Abdüsselâm Muhammed Hârûn'un Muʿcemü şevâhidi'l-ʿArabiyye'si (Kahire 1972) ve Ahmed Neffâh'ın Fihrisü şevâhidi Sîbeveyhi'si (Beyrut 1970) bunlar arasında yer alır. İstişhâd meselesini inceleyen çalışmalar içinde şunlar sayılabilir: Süleyman b. İbrâhim el-Matrûdî, el-İstişhâd bi'l-ḥadîs̱i'n-nebeviyyi ve'l-es̱eri ʿale'l-mesâʾili'n-naḥviyye ve'ṣ-ṣarfiyye (yüksek lisans tezi, 1403, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye [Riyad]); Sabâh Abdullah Bâ Fazl, el-İstişhâd bi'ş-şiʿri'l-ʿArabî ʿinde Sîbeveyhi (yüksek lisans tezi, 1403, er-Riâsetü'l-âmme li-ta'lîmi'l-benât [Cidde]); Muhammed el-Bâtil Müceydil el-Harbî, eş-Şâhidü'ş-şiʿru fi'n-naḥvi'l-ʿArabî (doktora tezi, 1407, Câmiatü'l-Melik Suûd [Riyad]); M. Reşit Özbalıkçı, Arap Gramerinde Kur'an ve Hadisle İstişhad (doktora tezi, 1985, Dokuzeylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 738; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, I, 63; İbn Cinnî, el-Muḥteseb, Kahire 1386/1966, I, 32; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. Muhammed Karkazân), Beyrut 1408/1988, I, 196-198; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), I, 220-221; Teftâzânî, el-Muṭavvel ʿale't-Telḫîṣ, İstanbul 1286, s. 10; Süyûtî, el-Müzhir fî ʿulûmi'l-luġa ve envâʿihâ (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dâru ihyâi'l-kütübi'l-

Arabiyye), I, 138-144; a.mlf., el-İḳtirâḥ (nşr. Ahmed Suphi Furat), İstanbul 1395/1975, s. 6, 20-41; Abdülkādir el-Bağdadî, Ḫizânetü’l-edeb, I, 5-18; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 6-8; Ali Necdî Nâsıf, “en-Nüḥât ve’l-istişhâd bi’l-ḥadîşi’ş-şerîf”, Mecelletü’l-Baḥs̱i’l-ʿilmî ve’t-türâs̱i’l-İslâmî, III, Mekke 1980, s. 159-164; M. Reşit Özbalıkçı, “Arap Dilinde İlk İstişhad”, DÜİFD, sy. 5 (1989), s. 369-383; Hüseyin Tural, “Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhad Meselesi”, EAÜİFD, sy. 9 (1990), s. 67-79; Ali Eroğlu, “Şiirle İstişhad ve İstişhad Açısından Medârik”, a.e., sy. 11 (1993), s. 326-358; Cl. Gilliot, “S̲h̲awāhid”, EI^2 (İng.), IX, 370-372.

İsmail Durmuş

İSTİŞHÂD

(الاستشهاد)

Bir sözün ardından onu pekiştiren ve doğruluğunu kanıtlayan atasözü, vecize ve temsil niteliğinde bir söz zikretme anlamında edebî sanat.

Bedîʻ ilmi içinde yer alan istişhâdı edebî bir sanat olarak inceleyen ilk müellif Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra) "istişhâd ve ihticâc" adını verdiği türü

şöyle açıklamıştır: "İlk önce bir söz getirilir, sonra onu, bundan doğan ve buna bir zeyil konumunda olan, doğruluğuna delil ve örnek teşkil eden diğer bir söz takip eder" (Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn, s. 470). İbn Sinân el-Hafâcî, "istidlâl bi't-temsîl" olarak adlandırdığı istişhâdı, "Önceki sözün doğruluğuna delil teşkil eden ve ona bir misal konumunda olan söz getirmektir" diye tanımlamıştır. Maarrî'nin şu beyti Hafâcî'nin verdiği örnekler arasında yer alır: لو اختصرتم من الإحسان زرتكم / والعذب يهجر للإفراط في الخصر (İhsanlarınızı biraz kıssaydınız sizi ziyaret edecektim. Tatlı su da olsa eğer aşırı soğuksa ondan kaçılır). Burada son cümle ilk cümlenin doğruluğunu kanıtlayan bir temsil durumundadır. Temsil konumundaki hikmetli söz genellikle edibin kendisine ait olur.

Hatîb el-Kazvînî ve onun Telḫîṣü'l-Miftâḥ'ını şerhedenlerle daha sonraki belâgat âlimleri istişhâdı bir ıtnâb türü olarak görmüşlerdir. Kazvînî'nin "ıtnâb bi't-tezyîl" dediği ıtnâb nev'i Ebû Hilâl el-Askerî'nin "istişhâd ve ihticâc" adını verdiği türe yakındır. Kazvînî tezyîl ıtnâbını, "Bir cümlenin ardından aynı anlaقma gelen ve onu pekiştiren bir başka cümle getirmektir" şeklinde tanımladıktan sonra onu, önünden bağımsız bir mesel konumunda bulunan ve önüyle bağımlı olarak mesel konumunda olmayan tezyîl şeklinde ikiye ayırmıştır. Türün özellikle mesel durumundaki tezyîl ile tamamen örtüştüğü görülmektedir. Şu âyetler, Kazvînî'nin mesel konumundaki tezyîle verdiği örnekler arasında yer alır: وقل جاء الحقّ وزهق الباطل،انّ الباطل كان زهوقاً (De ki hak geldi, bâtıl yıkılıp gitti, zaten bâtıl yıkılmaya mahkûmdur [el-İsrâ 17/81]), وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد، افائِن متّ فهم

الخالدون، كلّ نفس ذائقة الموت (Biz senden önce hiçbir beşere ölümsüzlük vermedik. Sen öleceksin de onlar ölmeyecekler mi? Her can ölümü tadacaktır [el-Enbiyâ 21/34-35]). Âyetlerdeki son cümleler önleriyle aynı anlamda olarak onları pekiştiren, fakat aynı zamanda önlerinden bağımsız birer mesel durumundadır.

Askerî'nin türle ilgili olarak örnek verdiği pek çok şiir arasında şu iki mısra özellikle kaydedilmelidir: إنّما يعشق المنايا من الأقـ / وام من كان عاشقاً للمعالي // وكذلك الرماح أوّل ما يكـ / سر منهنّ في الحروب العوالي (Milletler içinde ancak yüce mertebelere âşık olanlar ölüme seve seve giderler / Nitekim savaşlarda mızrakların da ilk kırılan yerleri üst taraflarıdır). Mütenebbî'nin şu beyti de bu konuda nakledilen en yaygın örneklerdendir: من يهن يسهل الهوان عليه / ما لجرح بميّت إيلام (Alçağa alçaklık vız gelir, hiç ölüye yara acı mı verir?).

Askerî'nin de belirttiği gibi istişhâd örneklerinin birçoğu teşbîh-i temsîlî veya istiâre-i temsîliyye formundadır. Abdülganî en-Nablûsî, şairin şiir içinde adını veya lakabını kulağa hoş gelecek şekilde zikretmesini bir bedî' türü olarak istişhâd adı altında ele almıştır. Nablûsî, eski ve yeni şairlerin şiirlerinde buna dair birçok örneğin bulunduğunu belirtir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1404/1984, s. 470-473; İbn Sinân el-Hafâcî, Ṣırrü'l-feṣâḥa (nşr. Abdülmüteâl es-Saîdî), Kahire 1372/1953, s. 324; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ fî ʿulûmi'l-belâġa (M. Abdülmün'im el-Hafâcî), Kahire 1400/1980, s. 307-309; Şurûḥu't-Telḫîṣ, Beyrut, ts. (Dârü's-sürûr), III, 225; Abdülganî b. İsmâil en-Nâblusî, Nefeḥâtü'l-ezhâr, Beyrut 1404/1984, s. 329-330; Ahmed Matlûb, Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-belâġıyye ve teṭavvürüh, Bağdad 1403/1983, I, 129-130; II, 235-236.

İsmail Durmuş

TÜRK EDEBİYATI.

Türk edebiyatında bir edebî sanat olarak istişhâddan ziyade ona çok benzeyen "irsâl-i mesel" veya "iktibas" tercih edilmiş, bu sebeple Türkçe belâgat kitaplarında istişhâd yer almamıştır. İrsâl-i meselde örnek olarak atasözleri veya benzer özlü sözler, iktibasta âyet ve hadisler zikredilir. İstişhâdda ise örnek söz veya mısraların kime ait olduğunun belirtilmesi gerekir. Belâgat terimi olarak istişhâdın asıl malzemesini doğruluk, güzellik, yaygın kullanılırlık gibi farklı özelliklere sahip kalıplaşmış ifadeler oluşturur. Şair veya yazarın ifadeyi kuvvetlendirmek, anlamı zenginleştirmek, sözü sanatlı hale getirmek gibi amaçlarla âyet veya hadis, atasözleri, vecize, mısra ve beyit zikretmesi istişhâdı ortaya çıkarır.

İstişhâd, anlamı güçlendirmek için başkalarının fikir ve sözlerinden yararlanma bakımından ıtnâb-ı makbûle benzer (bk. ITNÂB). Özellikle açıklama gerektiren fikirlerle yoruma muhtaç konularda müellifin sığlıktan kurtulması ve ifadesini zenginleştirip kuvvetlendirmesi için istişhâd en geçerli yoldur.

Türk nesrinin başlangıcından itibaren istişhâd yolunun kullanıldığı görülmektedir. Orta Asya devresinde kaleme alınan Kutadgu Bilig'in mukaddimesiyle başlayıp kısa ve secili cümle yapısına sahip Rabgūzî'nin Kısasü'l-enbiyâ'sı ile gelişen bu anlatım tarzı, Dede Korkut hikâyelerinden bu yana atasözlerinin de bu amaç için kullanılmaya başlanmasıyla zenginleşmiştir (geniş bilgi ve örnekler için bk. Defne, s. 87-90). Anadolu sahasında kaleme alınan ilk eserlerde çok sayıda istişhâd örneğinin bulunduğu görülmektedir. Yazarı belli olmayan Behcetü'l-hadâik fî mev'izati'l-halâik ile Sadreddin Mustafa Şeyhoğlu'nun Merzübânnâme tercümesi bu ifade tarzını benimsemiş eserlerdendir.

"Divan nesri" adıyla anılan yazı dilinde Sinan Paşa'nın Tazarruât'ından itibaren rağbet gören bu üslûp özellikle sanatkârane nesirde yaygın bir kullanım alanı bulmuştur. Başlangıçta daha çok eserlerin mukaddime kısımlarında görülen ve âyet, hadis, İslâm büyüklerinin ifadelerinden seçilmiş sözler, Arapça ibareler, XV. yüzyılın ikinci yarısından sonra gelişen inşâ anlayışının da etkisiyle bilhassa mensur eserlerin bütününe yayılmıştır. Ayrıca özellikle şiir şerhlerinde istişhâd için âyet ve hadislerden özlü sözlere, mısralardan manzumelere kadar her çeşit malzemenin kullanıldığı görülür. İktibas ve istişhâd yoluyla ifadeyi zenginleştirme ve

süsleme anlayışı Türk nesrinde ayrı bir yeri olan divan mukaddimelerine de yansımıştır (Üzgör, s. 19-23). Necâtî, Lâmiî Çelebi ve Fuzûlî gibi şairlerin divan mukaddimeleri bu tarzın dikkat çekici misalleriyle doludur.

Tezkiretü'ş-şuarâ, tezkiretü'l-evliyâ ve menâkıbnâmeler yanında tasavvufî mensur eserlerde de bu anlatım tarzına yaygın biçimde başvurulmuştur. XVI. yüzyıldan itibaren süslü anlatıma yönelme eğiliminin Türk nesrinin külfetli ve ağır bir şekle dönüşmesinde iktibas ve istişhâd yoluyla anlatımın önemli bir rolü olmuştur. Sanatkârane Türk nesrinin en mükemmel örnekleri sayılan Veysî ve Nergisî'nin eserlerinde görülen istişhâd örnekleri bu konudaki en uç misaller olarak kaydedilebilir.

Tanzimat devrinde Türk nesrinin sadeleşerek Batı etkisinde bir gelişme kaydetmesine rağmen bu ifade tarzının Nâmık Kemal, Muallim Nâci ve Ziyâ Paşa'nın nesirlerinde sürdürüldüğü görülmektedir. Özellikle Nâmık Kemal'in mektupları bu anlatımın çeşitli örnekleri bakımından zengindir. Muallim Nâci'nin, Türkçe'de kullanılan ve kullanılabilecek olan iktibas ve istişhâdlar için Sânihâtü'l-Arab (İstanbul 1303), Sânihâtü'l-Acem (İstanbul 1304) adlarıyla müstakil kitaplar kaleme alması bu rağbetin devam ettiğini göstermektedir. Türk edebiyatındaki iktibas

ve istişhâd örneklerinden bir kısmı Mehmet Yılmaz tarafından Edebiyatımızda İslâmî Kaynaklı Sözler adıyla bir araya getirilerek yayımlanmıştır (İstanbul 1992).

BİBLİYOGRAFYA

Ferîdüddin Attâr, Tezkiretü'l-evliyâ (haz. Orhan Yavuz), Ankara 1988, s. 50-67; Rabgūzî, Ḳıṣaṣü'l-enbiyā (nşr. Aysu Ata), Ankara 1997, I, tür.yer.; Zeynep Korkmaz, Sadrü'd-din Şeyhoğlu, Marzubânnâme Tercümesi, Ankara 1973, s. 82-83; Zeki Ömer Defne, Dede Korkut Hikâyeleri Üzerinde Edebî Sanatlar Bakımından Bir Araştırma, Ankara 1988, s. 87-90; Tahir Üzgör, Türkçe Dîvân Dîbâceleri, Ankara 1990, s. 19-23; Ömür Ceylan, Tasavvufî Şiir Şerhleri, İstanbul 2000, s. 304-309, 392-402;

Sadettin Buluç, “Behcetü’l-hadâik fî mev‘izeti’l-halâik’den Örnekler”, TDED, VII (1956), s. 17-24; Mustafa Uzun, “İstişhad”, Nesil, IV/44, İstanbul 1980, s. 32-33; a.mlf., “İktibas”, DİA, XXII, 52-54; Mehmet Reşit Özbalıkçı, “Arap Dilinde İlk İstişhâd”, DÜİFD, sy. 5 (1989), s. 369-383; Pakalın, II,101-102; “İstişhâd”, TDEA, V, 32.

Mustafa Uzun

İSTİŞRÂK

(bk. ORYANTALİZM).

İSTİTÂAT

(الاستطاعة)

İradî fiilleri gerçekleştirmeyi sağlayan yetenek ve güç anlamında bir terim.

Sözlükte “boyun eğmek, itaat etmek” mânasına gelen tav‘ kökünden türemiş olup “muktedir olmak, güç yetirmek” demektir. Terim olarak “kulun fiil gerçekleştirmesini sağlayan vasıtalarla bunları kullanarak ihtiyarî fiilleri meydana getirmesini mümkün kılan güç” diye tanımlanabilir. İstitâat karşılığında kudret, kuvvet, tâkat, vüs‘ gibi kelimeler kullanılırsa da bunların farklı mânalara geldiği kabul edilir. Belli bir işi veya daha fazlasını gerçekleştirecek güce kudret denir. Kudret alternatiflerden birini isteyerek yapma gücünü ifade ederken kuvvet, ateşin yakması örneğinde olduğu gibi bir işi tek alternatife bağlı ve zorunlu olarak gerçekleştirmeyi sağlar. Sadece belli bir fiili yapmaya yetecek miktardaki güce takat, birden fazla fiili yapmaya elverişli olan güce de vüs‘ adı verilir. Takat genellikle fiilin zorlukla yapılması halinde kullanılır. İstitâatin tam fonksiyoner olabilmesi için fiili gerçekleştirene ait bünye, fiili tasarlayabilme, etkili olabilecek madde (enerji) ve yazı yazacak kalem örneğinde olduğu gibi gerekiyorsa fiili gerçekleştirecek aletin bulunması icap eder. İstitâatin karşıtı aczdir. İstitâatin bu dört unsurundan mahrum olan kişi mutlak mânada âciz demektir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ṭvʿa” md.; Ebü’l-Bekā, s. 108-109).

Kur’ân-ı Kerîm’de istitâat kavramı fiil kalıbında kırk iki yerde geçmektedir. Bu âyetlerden anlaşıldığına göre insan nisbî bir istitâate maliktir. Bazı âyetlerde insanın ilâhî emirleri yerine getirme gücüne sahip kılındığına ve bunu gerçekleştirmek için gücünü sarfetmesi gerektiğine temas edilmiş, bazılarında da onun her işi yapma, özellikle beşerî sınırları aşan fiilleri icra etme gücünün bulunmadığına dikkat çekilmiştir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ṭvʿa” md.). Hadislerde de istitâat masdarından türetilen fiil kalıpları kullanılarak insanın belli işleri yapmaya muktedir kılındığı ifade edilmektedir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ṭvʿa” md.).

II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren kader meselesine, dolayısıyla kulların fiillerine ilişkin tartışmalarda ortaya çıkan istitâat kavramı kelâm literatüründe iki anlamda kullanılmıştır. 1. Fiilin işlenmesini sağlayan vasıtalar. Ehl-i sünnet âlimleri, kişinin bir fiili gerçekleştirebilmesi için organizmasında o fiile ait yetenek ve organın sağlıklı bir şekilde bulunmasını istitâat terimiyle ifade etmiş ve bunu "selâmetü'l-esbâb ve'l-âlât" (sıhhatü'l-cevârih ve'rtifâu'l-mevâni') tabiriyle açıklamışlardır. İnsanın ilâhî emirlere uymakla yükümlü tutulmasının ilk şartı bu vasıtalara sahip olmasıdır. Bu konumda bulunan kişi fiili yapma veya terketme alternatiflerinden birini tercih eder. 2. Fiilin gerçekleştirilmesini sağlayan güç. İstitâatin asıl mânasını teşkil eden bu güç iradesiyle belli bir fiili yapmak isteyen insanda bulunan bir sıfattır. Sünnî kelâmcılara göre bu tür istitâat, Allah'ın ayrı ayrı her fiil için kulda yarattığı bir arazdan ibarettir. Fiil için gerekli ve elverişli vasıtalara sahip olsa bile bu istitâatten mahrum bulunan insanın fiil işlemesi imkânsızdır. Fiilin asıl illeti veya vazgeçilmez şartı bu güçtür (Tehânevî, I, 155; Mâtürîdî, s. 256; İbn Hazm, III, 43-46; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne, I, 274-275).

Birinci tür istitâatin fiilden önce insanda mevcut olduğu ve birbirine zıt iki fiili yapmaya elverişli bulunduğu hususunda kelâm âlimleri görüş birliği içindedir. Esasen bir fiil için gerekli yetenek ve organdan mahrum olan insanı o fiili işlemekle yükümlü tutmak mâkul olmadığı gibi gerçekle de bağdaşmaz. Naklî deliller de fiile ilişkin vasıtaların fiilden önce mükellefte bulunduğuna işaret eder. Nitekim gücü yetenlerin hacca gitmesini farz kılan âyette (Âl-i İmrân 3/97) gücü yetmekten maksat hac için gereken binek, yiyecek, bedenin sağlıklı olması gibi maddî vasıtalardır. Haccın farz olması bunların hacca gitmeden önce mevcudiyetine bağlıdır. Hz. Peygamber, ayakta namaz kılmaya gücü yetmeyenlerin oturarak kılabileceklerini söylerken beden vasıtasının sağlıklı olması gerektiğine dikkat çekmiştir (İbn Hazm, III, 43-46; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Derʾü teʿâruż, I, 60-70).

Fiilin asıl illetini veya şartını teşkil eden ikinci anlamdaki istitâatin fiilden önce bulunuşu ve birbirine zıt iki fiili yapmaya elverişli olması konusunda ileri sürülen görüşleri üç noktada toplamak mümkündür. a) Fiilin gerçekleşmesini sağlayan ve Allah tarafından yaratılmış bir sıfat olan istitâat fiilden önce mevcuttur. Mu'tezile'nin çoğunluğu ile bazı Şiî âlimleri bu görüştedir. Ebû Bekir el-Esam, Nazzâm, Ali el-Esvârî gibi âlimler,

insanın yaratılıştan yeterli derecede bir güce sahip bulunduğunu ve bunun dışında istitâat diye bir sıfatından söz edilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Sümâme b. Eşres ve Bişr b. Mu‘temir de buna yakın bir düşünceyi benimseyerek “insan için fiile ilişkin vasıtalar” anlamındaki istitâatten başka bir gücün olmadığını söylemiştir (Eş‘arî, s. 230-231; Nesefî, II, 543). Fiilin gerçekleşmesini sağlayan, ondan önce insanda mevcut bir istitâatin varlığını kabul edenler şu delillere dayanır: 1. İnsan, aynı şartlarda ve durumlarda bir işi yapma gücüne sahip olabileceği gibi bundan yoksun da olabilir. Onun fiili işleme gücüne sahip bulunmasının bir sebebi olmalıdır, bu da istitâat sıfatından başka bir şey değildir. Aksi takdirde işi yapmaya gücü bulunmakla bulunmamak arasında fark kalmaz. 2. İş yapma gücü bulunan insanların kudretleri birbirinden farklıdır. Nitekim bir kişinin yaptığını diğeri yapamamaktadır. Bu da fiilin gerçekleşmesini sağlayan farklı istitâatlerin bulunduğunu kanıtlar (Kādî Abdülcebbâr, s. 390-391). 3. Allah’ın yaratma fiilini gerçekleştirmeden önce kādir olduğunda şüphe yoktur. İnsan da fiil işleyen bir varlıktır. Onun fiili gerçekleştirebilmesi için önceden kudrete sahip olması gerekir. Zira oluşumu açısından kadîm varlığın fiiliyle hâdis varlığın fiili arasında ayırım yapmayı gerektiren bir kanıt yoktur (İbn Metteveyh, II, 115). 4. Fiilden önce gücün bulunmaması

durumunda kâfirin gücü olmadığı halde iman etmekle yükümlü tutulması gerekir. Bu ise felçli bir hastayı yürümekle ve âmâyı renkleri tanımakla mükellef tutmaya benzeyen mantık dışı bir şeydir (Kādî Abdülcebbâr, s. 396; Nesefî, II, 545-546). b) Fiilin gerçekleşmesini sağlayan istitâat fiilden önce değil fiil anında Allah tarafından yaratılır. Selefiyye, Eş‘ariyye ve Mâtürîdiyye âlimleri bu görüştedir. Dayandıkları deliller şöylece özetlenebilir: 1. Fiile ilişkin vasıtalara sahip oldukları şuurunu taşıdıkları halde insanların bazan güçlerinin bulunmadığını söyledikleri bilinen bir husustur. Bu durum, kulda fiilden önce onun asıl illetini teşkil eden istitâatin bulunmadığını göstermektedir. 2. İstitâat iki zaman birimi içinde devam etmeyen bir arazdır. Fiilden önce bulunması halinde fiil anında yok olacaktır ve dolayısıyla fiil onunla değil fiil anında ortaya çıkacak olan yeni bir istitâatle gerçekleşecek veya istitâatsiz meydana gelecektir. 3. İstitâat fiilden önce bulunsaydı kişi fiillerini gerçekleştirirken Allah’tan müstağni kalır ve O’na dua etmeye ihtiyaç duymazdı. Bu ise naslara aykırıdır. 4. Bir fiili yapabilen kişinin daha sonra aynı fiili işlemekten âciz kalması mümkündür. Kudret fiilden önce bulunsaydı onun hiçbir zaman âciz

olmaması gerekirdi. 5. İstitâat-fiil ilişkisi illet-ma‘lûl ilişkisi gibidir. Fiilin illeti olan istitâat var olunca hemen peşinden ma‘lûl yani fiil de meydana gelir. Halbuki gerçekte böyle değildir. Şu halde illet ma‘lûlünden ayrılamadığı gibi istitâat de fiilden ayrılamaz (Mâtürîdî, s. 256-262; Bâkıllânî, s. 325; İbn Fûrek, s. 110; Nesefî, II, 541-543, 560-561, 576). c) Fiilden önce ve fiil anında onun meydana gelmesinde etkili olan bir istitâat insanda mevcut değildir. Cebriyye bu görüştedir. Bu ekole göre insan ilâhî fiillere sadece konu teşkil eden bir varlık olduğundan gerçek anlamda fiil sahibi değildir, dolayısıyla istitâate ihtiyacı yoktur.

Kelâm âlimleri arasında tartışılan diğer bir husus da istitâatin birbirine zıt iki ayrı fiile elverişli olup olmadığıdır. Âlimlerin bu konudaki görüşleri de iki noktada toplanır. 1. İstitâat birbirine zıt iki fiili gerçekleştirmeye elverişlidir. Başta Ebû Hanîfe olmak üzere Mâtürîdiyye ve Mu‘tezile âlimlerinin çoğu bu görüştedir. Onlara göre fiilin meydana gelmesini sağlayan istitâatin karşıt fiilleri gerçekleştirmeye elverişli olmaması halinde insanın fiil işleme gücüne sahip olmasının bir anlamı kalmaz. Nitekim ağır bir yükü taşıyabilen insanın hafif yükü taşıyamaması, ayrıca kâfirlerin iman etmekle yükümlü tutulması mâkul sayılmaz. Gerçekte insanın namaz kılmak için camiye gitme gücü ile içki içmek için meyhaneye gitme gücü arasında bir fark yoktur (Mâtürîdî, s. 263; İbn Metteveyh, II, 48-55; Nesefî, II, 583-584). 2. İstitâat birbirine zıt iki fiili yapmaya elverişli olmayıp her bir fiil için ayrı bir istitâat gereklidir. Eş‘ariyye, Selefiyye ve bazı Mu‘tezile âlimleri bu görüştedir. Bu gruba dahil olan âlimlere göre iman ve itaat ile inkâr ve mâsiyete ilişkin istitâat farklıdır. İman ve itaate ilişkin istitâate “tevfik” veya “ismet”, inkâr ve mâsiyete dair istitâate “hızlân”, Allah’ın her kula fiil yapma gücü vermesine de “teysîr” adı verilir. Delilleri şunlardır: a) Her mümin Allah’tan yardım, inâyet ve başarı isteyip, “Allahım! Bana itaat ve kulluk yapma gücü ver, beni hidayete erdirdikten sonra saptırma” diye dua eder. Eğer iman ve itaat ile inkâr ve mâsiyete ait istitâat aynı olsaydı müminin bu duasının bir anlamı kalmazdı. b) Kur’an’da belirtildiğine göre Allah dileseydi bütün insanlar iman ederdi (Yûnus 10/100). Bu ise kişinin iman etmesinin ilâhî izne bağlı olduğunu gösterir. Allah’ın izin vermesi kişiye iman etme gücü yani tevfik vermesinden ibarettir. İzin vermemesi de onu iman etme gücünden yoksun bırakmasıdır (Mâtürîdî, s. 263-264; İbn Fûrek, s. 109, 111, 123; İbn Hazm, III, 42-43, 56-57).

Cebriyye dışında kalan İslâm âlimleri, fiil işleme vasıtalarıyla bunları kullanarak fiili gerçekleştirecek asıl istitâatin insanda mevcut olduğunu ittifakla kabul etmişler, ancak istitâatin insana veriliş zamanı ve keyfiyeti hakkında farklı görüşler benimsemişlerdir. İstitâatin fiilden önce bulunduğunu ve karşıt fiillere elverişli olduğunu ileri sürenler, kulun sorumluluğunu mantıkî bir temele dayandırmaya önem verip cebir görüşünü reddetmeye çalışmışlar, karşı görüşte olanları eleştirip Cebriyyeci olmakla itham etmişlerdir. Buna karşılık istitâatin kişide fiile yöneldiği anda Allah tarafından yaratıldığını ve kâfirle mümine farklı istitâatlerin verildiğini kabul edenler, Allah’a kemal derecesinde sıfat nisbet etmenin yanında kulun O’na olan ihtiyacını öne çıkarmışlardır (Mâtürîdî, s. 260; İbn Hazm, III, 48; Nesefî, II, 562-563). Netice olarak istitâatin insanda varlığını kabul ettikten sonra veriliş zamanı ve keyfiyetine ilişkin farklı yorumlardan birini benimsemek itikadî açıdan bir sakınca teşkil etmez. Bununla birlikte istitâatin fiilden evvel verildiğini, iman veya inkârdan birini tercih etmeden önce kişinin bunların her ikisine de elverişli olduğunu açıkça reddeden naklî ve aklî bir kanıtın bulunmadığını kabul etmek gerekir. İstitâatin karşıt iki fiile elverişli olması da isabetli görünmektedir. Aksi takdirde iman etmeye davet edilen kişinin hiçbir zaman iman etme gücü bulunmadığı gibi bir sonuç ortaya çıkar ki böyle birini sorumlu tutmak mâkul değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ṭvʿa” md.; a.mlf., el-İʿtiḳādât (nşr. Şemrân el-İclî), Beyrut 1988, s. 279-281; Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 155; Wensinck, el-Muʿcem, “ṭvʿa” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ṭvʿa” md.; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 42-43, 72-73, 230-231, 234; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 256-264; Bâkıllânî, et-Temhîd (İmâdüddin), s. 323-334; İbn Fûrek, Mücerredü’l-Maḳālât, s. 107-110, 111, 113, 123; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 390-391, 393, 396, 400, 412; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), III, 39-48, 56-57, 61-65; İbn Metteveyh, el-Mecmûʿ fi’l-Muḥîṭ bi’t-teklîf (nşr. J. J. Houben - D. Gimaret), Beyrut 1986, II, 48-55, 115, 159, 161-162; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille, II, 541-546, 560-564, 576, 581-585; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî uṣûli’d-dîn (nşr. Bekir

Topaloğlu), Dımaşk 1399/1979, s. 62-64; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne, Kahire 1321, I, 274-275; a.mlf., Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl (M. Reşâd Sâlim), Riyad 1979, I, 60-70; Şerḥu'l-ʿAḳīdeti'ṭ-Ṭaḥâviyye, s. 428-433; Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd, İstanbul 1305, I, 240-241; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 108-109; Abdülazîz el-Mecdûb, Efʿâlü'l-ʿibâd fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Tunus 1983, s. 238, 240, 250, 266, 271-272.

Yusuf Şevki Yavuz

İSTİTÂBE

(bk. TÖVBE).

İSTİTÂLE

(الاستطالة)

Arap alfabesinde dâd harfinin telaffuzunda, mahrecinde biraz tutularak yumuşak bir şekilde uzatılmasını belirten terim

(bk. HARF).

İSTİTÂR

(bk. HİCAB).

İSTİTBÂ‘

(الاستتباع)

Sözün birbirine bağlı ve iç içe iki övgü unsuru içermesi anlamında bedîî sanat

(bk. İDMÂC).

İSTİTRAT

(الاستطراد)

Asıl konudan olmayarak münasebeti gelmişken söylenen söz anlamında bedî‘ ilmi terimi.

Sözlükte "kovmak, uzaklaştırmak, sürmek" anlamındaki tard kökünden türeyen istitrâd kelimesi "konu değiştirmek, asıl konudan uzaklaşmak, bir düşünceden başka bir düşünceye geçmek" gibi terim anlamıyla da örtüşen mânalar ifade eder. Bazı belâgat âlimleri, terimin etimolojisiyle kelimenin "atlı savaşçının düşmanına yenilip kaçtığı izlenimini verdikten sonra tekrar dönerek işini bitirmesi" şeklindeki anlamı arasında ilgi kurmuşlardır. Nitekim istitratta da asıl konu devam ederken beklenmedik bir zamanda ve önceden tasarlanmadan bir münasebet düşmesiyle konu dışına çıkıldıktan sonra tekrar eski konuya dönülür. Bir kısım belâgat âlimleri ise "avı kovalamak" mânasındaki mutârede kelimesiyle ilgilendirdikleri istitradı, "bir av peşinde koşuşturan avcının karşısına başka bir av çıkmasıyla onun peşine takılıp kovaladıktan sonra ilk avına dönmesi" temsiliyle açıklamışlardır. Her iki analoji de istitradın terim anlamıyla tam bir uygunluk göstermesinin yanında onunla yakından ilgili görülen ve birçok belâgat âlimi tarafından istitratla karıştırılan hüsn-i tehallus ile alâkasını ve farkını da ortaya koymaktadır. Çünkü her iki türde de bir konu bırakılıp diğerine geçilir, ancak istitratta eski konuya tekrar dönülürken tehallusta yeni konuya devam edilir. Yeni konuya uzun uzadıya devam etmeden sözün istitrat için yetecek derecede kısa kesilmek suretiyle bitirilmesi ve bu durumda eski konuya dönüş yapılmaması istitrat için sakıncalı görülmemiştir. Ayrıca tehallusta okuyucu veya muhatabın beklediği, tasarlanmış olan tedrîcî bir geçiş söz konusudur. İstitratta ise ara konuya geçiş beklenmedik bir şekilde ve iltifat üslûbu tarzında gerçekleşir.

Yahyâ b. Hamza el-Alevî istitradı i‘tirâz ile de (parantez arası cümle) yakından ilgili bulmuş ve aralarındaki farkı, "İ‘tirâzın güzel, çirkin ve vasat derecede olanları varken istitradın hepsi güzeldir" şeklinde açıklamıştır (eṭ-Ṭırâẕü'l-müteżammin, s. 404). İbn Reşîḳ el-Kayrevânî ise idmâcı da (asıl

konu arasına başka konuyu da sıkıştırmak) bir istitrat türü olarak kabul eder (el-ʿUmde, II, 41). Besyûnî istitradın sözü güzelleştirmek, tek düze devam eden konunun monotonluğunu kırarak okuyucunun dikkatini çekmek, zihnini açmak, söze çeşni katarak ilgi ve merak uyandırmak gibi faydaları olduğunu söyler (ʿİlmü'l-bedîʿ, s. 134).

Bu üslûba ilk defa istitrat adını veren ve onu yorumlayan kişi Ebû Temmâm'dır. Câhiz'e göre istitrat, okuyucuyu sıkıp bıktırmamak ve dinlendirmek için uzun konu arasına bir münasebetle anekdot, fıkra, haber, hikâye vb. şeyler sokmaktır. Onun başta el-Beyân ve't-tebyîn'i olmak üzere eserlerinin çoğu yoğun biçimde istitratlarla süslenmiştir. Sa'leb ile öğrencisi İbnü'l-Mu'tezz'e göre istitrat, "bir konudan diğerine geçiş yapmak" anlamına gelen tehallus ile (hüsnü'l-hurûc) eş değerdir (Ḳavâʿidü'ş-şiʿr, s. 50; el-Bedîʿ, s. 155). Ebû Hilâl el-Askerî, verdiği örnekten hareketle istitratta ilk ve asıl konunun geçilen konuya (istitrat) sebep teşkil ettiğini ileri sürer (Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn, s. 448). Başta Hatîb el-Kazvînî olmak üzere birçok belâgat âlimi beklenmedik geçişi esas alarak ilk konunun istitrada sebep, vasıta ve vesile yapılamayacağı görüşündedir. Birçok kimsenin istitratla tehallusu aynı şey olarak gördüğünü söyleyen İbn Reşîḳ el-Kayrevânî iki tür arasındaki farka ilk temas eden âlimdir (el-ʿUmde, II, 39). Abbas b. Ali es-San'ânî, istitradı daha çok lafız güzellikleriyle ilgili olan fesahat türü saymıştır (er-Risâletü'l-ʿascediyye, s. 152). İbn Yahyâ el-Alevî istitradı övgü ve yergiyle sınırlandırmış ve türü bunlar arasında gerçekleşen geçişler şeklinde yorumlamıştır (Nażratü'l-iġrîż, s. 107).

İbn Ebü'l-İsba', istitradın çoğunlukla şiirde ve özellikle hiciv konusunda olduğundan Kur'an'da örneğinin az bulunduğunu söylemiş ve bir örnekle yetinmiştir: " الا بعداً لمدين كما بعدت ثمود" (Biliniz ki Medyen kavmi Allah'ın rahmetinden uzak oldu; Semûd kavmi uzak olduğu gibi [Hûd 11/95]). Bu âyette "كما بعدت ثمود" (Semûd kavmi uzak olduğu gibi) kısmı, ondan önce ve sonra Medyen'den söz edildiği için asıl konu arasına girmiştir. İbn Ebü'l-İsba'dan önce Ebû Hilâl el-Askerî ve Zemahşerî Kur'an'dan daha başka istitrat örnekleri vermişlerdir. Askerî, Fussılet sûresinde (41/39), gökten indirilen yağmur suyu ile bitkilere hayat verilişini ifade etmenin ardından ölü canlara hayat verecek ilâhî kudretten söz edilmeye geçilmesini istitrat olarak görmüş ve ilk konunun geçilen konuya sebep teşkil ettiğini söylemiştir. Zemahşerî, A'râf sûresinde (7/26-27), Âdemoğulları'na avret

yerlerini örtecek elbiselerin verildiği söylendikten sonra örtünmenin takvâdaki yeri ve önemine dikkat çekmek üzere, “Takvâ elbisesi ise ondan daha hayırlıdır” kısmının istitrat üslûbu üzere geldiğini ve bundan sonra da asıl konuya dönülerek Âdemoğulları’na hitaba devam edildiğini belirtir. Müzzemmil sûresinin baş tarafında gece ve gece namazı hükümleriyle ilgili âyetlerin arasında “انّا سنلقى عليك قولاً ثقيلاً ” (Doğrusu biz sana -taşıması- ağır bir söz vahyedeceğiz [73/5]) kısmı bir istitrattır. Aynı şekilde İsrâ sûresinde geceyle ilgili konunun arasında “انّ قران الفجر كان مشهوداً” (Bir de sabah namazını, çünkü sabah namazı şahitlidir [17/78-79]) kısmı da istitrattır.

Şerefeddin et-Tîbî’nin de belirttiği gibi ana konu ile istitrat arasında uzak veya yakın bir münasebet bulunur. Yukarıdaki örneklerde bu‘d (Allah’ın rahmetinden uzak olma), ihya (diriltme) ve libâs öğeleri iki konu arasında yakın münasebet oluştururken gece ve gece namazı hükümlerinin arasındaki “انّا سنلقى عليك قولاً ثقيلاً” istitradında alâka uzak görünmektedir. A‘râf sûresinde (7/157-158) Hz. Mûsâ ve kavminden söz eden uzun kıssanın arasında, Hz. Muhammed ve ashabına, -hikâye devam ediyormuşçasına konunun değiştiğini sezdirmeden mükemmel bir münasebetle-geçiş yapıldıktan sonra hikâyeye dönülmüş olması, konunun bilinen en güzel örneklerindendir. Lokmân sûresinde (31/13-19), Hz. Lokmân’ın oğluna nasihatlerinin arasına Allah’ın insana vasiyetlerinin (31/14-15) bir istitrat olarak girmesi de baba nasihatinin önemini vurgulaması açısından dikkat çekicidir. Konudan konuya, kıssadan kıssaya, üslûptan üslûba geçişin hâkim tarz olduğu Kur’an’da bol miktarda istitrat örneği bulmak mümkündür.

Arap şiirinde hiciv türünde bu üslûbu ilk kullanan şair Semev’el el-Ezdî’dir. Şair, kavminin kahramanlığını övdükten sonra Âmir ve Selûl kabilelerini korkak oldukları iddiasıyla hicvederek istitrat yapmış ve bunun ardından yine kavmini övmeye devam etmiştir: وإنّا أناس لا نرى القتل سبّة/ إذا ما رأته عامر وسلول // يقرّب حبّ الموت آجالنا / وتكرهه آجالهم فتطول (Biz öyle bir milletiz ki öldürülmeyi kötü bir şey olarak görmeyiz, halbuki Âmir ile Selûl onu kötü görürler. Ölüm sevgisi bize ecellerimizi yakın ederken onlar ölümden hoşlanmayıp kaçtıkları için ecelleri uzun olur). Nesîb konusunda istitrat üslûbunu ilk kullanan şairin İmruülkays olduğu kaydedilmektedir (örnek beyit için bk. İbn Ebü’l-İsba‘, Taḥrîrü’t-Taḥbîr, s. 132).

Birçok şiir örneğinde istitrat cümlesi şart cümlesi, “lâkinne” ile gelen istidrâk cümlesi, vasıl “in”i (وإن: “-sa bile”) ile başlayan cümle ve çok defa da bir teşbih edatı eşliğinde bir misal cümlesi şeklinde görülür. Hz. Peygamber’in dedesi Abdülmuttalib’in şu mısraında kavminin şerefiyle övündüğü fahriye kısmından sonra teşbih edatıyla (kâf-ı teşbîh) başlayan örnek olarak getirdiği cümle istitrattır:” لاينزل المجد إلاّ في منازلنا/ كالنوم ليس له مأوى سوى المقل “(Şeref ve soy ancak bizim hâelerimize konuk olur, gözlerden başka barınağı olmayan uyku gibi).

Ebû Hilâl el-Askerî, şu beyitlerde ilk dizede zühdden söz edilip öyle devam edileceği izlenimi verildikten sonra beklenmedik bir şekilde zühdün tamamen zıddı olan hamriyyâta geçilmesini özel bir istitrat türü olarak kaydeder.

يا من تشاغل بالطلل /أقصر فقد قرب الأجل // واصل غبوغك بالصبوح / وعدّ عن وصف الملل (Ey eski konak harabelerinin tasviriyle meşgul olan şair, bırak bunları, çünkü hayat kısa. Bıktırıcı tasvirlerden vazgeç de sabah akşam bâde iç).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 906; Sa‘leb, Ḳavâʿidü’ş-şiʿr (nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1995, s. 50; İbnü’l-Mu‘tez, el-Bedîʿ (nşr. M. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Beyrut 1410/1990, s. 155-156; Hâtimî, Ḥilyetü’l-muḥâḍara (nşr. Ca’fer el-Kettânî), Bağdad 1979, I, 163; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü’ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1404/1984, s. 448-451; Bâkıllânî, İʿcâzü’l-Ḳurʾân (nşr. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Kahire 1370/1951, s. 134-136; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1374/1955, II, 39-41; Ebû Tâhir el-Bağdâdî, Ḳānûnü’l-belâġa (Muhsin Gayyâz Uceyl), Beyrut 1409/1989, s. 113; İbn Münkız, el-Bedîʿ fî naḳdi’ş-şiʿr (nşr. Ahmed Ahmed Bedevî - Hâmid Abdülmecîd), Kahire 1380/1960, s. 75-82; Abbas b. Ali es-San‘ânî, er-Risâletü’l-ʿascediyye (nşr. Abdülmecîd eş-Şerefî), Libya-Tunus 1396/1976, s. 152; İbn Mu‘tî, el-Bedîʿ fî ʿilmi’l-bedîʿ (nşr. Mustafa es-Sâvî el-Cüveynî), İskenderiye 1996, s. 117-118; İbn Ebü’l-İsba‘, Taḥrîrü’t-Taḥbîr

(nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 130-132; a.mlf., Bedîʿu'l-Ḳurʾân (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1392/1972, s. 49; İbn Yahyâ el-Alevî, Nażratü'l-iġrîż fî nuṣreti'l-ḳarîż (nşr. Nühâ Ârif Hasan), Dımaşk 1396/1976, s. 107; Tîbî, et-Tibyân fî ʿilmi'l-bedîʿ ve'l-beyân (nşr. Hâdî Atıyye Matar el-Hilâlî), Beyrut 1407/1987, s. 387-389; İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî, er-Ravżü'l-merîʿ fî ṣınâʿati'l-bedîʿ (nşr. Rıdvân b. Şakrûn), Dârülbeyzâ 1985, s. 96; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, eṭ-Ṭırâzü'l-müteżammin li-esrâri'l-belâġa (nşr. M. Abdüsselâm Şâhîn), Beyrut 1415/1995, s. 404-406; İbn Câbir, el-Ḥulletü's-siyerâ (nşr. Ali Ebû Zeyd), Beyrut 1405/1985, s. 97-98; İbn Hicce, Ḫizânetü'l-edeb, Kahire 1304, s. 44-47; İbn Maʿsûm, Envârü'r-rebîʿ fî envâʿi'l-bedîʿ (nşr. Şâkir Hâdî Şükr), Necef 1388/1968, I, 228.

İsmail Durmuş

İSTİVÂ

(الاستواء)

Allah'ın zâtının âlemle münasebetini konu edinen sıfatlardan biri.

Sözlükte "doğru ve düzgün olmak" anlamındaki svy (sivenً سِوى) kökünden türeyen istivâ "mutedil, düzgün ve eşit olmak; karar kılmak, oturup yerleşmek; yönelmek, yukarı çıkmak; hâkim olmak, tahta oturmak" gibi mânalara gelir. İstivâ kavramı yedi âyette arşa, iki yerde semâya yönelik bir fiil olarak Allah'a nisbet edilmiştir. Bu âyetlerde belirtildiğine göre Allah yeri yarattıktan sonra gökleri yaratmaya yönelip onları yedi olarak düzenlemiş, sonra da arşa istivâ etmiştir. İstivâ Hz. Mûsâ'nın olgunluk çağına ermesi, Cebrâil'in ufkun doruk noktasında durması, Hz. Nûh'un gemiye yerleşmesi, gemisinin Cûdî dağında karaya oturması ve insanların gemilere ve binek hayvanlarının sırtına çıkıp oturması gibi anlamlarda da kullanılmıştır (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "svy" md.). Hadislerde istivâ kavramının Allah'a nisbet edildiğine dair bir rivayete rastlanmamakta, bazı sözlük anlamlarıyla Hz. Peygamber'e ait bir fiil olarak zikredilmektedir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "svy" md.). Allahâlem münasebetiyle ilgili kabul edilen bazı rivayetlerde ise istivâ kavramı kullanılmadan Allah'ın arşının fevkinde, arşının da göklerin üstünde olduğu belirtilmektedir (Müsned, I, 206-207; Buhârî, "Tevḥîd", 15, "Cihâd", 4; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 18). Tâbiînden Mücâhid b. Cebr istivânın "arşa yükselmek" mânasına geldiğini söylemiştir (Buhârî, "Tevḥîd", 22).

İstivânın Allah'a nisbet edilmesinin taşıdığı anlamın yanı sıra zâtî veya fiilî bir sıfat oluşuna ilişkin tartışmalar II. (VIII.) yüzyılın başlarına kadar uzanan erken bir devirde ortaya çıkmıştır. Kelâm ilminin doğuşuna zemin hazırlayanlardan Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'ın, Allah'ın duyularla algılanamayan madde üstü bir varlık olduğunu ve zâtı itibariyle belli mekânda veya yönde bulunmakla nitelenemeyeceğini söylemesinden sonra tenzihçi akımın tam karşıtı olan Mukātil b. Süleyman'ın istivâ kavramına teşbîh ve tecsîmi andıran duyu âlemine ait mânalar yüklemesi bu konuda farklı görüşlerin ileri sürülmesine sebep teşkil etmiştir. İstivânın mahiyeti

ve Allah’a nisbeti konusundaki başlıca görüşleri şöylece özetlemek mümkündür: 1. İstivâ, Allah’ın göklerin üstünde bulunan ve melekler tarafından taşınan arşa oturması mânasına gelir. Çünkü hadis rivayetlerinde arşın yedinci göğün üzerindeki cennetin üstünde yer aldığı (Tirmizî, “Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 58) ve Allah’ın da arşa istivâ ettiği bildirilmiştir. Yaratılmışlara benzemeyen bir cismiyetle nitelendirilebilen Allah’ın bir yönde ve bir yerde bulunması imkânsız değil aksine gereklidir. Bu sebeple istivâya arş üzerinde oturmaktan başka bir anlam verilemez. Buna göre Allah zâtıyla arş üzerinde oturmaktadır. O’nun zâtı arşı tamamen doldurmuş olabileceği gibi sadece bir kısmını kaplamış olabilir; zâtının arştan daha büyük olması da mümkündür. Şu halde istivâ Allah’ın bir yönde ve bir mekânda bulunduğunu, ayrıca dilediği zaman bu yeri terkedip başka bir yere intikal edebileceğini anlatan zâtî bir sıfattır. Başta Mukātil b. Süleyman ile Muhammed b. Kerrâm olmak üzere Müşebbihe, Mücessime, Kerrâmiyye ve Selef âlimlerine uyduğunu iddia eden İbn Hâmid gibi bazı Haşvî-Hanbelîler bu görüştedir (Şehristânî, I, 105-106, 108-109; İbnü’l-Cevzî, s. 128).

2. İstivâ Allah’ın keyfiyeti bizce bilinmeyen (bilâ keyf) bir sıfatıdır. Bir yerde ve bir yönde bulunmaktan münezzeh olmakla birlikte Allah’ın zâtına lâyık olacak şekilde arşa istivâ ettiğine inanmak ve bu konuda herhangi bir te’vile gitmemek en isabetli yoldur. Zira Allah’a nisbet edilen istivânın gerçek anlamını yalnız kendisi bilir. Eğer istivânın mânası insanlarca bilinebilseydi ashabın bu konudaki nasları yorumlaması ve onlara açıklık getirmesi gerekirdi. Halbuki ashabın hiçbir yorum getirmeden naslara inandığı bilinmektedir. Bunun yanında istivâ Allah’ın, ilmiyle bütün varlıkları kuşattığına işaret eden bir sıfatı olarak da kabul edilebilir. Ashap ve tâbiînin ileri gelen âlimleriyle dört mezhep imamının yanı sıra bazı Selefî, Hanefî-Mâtürîdî ve Eş‘arî âlimleri bu görüştedir (Elmalılı, III, 2180). Mâlik b. Enes’in istivânın mâlûm, keyfiyetinin meçhul, bu konuyu araştırmanın bid‘at olduğunu ve Allah’ın gökte, ilminin ise her yerde bulunduğunu söylediği bilinmektedir (Cemâleddin el-Kāsımî, VII, 99-100). Kaynakların belirttiğine göre Ebû Hanîfe, Allah’ın bir ihtiyaca bağlı olmaksızın arşa istivâ ettiğini, yerde değil bilâ keyf arşın fevkinde bulunduğuna inanmak gerektiğini ve, “Rabbimin yerde mi yoksa gökte mi olduğunu bilmiyorum” diyen kimsenin küfre düşebileceğini söylemiştir (İbn Teymiyye, Mecmûʿatü’r-resâʾili’l-kübrâ,

I, 214; Ali el-Kārî, s. 34; Beyâzîzâde, s. 51-53). Ahmed b. Hanbel ise herhangi bir sınır tayin etmeden ve nitelemede bulunmadan Allah'ın arşa istivâ ettiğine inanmak gerektiği görüşündedir. Ona göre arşa istivâ ilâhî bir sıfat olup gerçek mânası insanlar tarafından bilinemez ve yaratıkların sıfatlarına benzemez (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 131). Ebü'l-Hasan el-Eş'arî istivâya, Allah'ın bilâ keyf arşın fevkinde olup yaratıkları arasında bulunmaması veya arşta keyfiyeti bilinmeyen bir fiil meydana getirmesi mânasını verir (el-İbâne, s. 90-93; Abdülkāhir el-Bağdâdî, s. 113).

3. İstivâ, Allah'ın zâtıyla yaratıkları arasında mevcut olmayıp mahiyeti insanlarca bilinmeyen bir şekilde göklerin ötesinde ve arşın üzerinde bulunduğunu anlatan bir sıfattır. Bu O'nun yaratıklara benzemesini gerektirmez. Zira Allah'ın zâtıyla arşın üzerinde oluşu yaratılmış bir varlığın bir yerde ve bir yönde bulunuşu gibi değildir. Bu ise ilâhî zâtın arşa bitişmiş ve onun üzerinde oturuyor olmadığı veya uzay boşluğu yahut herhangi bir mekân tarafından kuşatılmadığı anlamına gelir. Keyfiyeti insan idrakinin dışındadır. Başta ashap ve tâbiîn ile müctehid âlimlerin inançlarına uyduklarını savunan Selefiyye'nin yanı sıra Ahmed b. İbrâhim el-Kalânisî, İbn Küllâb, Bâkıllânî, İbn Ebû Zeyd, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî gibi Sünnî âlimlerle Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ebû Mansûr el-İsfahânî ve Abdülkādir-i Geylânî gibi mutasavvıflar bu görüştedir (Osman b. Saîd ed-Dârimî, er-Red ʿale'l-Cehmiyye, s. 268-269; Abdülkāhir el-Bağdâdî, s. 113; İbn Teymiyye, Muvâfaḳat, I, 324-326; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 91, 117-118, 177-179). Bu grubun dayandığı başlıca deliller şunlardır: a) Âyetlerde Allah'ın "zü'l-arş, zü'l-meâric" olarak tanıtılması, Allah'tan, "Gökte olandan emin mi oldunuz?" diye bahsedilmesi, meleklerin ve ruhun gök katlarını aşarak Allah'a yükseldiğinin bildirilmesi, Hz. Peygamber'in sidre-i müntehânın ötesine geçerek mi'raca (ilâhî huzur) çıktığına işaret edilmesi ve kullara ait iyi işlerin meleklerce Allah'a yükseltilmesi Allah'ın arşın üzerinde bulunduğunu, bu anlamın da istivâ tabiriyle ifade edildiğini gösterir. b) Başta Resûl-i Ekrem'in mi'racını anlatan rivayetler olmak üzere elliye yakın hadiste doğrudan veya dolaylı bir şekilde Allah'ın yaratıkları arasında değil göklerin üzerinde bulunan arşın üstünde olduğuna işaret edilmiştir. Bütün bunlar, Hz. Peygamber'in istivânın mânasına ilişkin açıklamaları olarak kabul edilmelidir. Esasen bunların dışında istivâya ilişkin hadislerin bulunmadığı da bilinmektedir. Halbuki Resûlullah'ın böylesine önemli bir konuya temas etmediğini

söylemek zordur. c) Çeşitli rivayetlerde, Hz. Ebû Bekir ile Ömer'in yanı sıra Hassân b. Sâbit'in Allah'ın gökte olduğunu söylediği nakledilir. Bu rivayetler ashabın istivâ konusundaki telakkisini yansıtır. d) Âyetlerde, arşa istivânın yerin ve göklerin yaratılmasından sonra vuku bulduğunun zikredilmesi istivânın başka bir mânaya gelmesini engeller. e) Geçmiş semavî din mensuplarının Allah'ın göklerde olduğuna inanması istivânın mânasını açıklayıcı mahiyettedir. f) Bütün muvahhidlerin dua ettikleri zaman ellerini ve yüzlerini göğe çevirmeleri istivânın anlamını açıklayan diğer bir husustur (İbn Kuteybe, s. 172; Beyhakī, s. 529-534; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 45-75, 90-95, 194-198; Seffârînî, I, 191-193).

4. İstivâ, ilâhî kudret ve iradenin bütün kâinat üzerinde sürekli olarak geçerli olduğunu ve bütün varlıkları hâkimiyeti altına alıp yönettiğini anlatan bir sıfattır. Arşa istivâ etmek tabiri insanlar hakkında kullanıldığı zaman bile bundan sadece bir hükümdarın devlet başkanlığı tahtına oturması anlaşılmaz, bunun yanı sıra hükümdar sıfatını alması mânasını da ifade eder. Bir yerde ve yönde bulunmak gibi yaratılmış varlıklara ait niteliklerden münezzeh olan Allah'ın arşa istivâsı ancak mecazi bir mâna ile açıklanabilir ki o da kâinat üzerinde mutlak hâkimiyet kurmasıdır. İlk defa Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân tarafından ileri sürülen bu görüş daha sonra Mu'tezile, Mâtürîdiyye, Eş'ariyye, Şîa kelâmcılarınca ve M. Reşîd Rızâ gibi bazı Selefiyye âlimlerince benimsenip delillendirilmiştir. Böylece bu yorum İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğunun tasvip ettiği bir görüş haline gelmiştir. Dayandıkları delilleri şöylece özetlemek mümkündür: a) Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla ilgili nasları anlayabilmek için yapılması gereken şey mânası açık olmayanları (müteşâbihât) açık anlamlıların ışığı altında yorumlamaktır. Allah hakkında anlamı en açık olan nas O'nun benzeri bulunmayan yüce bir varlık olduğunu bildiren âyettir (eş-Şûrâ 42/11). Buna göre Allah'a nisbet edilen istivânın yaratıklara benzemesine imkân tanımayan bir sıfat olduğu anlaşılır. Bu da ilmi ve kudretiyle bütün kâinata hâkim yegâne ilâh mânasına gelir (Mâtürîdî, s. 70-74). b) Akıl Allah'ın madde üstü yüce bir varlık olduğuna kesinlikle hükmeder. Mânası açık olmadığı veya doğruluğunun tasdik edilmesi akıl yürütmeye bağlı bulunduğu için zannî delil niteliğindeki nassın zâhirî anlamından hareketle Allah'a sıfat nisbet etmek tutarlı bir yöntem değildir. Bu sebeple arşa istivâ, Allah'ın göklerin üstüne yükselip orada bulunması şeklinde açıklanamaz (Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 226-

227; Gazzâlî, s. 31; Teftâzânî, II, 68). c) İstivâya, Allah'ın yaratıklara benzemesini gerektirecek şekilde "bir yerden başka bir yere intikal edip yükselmek" veya "taht üzerine oturmak" gibi zâhirî bir mâna vermek imkânsız olmakla birlikte naslardan tamamen bağımsız kalıp salt aklî bir çıkış noktasından hareket etmek zorunluluğu da yoktur. Zira Kur'an Arapça bir kitap olduğundan kelimelerin sözlük anlamlarını araştırarak istivâya ulûhiyyete uygun bir mâna vermek mümkündür ve istivânın sözlük anlamlarından biri de "hâkimiyet kurmak"tır (Kādî Abdülcebbâr, Müteşâbihü'l-Ḳurʾân, s. 72-74; Beyhakī, s. 519). d) İstivâ âyetlerinin hangi bağlamda kullanıldığı dikkate alındığı takdirde "Allah'ın hâkimiyet ve saltanatının geçerli oluşu" mânasına geldiği açıkça anlaşılır. Zira ilgili âyetlerde Allah'ın bütün işleri yürüttüğü, gökleri direksiz yükselttiği, ayı, güneşi ve yıldızları emrine bağlı kıldığı, âlemlerin yüce rabbi olduğu, yerküreyi ve gökleri belli bir zaman sürecinde yarattıktan sonra arşa istivâ ettiği belirtilmektedir. Bu anlatılanlar Allah'ın kâinata hâkim oluşunun açık tezahürleri, fiil ve emirlerinin tecellileridir. İstivâ, yaratmanın tamamlanıp sürekli bir düzen haline gelmesinden sonra düşünülebilir. Şu halde istivâ tabiatta hâkim olan sünnetullahın yürürlüğünü de ifade eder. Bu sebeple sadece fiilî bir sıfat olarak kabul edilmesi gereken istivâ ilâhî kudret, irade ve hükümranlığı anlatan bir kavramdır (Elmalılı, III, 2179-2183; Reşîd Rızâ, VIII, 451-452). e) İstivânın arşa tahsis edilmesi arşın yaratıkların en büyüğünü oluşturması ve bütün yaratılmışları kuşatması sebebiyledir. Böyle bir varlığa hâkim olan Allah'ın arştan daha küçük yaratıkları hâkimiyeti altına alması tabiidir. Bu üslûp, Kur'an'ın duyular ötesini duyulur hale getirme esasına dayanan bir anlatım tarzıdır (Seyfeddin el-Âmidî, s. 141-142). f) İstivânın, Allah'ın zâtıyla göklerin üzerinde bulunduğu yolundaki bir mâna taşıdığını belirten hadis yoktur. Delil olarak öne sürülen rivayetlerin

bir kısmı yoruma tâbi tutulmuş, bir kısmının ise sahih olmayıp İsrâiliyat türüne girdiği kabul edilmiştir (Caʿfer es-Sübhânî, I, 334-336). İstivâ konusunda ortaya çıkan görüşlerden Selef âlimlerince benimsenenin dışında kalan üç görüş karşılıklı olarak eleştirilmiştir.

Kelâm âlimleri istivâya, keyfiyeti bilinmeyen bir şekilde de olsa "Allah'ın göklerin üstüne yükselerek arşta bulunması" mânasını vermeyi, hiçbir varlığa benzemediği kesin delillerle sabit olan yüce yaratıcıyı yaratıklara

benzetip hacimli varlıklar kategorisini oluşturan cisim statüsüne koyduğundan kabul etmemiş ve bu görüşü savunanlara tekfire kadar varan şiddetli eleştiriler yöneltmişlerdir. Böyle bir inanç İslâm'ın temel ilkelerinden biri olan tevhidi ortadan kaldırmaktadır. Onlara göre yüksekte bulunmak bir üstünlük, yücelik ve övgü vesilesi değildir. Halbuki Allah övülmeye lâyık en yüce ve aşkın bir varlıktır. İstivâ da onun bütün varlıklardan yüce olduğunu anlatan bir sıfatı olmalıdır (Mâtürîdî, s. 70).

Selefiyye âlimleri ise asıl teşbihe düşenlerin Mu'tezile, Şîa ve Sünnî kelâmcıları olduğunu ileri sürmüş ve bunları hiçbir haklı gerekçeye dayanmadan nasların mânasını tahrif etmekle suçlamıştır. Selefiyyeye göre istivâya "Allah'ın zâtıyla göklerin üstünde ve arşın ötesinde bulunması" mânasını verirken O'nu sınırı belli, arşa dokunan, uzay boşluğu veya herhangi bir nesne tarafından kuşatılan bir varlığa benzetmemek gerekir. Teşbihle başlayanın sonunda tenzihe varması imkânsızdır, aksine varacağı yer nasların ispat ettiği ilâhî sıfatları iptal etmek noktasıdır. İlim, kudret ve irade gibi sıfatlar yaratıklara nisbet edilen özellikleriyle Allah'a atfedilemeyeceği gibi istivânın da yaratıklar için kullanıldığında taşıyacağı anlamla Allah'a nisbet edilmesi halinde kazandığı anlamın mutlaka farklı olacağını bilmek gerekir. Kelâmcılar, istivânın Kur'an'da zikredilen ve Arapça sözlüklerde belirtilen anlamlarını dikkate almamışlardır. Zira hem Kur'an'da hem sözlükte istivânın "alâ" edatıyla kullanılması halinde "istilâ" mânasına değil "yükselmek" anlamına geldiği bilinmektedir. Ayrıca istivâya istilâ mânasının verilmesi zımnen, Allah'ın kendisine karşı koyan ve onunla savaşan bir muhalifinin bulunduğu düşüncesini çağrıştırır (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 78, 122; Cemâleddin el-Kāsımî, VII, 132-133; Abdülkādir Bedrân, s. 8; Muhammed b. el-Mevsılî, s. 380-396).

Kerrâmiyye ve Müşebbihe gibi küçük bir azınlık istisna edilirse İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu istivâyı hükümdarın tahtına oturması şeklinde anlamayı imkânsız görmüştür. Allah'ın, keyfiyeti bilinmeksizin arşa istivâ ettiğini kabul eden Selef âlimlerinin anlayışı herhangi bir tenkide tâbi tutulmayıp değişik itikadî ekollere mensup olan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, İbnü'l-Cevzî, Beyzâvî, Âlûsî, Elmalılı gibi âlimlerce de benimsenmiştir. Bazı Selef âlimleri her ne kadar, "Allah zâtıyla göklerin üzerinde bulunan arşın ötesindedir, ancak bu, yaratıkların bir yerde ve bir yönde bulunmasına benzememektedir" demişlerse de yaptıkları yorumlarda

“zâtıyla ve sınırı bilinmeksizin” gibi ilâvelerde bulunmuşlardır. Son tahlilde bu yorumlar insan zihnini teşbihe yönelmekten kurtaramamıştır. Israrla eleştirip yer yer tekfir ettikleri kelâmcıların da netice itibariyle istivâya mecazi anlam vererek yorum yaptıklarını, fakat onlara ait yorumun insan zihnini teşbihe değil tenzihe yöneltmeyi başaran bir nitelik taşıdığını söylemek gerekir. Sonuç olarak istivâ Allah’a nisbet edilen zâtî değil fiilî bir sıfattır. Eğer naslara bağlı olmayı mümkün kılan bir istivâ inancı benimsenmek isteniyorsa bunun için hiçbir yoruma gitmeden naslara uyulmalıdır. Eğer yorum getirilecekse yapılacak yorum tenzihi sağlamalıdır. Aslında her iki anlayış da beşerî yorumlara, fakat biri nakle ağırlık veren, diğeri ise akla bağlı kalan yorumlara dayandığından Selefiyye âlimleriyle kelâmcıların görüşlerini tekfir alanına çekmek doğru olmaz. İbn Rüşd’ün de belirttiği gibi (el-Keşf, s. 84-85) her iki yorumun tatmin edeceği farklı kitlelerin bulunduğunu dikkate alarak ikisinin de isabetli yönlerinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Sadece zihnî çaba ile kavranabilen ulûhiyyet konularını anlamakta güçlük çeken halk kitleleri Selefiyye’nin istivâya ilişkin görüşünden yararlanabilir. Zihnî kapasiteleri daha yüksek olan âlimler ise kelâmcılarca getirilen yorumu tercih ederek mutmain olabilirler.

İstivâ, kelâm literatürünün ulûhiyyet bölümünde ve tefsir kitaplarında işlenmekle birlikte müstakil eserlere de konu teşkil etmiştir. İbn Teymiyye’nin İs̱bâtü’ṣ-ṣıfât ve’l-ʿulüv ve’l-istivâʾ (Îżâḥu’l-meknûn, I, 23), Zehebî’nin el-ʿUlüv li’l-ʿaliyyi’l-ġaffâr (Medine 1968), İbn Kayyim el-Cevziyye’nin İctimâʿu’l-cüyûşi’l-İslâmiyye ʿalâ ġazvi’l-Muʿaṭṭıla ve’l-Cehmiyye (Beyrut 1404/1984) ve Muhammed Sıddîk Han’ın el-İḥtivâʾ ʿalâ mesʾeleti’l-istivâʾ adlı eserleri bunlardan bazılarıdır. Adnan Bilici, Kur’ân-ı Kerîm’de İstivâ Kavramı adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1990, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “svʾe” md.; Lisânü’l-ʿArab, “svʾe” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “svy” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “svy” md.;

Müsned, I, 206-207; II, 197, 335; Buhârî, “Tevḥîd”, 15, 22, “Cihâd”, 4; a.mlf., Ḫalḳu efʿâli’l-ʿibâd (ʿAḳāʾidü’s-selef içinde), s. 119-120, 134; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 18; Tirmizî, “Cumʿa”, 14, “Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 58; İbn Kuteybe, Teʾvîlü muḫtelifi’l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1408/1988, s. 172; Osman b. Saîd ed-Dârimî, er-Red ʿale’l-Cehmiyye (ʿAḳāʾidü’s-selef içinde), s. 268-279; a.mlf., er-Red ʿale’l-Merîsî (a.e. içinde), s. 439-453; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Şâkir), I, 428-430; Eş‘arî, el-İbâne (Arnaût), s. 85-93; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 67-74; İbn Bâbeveyh el-Kummî, Kitâbü’t-Tevḥîd, Beyrut, ts., (Dârü’l-ma‘rife), s. 317-318; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 226-227; a.mlf., Müteşâbihü’l-Ḳurʾân (nşr. Adnân M. Zerzûr), Kahire 1969, s. 72-74; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü’d-dîn, İstanbul 1346/1928, s. 77-78, 112-113; İbn Hazm, el-Faṣl, II, 123-125; Beyhakī, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, s. 516-519, 529-534; Gazzâlî, el-İḳtiṣâd fi’l-iʿtiḳād, Kahire 1966, s. 31; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 105-109; Abdülkādir-i Geylânî, el-Ġunye li-ṭâlibi ṭarîḳi’l-ḥaḳ (nşr. Ferec Tevfîk el-Velîd), Beyrut, ts. (Mektebetü’ş-şark), I, 256; İbn Rüşd, el-Keşf ʿan menâhici’l-edille, Beyrut 1402/1982, s. 84-85; İbnü’l-Cevzî, Defʿu şübheti’t-teşbîh (nşr. Hasan es-Sekkāf), Amman 1412/1992, s. 128; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, II, 154-155; Seyfeddin el-Âmidî, Ġāyetü’l-merâm (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf), Kahire 1391/1971, s. 141-142; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, V, 180-182, 404; a.mlf., Mecmûʿatü’r-resâʾili’l-kübrâ, Kahire 1905, I, 211-221; a.mlf., Muvâfaḳatü ṣaḥîḥi’l-menḳūl, Beyrut 1405/1985, I, 324-326; Zehebî, el-ʿUlüv li’l-ʿaliyyi’l-ġaffâr (nşr. Abdurrahman M. Osman), Medine 1388/1968, s. 62, 176; İbn Kayyim el-Cevziyye, İctimâʿu’l-cüyûşi’l-İslâmiyye, Beyrut 1984, tür.yer.; Muhammed b. el-Mevsılî, Muḫtaṣarü’ṣ - Ṣavâʿiḳi’l - mürsele (nşr. Zekeriyyâ Ali Yûsuf), Kahire 1981, s. 380-396; Teftâzânî, Şerḥu’l-Maḳāṣıd, İstanbul 1305, II, 68; Ali el-Kārî, Şerḥu’l-Fıḳhi’l-ekber, Kahire 1323, s. 34; Beyâzîzâde, el-Uṣûlü’l-münîfe li’l-İmâm Ebî Ḥanîfe (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul 1416/1996, s. 51-53; Seffârînî, Levâmiʿu’l-envâri’l-behiyye, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), I, 191-193; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, XI, 64-65; XVI, 154-159; Cemâleddin el-Kāsımî, Meḥâsinü’t-teʾvîl, Beyrut 1398/1978, VII, 98-133; Abdülkādir Bedrân, el-Medḫal ilâ mez̠hebi’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1405/1985, s. 8; Elmalılı, Hak Dini, III, 2176-2191; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, VIII, 295, 451-452; Îżâḥu’l-meknûn, I, 23, 32; İbn Kāid en-Necdî, Necâtü’l-ḫalef, Kahire 1985, s. 83-87; Ca‘fer es-Sübhânî, el-İlâhiyyât,

Beyrut 1989, I, 333-336; Muhammed b. Emân el-Câmî, eṣ-Ṣıfâtü'l-ilâhiyye fi'l-Kitâb ve's-Sünne, Cidde 1411/1991, s. 226-237.

Yusuf Şevki Yavuz

İSTİVÂNÂME

(استوانامه)

Hurûfîliğin önemli şahsiyetlerinden Emîr Gıyâseddin'in (ö. 852/1449'dan sonra) kaleme aldığı, fırkanın kurucusu Fazlullah-ı Hurûfî'nin hayatı, fikirleri, halifeleri hakkında bilgi veren ana kaynaklardan biri

(bk. EMÎR GIYÂSEDDİN).

İSTÎZAN

(bk. İZİN).

İSTOLNİ BELGRAD

Macaristan'da XVI-XVII. yüzyıllarda Osmanlı sancak merkezi olan bir şehir.

Macarca'sı ilk zamanlarda Fehérvár, daha sonra Székesfehérvár, Almanca'sı Stuhlweißenburg, Latince'si Alba Regia olup Osmanlılar tarafından Sırpça "beyaz başşehir" anlamına gelen "stolni belgrad"dan türetilen İstolni (İstoni) Belgrad ve Belgrad-ı Üngürüs adıyla anılmıştır. Macaristan'ın batı kısmında Transdanubya bölgesinde, Eskiçağ'dan beri meskûn olan düz bir alanda X. yüzyılda kurulan şehir, Aziz István döneminde (1000-1038) krallık merkezlerinden biri sıfatını kazandı. Burada gömülen István'ın halefleri bütün Ortaçağ boyunca çoğunlukla bu şehirde taç giydi (son defa 1526'da János Szapolyai, 1527'de bir yıl önce kral seçilen Habsburg hânedanına mensup Ferdinand) ve toprağa verildi. Budin (Buda) ve Estergon (Esztergom) zamanla daha büyük önem kazandıysa da burası kutsal bir merkez olarak saygınlığını korudu. Kral Mátyás'ın 1490'daki ölümünden az sonra oldukça bakımsız durumda olan kale Habsburg Maximilian'ın kuvvetleri tarafından zaptedildi. Ancak 1491 yılında István Báthori ile Pál Kinizsi burayı geri aldı.

Buda-Esztergom-Székesfehérvár üçgeni, stratejik ve mânevî önemi dolayısıyla Osmanlılar'ın başlıca hedefini teşkil etti. Budin'in 948'de (1541) ele geçirilmesinden sonra asıl yönü Viyana olan 950 (1543) seferi sırasında Estergon'un kuşatılmasının ardından başında Kanûnî Sultan Süleyman'ın bulunduğu 35-40.000 kişilik Osmanlı ordusu, hemen hemen her taraftan bataklıklarla çevrili ve kısmen yeniden tahkim edildiği için savunma gücü yüksek Székesfehérvár'ı kuşatma altına aldı. Bu tarihte Ferdinand'ın kontrolünde bulunan kalede, kumandan György Varkocs (Warkoch) ile tahminen 6000 kadar değişik milletlere mensup muhafız vardı. Bazı kaynaklara göre şehir halkı savaşsız teslim olmadan yana idi. Kuşatma sürerken dış kaleden iç kaleye dönmek isteyen müdafilere şehir halkı kapıyı açmadı ve bunun neticesinde Varkocs ve yanındakiler hendeklerde can verdiler. 3 Cemâziyelâhir 950'de (3 Eylül 1543) ahali ve geri kalan askerler Osmanlılar'la anlaşarak Székesfehérvár'ı onlara teslim

ettiler. Bazı tarihçilere göre Ferdinand'a baş eğdikleri ve silâh sakladıkları için önde gelen sivillerin bir kısmı idam edildi, askerler ise serbestçe ayrılabildi (Peçuylu İbrâhim, I, 260-261).

XVI. yüzyılın sonuna kadar buraya yönelik olarak ciddi bir askerî faaliyete girişilmedi. 1565'te şehrin Macar hâkimi, Györ (Yanık) kumandanına teslim olmaya hazır olduklarını bildirdiyse de Viyana bu planı durdurdu. Muharrem-Safer 1002'de (Ekim-Kasım 1593) Kont Hardegg'in birlikleri şehri kuşattılar; ancak kalenin yardımına gelen Osmanlı kuvvetlerinin 3 Kasım'da Pákozd ve İstolni Belgrad arasında yenilgiye uğratıldığı sırada yarıda bıraktıkları kuşatmayı hâlâ belli olmayan sebeplerle sürdürmediler. Şevval 1007'de (Mayıs 1599) şehrin varoş kısmı Macar ve Avusturyalı birliklerin beklenmedik hücumu neticesinde geçici olarak alındıysa da direnen kale ele geçirilemedi. 1010'da (1601) buraya 28.000 kişilik kuvvet sevkedilmesine rağmen başkumandan Prens Henri Mercoeur kaleyi ele geçirmekte zorlandı. General Russworm'un birliklerinin hiç kimsenin geçemeyeceği sanılan bataklıkları aşarak Sziget mahallesini ele geçirmesinin ardından diğer dış semtler kısa sürede alındı. 22 Rebîülevvel'de (20 Eylül) kanlı bir savaştan sonra Avusturyalılar kaleyi zaptettiler. Bir ay sonra şehrin yakınında on altı gün süren meydan savaşı, burayı geri almak için gelen Osmanlı kuvvetlerinin yenilgisiyle neticelendi. Ancak ertesi yıl Vezîriâzam Yemişçi Hasan Paşa şehri tekrar Osmanlı topraklarına kattı (11 Ramazan 1011 / 22 Şubat 1603). Bu ikinci zaptından sonra seksen altı yıl daha Osmanlı idaresinde kalan şehir, Budin'in 1097'de (1686) düşmesiyle kısa bir süre için Budin beylerbeyiliğinin merkezi rolünü üstlendi. Ancak 1687 yılında Avusturyalılar tarafından başlatılan ablukanın giderek daha sıkı uygulanması sonucu 8 Receb 1099'da (9 Mayıs 1688) bir heyet kaleyi teslim şartlarını görüşmek üzere Kral Leopold'ün yanına gitti. Nihayet hükümdarın tasdikiyle 14 Mayıs'ta anlaşma imzalandı ve 19 Mayıs'ta yürürlüğe girdi. Böylece Osmanlı idaresi sona ermiş oldu.

Osmanlı hâkimiyeti altında Budin'e bağlı bir sancak merkezi haline getirilen şehre ilk gelen sancak beyi Yahyâpaşazâde Ahmed Bey'dir. Bu görevde daha sonra hayatının uzun kısmını Macar topraklarında geçiren Hamza Bey, Budin ve Tımışvar (Temesvár) beylerbeyi de olan Kasım Paşa, beylerbeyilik pâyesiyle tayin edilen Arnavut Hasan Paşa ve 1041-1045 (1632-1635) yılları arasında yazdığı Târih'iyle tanınan İbrâhim Peçevî

(Peçuylu) gibi tanınmış simalar da bulundu.

Şehrin nüfusu hakkındaki bilgiler oldukça kısıtlıdır. Osmanlılar'dan önceki dönemle ilgili olarak ileri sürülen 7-8000'lik tahminler oldukça zayıf temellere dayanmaktadır. 1543'te buraya sevkedilen 3000 kadar kale erinden 966'ya (1558-59) kadar yalnız 1200 kişi kaldı. Bu rakam 976'da (1568-69) hafif yükseliş göstererek yaklaşık 1400'ü buldu. Bu askerlerin fazla kalabalık ailelere sahip olmadıkları söylenebilir. Sancak merkezindeki timar erlerinin ve bunların cebelülerinin sayısı 500'ü, aileleriyle birlikte 1000-1200 kişiyi pek aşamadı. Esas Macar ahaliden, 971-973 (1563-1565) yıllarında İçkale'de çok düşük sayıda (15 hâne), Dışkale'de biraz daha fazla (78 hâne) ve ayrı bir birim olarak deftere geçirilen, fakat dış mahallelerinden birini oluşturan İngovány'da kırk üç hâne olmak üzere toplam 136 cizye hânesi tesbit edildi. 1200-1500 kişiye tekabül eden bu rakam daha sonra azalmaya yüz tuttu. Sancağın III. Murad döneminden (1574-1595) kalma tek tahrir defterinde sadece elli evli aile reisi kaydedilmişti. Asıl nüfusun idarî ve askerî merkezlerden daha güvenli yerlere gitmesi Macar topraklarında genel bir eğilimdi.

Fethedilen diğer yerlerde de yapıldığı gibi Osmanlılar şehirdeki kiliselerin çoğunu camiye çevirdiler. Katedralin ilk zamanlarda Katolikler'in elinde bırakılması alışmışın dışında bir durumdu. Bunun sebebi ise içinde Macar krallarının mezarlarının varlığıdır. Yirmi beş yıl sonra 1568'de II. Selim bunlardan geri kalanlarının atılmasını emrettiyse de bu emrin tam olarak yerine getirilemediği, XVII. yüzyılın

başlarında şehre giren Alman askerlerinin üç dokunulmamış mezarı yağma etmiş olmalarından anlaşılmaktadır. Romen tarzında yapılan bu mâbed bir ara cephanelik olarak kullanılmıştı.

Budin'e yakınlığı, iktisadî ve dinî önemi sebebiyle eskiden beri başta gelen bir ticaret merkezi olan şehir XVI. yüzyılda bu durumunu korudu. Bir yandan gümrük listeleri, öte yandan yüksek sayıdaki dükkânların mevcûdiyeti bunu ispatlar. Ancak daha sonra ticarî faaliyetler oldukça azaldı ve 967'ye (1560) doğru en düşük seviyesine indi. 982'de (1574) yeniden canlanma başladı; 988-992 (1580-1584) arasında istikrarını sürdürdü. Nitekim mukātaa defterlerindeki kayıtlara göre gelir yekünü

1547-1548’in altı ayında 86.800; 1558’in üç buçuk ayında 17.638; 1560-1561’in altı buçuk ayında 26.667; 1574’ün beş buçuk ayında 91.512,5; 1580-1581’in tam kamerî yılında 156.080, sonraki tam yılda 119.351 ve bir sonraki tam yılda 92.137 akçe dolayındaydı. Bu gelirlerin büyük kısmı buradan geçen sığır sürülerinden sağlanıyordu, yerli panayırların katkısı da yüksekti. 1574 ve 1580-1584 yıllarında bir yandan İtalya, öte yandan Avusturya ve Almanya istikametine sevkedilen 106.000’den fazla sığır buradan geçmişti. Aynı zamanda başka hayvanî ve bitkisel ürünler dışında madenî emtia da ihraç malları arasında yer alıyordu. İthalâtla ilgili bilgiler kısıtlı olmasına rağmen İstolni Belgrad’ın yörede başta gelen bir dağıtım merkezi olduğu söylenebilir.

951 (1544) ve 967 (1560) yıllarına ait bilgilere göre şehirdeki mîrî dükkânların sayısı 101’den 112’ye yükselmişti. Kiraya verilen bu satış yerleri ve tezgâhlar arasında helvacı, bakkal, debbâğ, saraç, kazzâz, berber, kuyumcu, çilingir, çizmeci, kalaycı, şimşirci, sertıraş, pabuççu, biberci, madrabaz, hallaç, dülger, remmal vb. bulunuyordu. Bunlardan Sziget mahallesindeki yirmi üç dükkândan on altısı Macarlar tarafından işletiliyordu.

İstolni Belgrad’dan beklenen vergilerin yıllık hâsılı hem 1570 icmal defterinde hem de III. Murad dönemi mufassal defterinde tahminî bir rakam üzerinden tesbit edilmişti (36.000 akçe). Buradaki vergi çeşitlerine göre şehir halkı vergilerinin yüzde 47’sini hububat, 28’ini ise şıra üretiminden ödemekteydi. Bunların dışında müslümanların bağları ve diğer ziraî ürünleri için ödenen vergiler de vardı. Ayrıca şehirde 3000 akçe vergi kayıtlı bir barut değirmeni bulunuyordu. Yine iki değirmenle bir çayırın gelirinin Hacı Bektaş Tekkesi’ne vakfedilmiş olması, bu tarikatın XVI. yüzyılda İstolni Belgrad’da yerleşmiş olduğuna delâlet eder.

İstolni Belgrad sancağı sınır boylarında bulunduğu için ona bağlı yerleşim merkezlerinin sayısı devamlı değişmekteydi. Sürekli vergilendirilen köylerin yanı sıra geçici olarak Osmanlı hâkimiyeti altına giren pek çok yer vardı. Hatta bazı defterlere henüz hiç fethedilmemiş bölgelerin yerleşim merkezleri de kaydedilmiş ve timar sahiplerine dağıtılmıştı. Tahrir zamanında mükellefiyeti “bervech-i tahmin” şeklinde tesbit edilen ve “hâlî ez-raiyyet” ifadesiyle gösterilen bu yerleşme birimleri çoğunlukla bu

kapsama girmektedir. Bu tür yerlerin deftere alınmasındaki amaç, Avusturya ile yapılan görüşmelerde delil olarak kullanabilmekti. Nitekim 1563-1565 yıllarında cizye ödeyen 250'ye yakın yerleşme yerinin sancağın çekirdeğini oluşturduğu ve bu rakama dayanarak 1570 icmal defterinde sıralanan yaklaşık 600 yerleşme biriminin (şehir, kasaba, köy) ve doksana yakın mezraanın büyük oranda bu kategoriye dahil olmadığı öne sürülebilir.

XVII. yüzyılda sancağa ait bilgilere pek rastlanmamaktadır. Bu yüzyılda burada bulunan ulûfeli asker sayısı bir hayli azalmıştı. Fakat başka bir sistem içinde görev yapan muhafızların var olduğu söylenebilir. Osmanlı döneminden sonra yapılan ilk Habsburg tapu listesinde aralarında birçoğu harap olmak üzere 258 evin tesbit edilmiş olması, nüfusta XVI. yüzyıla göre büyük bir değişikliğin meydana gelmediğini göstermektedir.

İstolni Belgrad'da kale dışında Osmanlı inşaat faaliyetleri oldukça sınırlı görünmektedir. Burada yalnız bir iki cami ile mescid ve iki hamam olduğu bilinmektedir. Kalıntıları bugüne kadar ulaşabilen hamamlardan biri, 1559-1563 arasında Budin beylerbeyi olan Güzelce Rüstem Paşa tarafından yaptırılmıştır.

Székesfehérvár, Osmanlı idaresinden sonra özellikle XVIII. yüzyılda barok üslûbunda yapılan kilise ve evlerle donatılmıştır. Şehir merkezi zamanımızda da bu görüntüyü yansıtmaktadır. Günümüzde Fejér ilinin (megye) merkezi ve bir piskoposluk olan şehrin nüfusu 100.000'i aşmıştır (1995'te 108.070). Bu nüfusuyla Macaristan'ın büyük şehirlerinden biri olan Székesfehérvár'da özellikle II. Dünya Savaşı'ndan sonra sanayi hızla gelişmiştir. Şehirdeki başlıca sanayi dallarını elektronik eşya, alüminyum üretimi, takım tezgâhları teşkil eder. Avrupa'nın en büyük otobüs fabrikalarından biri de burada bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik, vr. 365a-373b; Selânikî, Târih (İpşirli), s. 44, 326; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 257-263; II, 236-243; Evliya Çelebi,

Seyahatnâme, VII, 55-73; Silâhdar, Târih, II, 317-318; J. Sebestyén, Székesfehérvár fölszabadulása a török uralom alól. 1686. május 19, Székesfehérvár 1929; I. Sinkovics, "Székesfehérvar a török támadás elöestéjén", Székesfehérvár évszádai 3, Török kor, Székesfehérvár 1977, s. 15-30; Gy. Gerö, "Istolni Belgrád építészeti emlékei", a.e., s. 105-126; I. Dorogi, Adatok a hódoltsági kereskedelem történetéhez. A székesfehérvári vámhely a török korban (lisans tezi, 1984); Die Steuerkonskription des Sandschaks Stuhlweißenburg aus den Jahren 1563 bis 1565, Unter Mitwirkung von I. Hunyadi bearbeitet von J. Matuz (Islamwissenschaftliche Quellen und Texte aus deutschen Bibliotheken, herausgegeben von K.Schwarz. Band 3.), Bamberg 1986; K. Hegyi, Székesefehérvár a török korban (História klub füzetek 5.), Székesfehérvár 1989, s. 3-24; Cs. Veress D.-Gy. Siklósi, Székesfehérvár, a királyok városa, Budapest 1990; G. Gömöry, "Székesfehérvár visszavétele 1601-ben és újbóli elvesztése 1602-ben", Hadtörténelmi Közlemények, V (1892), s. 299-322, 609-635; I. Karácson, "Királyaink síremlékeinek el-pusztulása", Századok, XLV (1911), s. 365-366; E. Vass, "Források a Székesfehérvári szandzsákság történetéhez 1543-1688", Fejér Megyei Történeti Évkönyv, sy. 19, Székesfehérvár 1989, s. 69-200; M. İpçioğlu, "Kanunî Süleyman'ın Estergon (Esztergom) Seferi 1543 -Yeni Bir Kaynak-", Osm.Ar., sy. 10 (1990), s. 137-159; G. Dávid, "Timar-Defter oder Dschizye-Defter? Bemerkungen zu einer Quellenausgabe für den Sandschak Stuhlweißenburg (Rezensionsartikel)", WZKM, sy. 81 (1991), s. 147-153; a.mlf., "Székesfehérvár", EI² (İng.), IX, 920; V. J. Parry, "Istõlnī (Istonī) Belg͟hrād", a.e., IV, 273-274.

Géza Dávıd

İSVEÇ

Kuzey Avrupa'da ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. OSMANLI-İSVEÇ MÜNASEBETLERİ

IV. ÜLKEDE İSLÂMİYET ve İSLÂM ARAŞTIRMALARI

İskandinav yarımadasının doğu yarısını kaplayan İsveç, güney-kuzey doğrultusunda Baltık denizi ve bu denize bağlı Botni (Bothnia) körfezi boyunca uzanır; uzunluğu 1600, genişliği 400 km. kadardır. Batı ve kuzeyinde Norveç, kuzeydoğusunda Finlandiya, güneybatısında Kattegat ve Sund boğazlarıyla ayrıldığı Danimarka bulunur. Meşrutî krallıkla yönetilen ülkenin resmî adı Konungariket Sverige, yüzölçümü 449.964 km², nüfusu 8.900.000 (1999), başşehri Stockholm (718.462 [1997]), diğer önemli şehirleri Göteborg (454.016), Malmö (248.007), Uppsala (184.507) ve Linköping'dir (131.898).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

İsveç'in kuzey yarısı, Norveç sınırını oluşturan Kjœlen sıradağlarından doğuya doğru Botni körfezine kadar alçalan geniş ve uzun bir yamaç biçimindedir (Laponya'daki Kebnekajse zirvesi, 2123 m.). Ülkenin orta kesimleri, Dördüncü zaman buzullarının derin izler bıraktığı ve göllerin fazlaca yer kapladığı bir çöküntü alanı durumundadır. Orta İsveç'i meydana getiren bu çöküntü alanının güneyinde Danimarka, Hollanda ve Belçika'daki yüzey şekillerini hatırlatan alçak ovalık kesimler uzanır. İsveç'in iklimi İskandinav yarımadasının batı yarısını kaplayan Norveç'inkinden farklıdır. Zira yarımada boyunca uzanan İskandinav dağları Norveç'te hissedilen okyanus etkilerinin İsveç'e geçmesine engel olur; bu yüzden iklim daha sert ve yağışlar daha azdır. Ortalama sıcaklıklar

kuzeyden güneye ve batıdan doğuya doğru artar. Yıllık yağış tutarları ise sıcaklığın aksine kuzeyden güneye ve batıdan doğuya doğru gittikçe azalır.

Avrupa ülkeleri arasında Finlandiya'dan sonra ormanlık alanları en geniş ülke İsveç'tir (toprakların % 54'ü). Ormanların büyük bir kısmı iğne yapraklı ağaçlardan meydana gelmekle birlikte bunların arasında yayvan yapraklı ağaçlara da rastlanır. Akarsular dik eğimli yamaçlardan indikleri için kısa boylu olup ulaşıma elverişli değildir; ancak elektrik üretimine ve tomrukların yüzdürülerek belli merkezlere ulaştırılmasına uygundur. Ülkede göl sayısı fazladır; Vänern (5550 km²), Vättern (1900 km²) gibi en büyükleri güney kesimlerde bulunur. Bunlardan bazıları tektonik kökenlidir; bazıları ise yer yer moren (buzultaş) yığınlarının gerisinde oluşmuş doğal set gölleridir.

Avrupa'nın seyrek nüfuslu ülkelerinden biri olan İsveç'te km²'ye 21,6 kişi düşer. Kuzeyin tenhalığına rağmen nüfusun % 80'i, 60. kuzey paralelinin güneyinde yaşar ve kalabalık şehirlerin tamamı bu kesimde toplanmıştır. Resmî dil halkın % 90'ının konuştuğu İsveççe'dir; ikinci dili Fince teşkil eder. Büyük çoğunluk Luther mezhebine mensuptur (% 89).

Sert iklim şartları dolayısıyla topraklarının sadece % 8'i tarıma elverişli olan İsveç'te en fazla şeker pancarı, buğday, arpa, yulaf ve patates yetiştirilir. Hayvancılıkta sığır ve domuz sayısı 4 milyona yakındır; koyun sayısı ise çok daha geri durumdadır. Komşusu Norveç kadar değilse de balıkçılık, özellikle ringa avcılığı İsveç ekonomisinde önemli bir yer tutar. Ülkenin asıl ekonomik gücü orman ürünleriyle demir cevheri yataklarına dayanır. Maden kömüründen mahrum, fakat buna karşılık hidroelektrik enerjisi bakımından son derece zengin olan İsveç, kaynaklarını iyi kullanarak önemli bir sanayi ülkesi durumuna gelmeyi başarmıştır. Ülkenin yarıdan fazlasını kaplayan ormanlar çeşitli sınaî ham madde kaynağıdır. İhraç edilen mallar arasında orman ve kâğıt ürünleri başta gelir (kereste ve kâğıt hamuru ihracatın dörtte üçünü kapsar). İkinci sırada yer alan en önemli endüstri kolunu meydana getiren demir çelik üretimi ise gerekli ham madde ihtiyacını, aynı zamanda Avrupa'nın da en zengin demir cevheri damarı olan ülkenin kuzeyindeki Lapland demir yataklarından temin eder.

Ulaşım 11.200 kilometreyi bulan demiryolları, 134.000 kilometreye ulaşan

karayolları ve tarifeli seferlerin yapıldığı kırk sekiz havaalanına sahip havayolları ile sağlanır. Son yıllarda önemli bir artış gösteren turizm gelirleri 3,5 milyar Amerika Birleşik Devletleri dolarının üzerindedir. Daha çok kâğıt, orman ürünleri, demir çelik, çeşitli makinelerden oluşan ihracatın ve makineler, kimyasal ürünler, petrol, gıda maddeleri, tekstil ürünlerinden oluşan ithalâtında yapıldığı ülkelerin başında Almanya, İngiltere, Norveç, Amerika Birleşik devletleri, Danimarka ve Finlandiya gelmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Selâmi Gözenç, Avrupa Ülkeler Coğrafyası II: Kuzey, Batı ve Orta Avrupa Ülkeleri, İstanbul 1983, s. 21-38; Nazmiye Özgüç, Turizm Coğrafyası, İstanbul 1984, s. 190; Erol Tümertekin, Ekonomik Coğrafya, İstanbul 1984, s. 264-265, 292, 300; “İsveç”, Bertelsmann: Bugünkü Dünyamız Atlas Ansiklopedi, Gütersloh 1993, s. 16-19.

DİA

II. TARİH

Avcı toplulukların eski bir dolaşım ve yerleşim bölgesi olan İsveç’in diğer İskandinav halkları ile sıkı bir ilişki içinde geçen ilk tarih çağları efsanelerle doludur ve Avrupa’nın genel oluşumundan uzak bir coğrafyada tarih sahnesine çıkışı oldukça geçtir. Bu dönemde İsveç ortak mâbedleri Uppsala’da yer alan, kuzeyde Götarlar

(Gautlar) ve güneyde İsveçler (Svearlar) olmak üzere iki ana bölgeye ayrılmıştır. Milâttan sonra IV. yüzyılda Germen kabilelerinin göçleriyle giderek nüfus yoğunluğu kazanmış ve çeşitli kabilelerin (Svearlar, Götarlar) kendi aralarında sürdürdükleri savaşlarla geçen uzun bir dönemin ardından Vikingler devrinde (IX ve XI. yüzyıl) nisbî bir siyasî birlik sağlanmıştır. Vikingler, VIII. yüzyıldan itibaren ticarî etkinliklerini Baltık denizinden Karadeniz ve Hazar denizine kadar yaydılar. Novgorod ve Kiev şehirlerini kurarak bilhassa Rus tarihinin oluşması ve başlamasında (Waregler ve Rurik hânedanı) etkin rol oynadılar. Özellikle 1000 yılından sonra genel bir

yoğunluk kazanan ve Avrupa'nın tabii dinlerini yaşayan halklara karşı girişilen misyonerlik faaliyetleri İsveç'te de kendini gösterdi, hıristiyanlaştırma siyasî teşkilât ve hukuk dünyalarına yeni bir şekil verdi. Hıristiyanlaşanlarla eski inançlarını muhafaza eden kabile ve prensler arasındaki uzun mücadele XIII. yüzyıla kadar zorlu bir şekilde devam etti. Uppsala mâbedinin yıkılması ve burada ilk hıristiyan piskoposluğunun ihdası ile Hıristiyanlık zafere ulaştı (1164).

Tarihî seyir, krallarının tesbiti, siyasî ve içtimaî gelişmelerin takibi bu tarihten itibaren belirgin hale gelen İsveç'te, bölge halklarının bir araya getirilmesi ve birbirleriyle kaynaşması ancak Kral Waldemar döneminde (1250-1275) temin edilebildi. Zamanla çeşitli bölgelerdeki halkların âdet ve örflerine dayalı kanunlaştırmalara gidildi. Waldemar'ın kardeşi Kral Ladulas devrinde asiller zümresi ortaya çıkmış ve bunlara karşı halkın haklarını koruyan yeni kanunlar çıkarılmıştır. Asiller ve krallar arasındaki iktidar mücadeleleri XIV. yüzyılın sonuna kadar sürdü. Komşu ülkelerle gelişen münasebetler ve bir dizi çatışma neticesinde, Danimarka Kraliçesi Margarete önderliğinde Norveç ve İsveç'in iştirakiyle Kalmar Birliği'nin kurulması (1397-1434) İsveç tarihinde önemli bir merhale teşkil eder. 1434'te İsveçliler, Margarete'nin halefi XIII. Erich'e karşı ayaklandılar, iç karışıklıklar ve asiller arasındaki iktidar mücadeleleri Danimarka hâkimiyetine karşı sürdürülen eylemlerle devam etti. Gustav Vasa'nın Danimarkalılar'ı yenmesi ve İsveç'ten çekilmeye zorlaması üzerine siyasî istikrar Vasa hânedanı tarafından sağlandı (1523). Gustav Vasa idaresi malî sıkıntıyı kilise mülklerine el koyarak çözmeye çalıştı ve ruhban sınıfını vergiye tâbi tuttu. Bu kaynağı asillerle paylaşan ve onların durumunu kuvvetlendiren çeşitli reformları ile İsveç'te belirli bir hânedan ihdasında başarılı oldu ve kralların seçimle iş başına getirilme usulüne son vererek (1544) İsveç'in istikrara kavuşmasında önemli rol oynadı. Başlayan reformasyon İsveç'te kuvvetli bir akis bularak yerleşti. Polonya kralı da seçilmiş olan (1587) Johann Sigismund Vasa'nın, Katolik kilisesini üstün tutma girişimleri İsveç'te mezhep çatışmalarının çıkmasına yol açtı ve yerini amcası Karl'a (IX.) terketmek zorunda kaldı (1607). Baltık denizine açılan limanların ele geçirilmesi ve ticaret yollarının kontrol altında tutulması, Danimarka ve Moskova ile bir dizi savaşın çıkmasına sebebiyet verdi; bu savaşlar İsveç'in zaferiyle sonuçlandı. Otuzyıl savaşlarına katılması (1630-1648) İsveç'in Avrupa içinde önemli bir askerî güç olarak

yükselmesini, Almanya ve özellikle Danimarka ve Polonya karşısında üstün bir duruma geçmesini, kuzeyde büyük devlet haline gelmesini temin ettiği gibi içeride de krallığın mutlak otoritesinin kurulmasına giden yolu açtı (XI ve XII. Karl devirleri: 1660-1697 ve 1697-1718). Ancak XII. Karl'ın, İsveç'e karşı Polonya ve Saksonya ile ittifak yapan Rusya'ya karşı giriştiği uzun mücadele sonunda yenilmesi (Nystad Antlaşması, 10 Eylül 1721) İsveç'in büyük devlet konumunu sona erdirdi, Rusya'nın yükselmesine ve Baltık'ta denize çıkmasına imkân verdi.

XII. Karl'ın halefi, kız kardeşi Ulrike Eleonore (1718-1720) ve bir müddet sonra tahtını bıraktığı kocası I. Friedrich devri (1720-1751), Rusya'ya karşı verilen büyük savaş ve uğranılan yenilginin bir neticesi olarak asiller meclisinin üstünlüğü ele geçirdiği, parlamentoya (Riksdag) dayalı bir idarenin yerleştiği özgürlük devri olarak nitelenmekle beraber partiler arasındaki çekişmeler İsveç'in zafiyetini telâfi etmekten uzak kaldı. 1741-1743 yıllarındaki yeni bir Rus savaşı, 1740'ta Osmanlı Devleti ile yapılan ittifakın katkısı olmadan devam etti ve Finlandiya'nın elden çıkması, İsveç'in de biraz daha zayıflaması ile sonuçlandı (Abo Barışı). III. Gustav zamanında (1771-1792) birbirleriyle çekişme halinde olan partilerin yönetimdeki etkin konumuna son verildi. Danimarka ve Rusya'ya karşı yeni savaşlara girişildi. Rusya ile olan mücadele bir Osmanlı-İsveç ittifakı gerçekleştirilmiş olarak (1789) sürdürüldüyse de istenilen başarıya erişemedi. Bununla beraber Verela Barışı ile (1790) İsveç bağımsızlığını Rusya'ya karşı korudu ve temin ettirdi.

Avrupa'da Fransız yayılmacılığı ve devrim fikirlerine karşı oluşan ortak cephe içinde yer alan İsveç, Napolyon savaşlarından zararlı çıktı ve İngiltere'ye karşı oluşturulan kıta ablukasına katılmaması neticesinde çıkan savaşlarda Fransa, Danimarka ve Rusya lehine toprak kayıplarına katlanmak zorunda kaldı. Bu gelişmeler, Kral Gustav IV. Adolf'un tahttan indirilmesiyle sonuçlanmış olmakla beraber (1809) halkın özgürlüğü doğrultusunda bir süreci de başlatmış olduğundan asillerin nüfuzunun önemli ölçüde kırılmasına yol açtı. XIII. Karl (1809-1818) Fransa'ya muhalif bir siyaset takip ederek Rusya ve Danimarka ile ittifaka girdi (1809), Napolyon'a karşı oluşturulan büyük ittifaka katıldı (1812) ve 1814'te Norveç'i ele geçirerek bir birlik oluşturdu. Vârisi bulunmayan XIII. Karl'ın ölümüyle, 1810'da veliaht ilân edilen Fransız mareşallerinden

Baptiste Jules Bernadotte (XIV. Karl Johann, 1818-1844) İsveç kralı oldu.

Barışçı bir siyaset takip edilen XIV. Karl ve halefi I. Oskar (1844-1859) dönemlerinde İsveç, 1845 ceza ve miras hukukunu değiştiren yeni kanunlaştırmalar ve lonca teşkilâtının ilgası gibi liberal ve reformcu bir gelişme yaşadı, sanayileşmeye giden yolda önemli adımlar atmaya başladı. Bununla beraber liberal bir anayasa oluşturulması teşebbüsü parlamentonun muhalefetiyle sonuçsuz kaldı (1850). Kırım Savaşı'nda (1853-1856) tarafsız olmakla beraber Rusya'nın Aland adalarından çekilmesini sağlayan müttefik devletler yanlısı bir politika takip etti. 1850'den beri modern bir anayasa için verilen mücadele, vergi mükelleflerinin oylarıyla oluşan iki meclisli parlamentoya imkân veren yeni bir anayasanın kabulü ile sonuçlandı (1866). Yeni parlamento, kralın şiddetle arzu ettiği ordu reformuna destek vermeyerek hâkim durumunu ortaya koydu. II. Oscar devrinde (1872-1907) radikallerin muhalefetine rağmen Norveç ile gerçekleştirilen birlik sürdürüldü. Danimarka ve Norveç'in de katıldığı serbest mübâdele ve gümrük antlaşmalarının yürütülmesine çalışıldı; gelişen sanayi ve ekonomik kalkınmaya rağmen Norveç'in İsveç ile olan birliğinden ayrılması önlenemedi (1905). I ve II. Dünya savaşlarında tarafsızlığını ilân eden İsveç savaştan sonra Birleşmiş Milletler'e üye oldu. 1971'de tek meclisli yeni bir anayasa ve seçmen yaşının on sekize indirilmesi kabul edildi. Krallık tamamen sembolik bir şekle büründürüldü.

III. OSMANLI-İSVEÇ MÜNASEBETLERİ

Osmanlı Devleti'nin ortaya çıkışından çok önce İsveç'in özellikle kutsal yerlere giden hacıları sebebiyle Şark'la ilgilendiği sanılmaktadır; zira İsveçli hacıların XII. yüzyıldan beri Filistin'e gittikleri bilinmektedir. Bu bölgenin Türkler'in hâkimiyetine girişi üzerine (1516-1517) biraz da reformasyon hareketinin etkisiyle hacıların bölgeye gitmesi yasaklandı (1529). XVI. yüzyılda Türkler'e karşı verilen mücadelelerde İsveçliler'in de yer alıp almadığı hakkında kesin bir şey bilinmemektedir. İki devlet arasında ilk resmî irtibat 1587 yılında meydana gelmiştir. İsveç Kralı III. Johann Sigismund, bu tarihte III. Murad'a yazdığı bir mektupta kendisinin Polonya tahtına olan adaylığının desteklenmesini istiyordu. Lehistan kral seçimlerini dış politikasının ve güvenliğinin önemli konuları arasında gören Osmanlı Devleti bu seçime destek vermiş ve Sigismund'un Lehistan tahtına

oturmasını kolaylaştırmıştır. Kral seçim neticesini elçisi Jan Zamoyevski ile bildirmiştir. Taç giyme merasimine davet münasebetiyle tekrar gelen Zamoyevski'nin bu davetine icâbeten yapılan merasimde Osmanlı Devleti'ni Turgut Çavuş temsil etmişti.

Gayri resmî ilk ziyaretin, 1616-1617 yıllarında Bengt Benstsson Oxenstierna'nın İstanbul'a yaptığı bir gezinin teşkil ettiği kabul edilir. Bengt 1613'te Kudüs'e gitmiş ve seyahatini İstanbul'dan hareketle Anadolu'yu geçip İran'a kadar uzatmıştı. Daha sonra Gustav Adolf, 1631'de Erdel'deki elçisi Paul Strassburgk'u İstanbul'a yollamış, IV. Murad'ı Bethlen Gabor'un yanında ve Avusturya aleyhinde yer almaya teşvik etmişti. O sıralarda Osmanlı Devleti Avusturya ile münasebetlerin bozulmasını uygun görmediğinden bu girişimden olumlu bir netice çıkmadı.

Kraliçe Christina zamanında (1632-1654) iki İsveçli'nin İstanbul'a geldiği bilinmektedir. Bunlardan biri, Kudüs'e giden bir hacı kimliğiyle gayri resmî bazı işlere kalkışan ve kraliçenin şüphelerini celbettiğinden kısa bir süre sonra geri dönmek zorunda kalan Bengt Skytte, diğeri ise bir İran seyahatini arkasında bırakmış olarak Güney Arabistan, Filistin ve Bağdat üzerinden 1653'te İstanbul'a gelen Nils Mathsson Köping'dir. Bunların ardından Clas Brorsson Rälamb'ın fevkalâde elçi sıfatıyla gönderilişi, geriye bir hâtırat bırakması ve Osmanlı Devleti'nin o sıralardaki durumuyla ilgili olarak bazı kayıtlar tutmasından ötürü daha ayrıntılı biçimde bilinmektedir. Notlarında, Türkler'in İsveçliler'i Frenk olarak değil Sfed olarak adlandırdıkları gibi tesbitleri dışında Türkler'in Roma'yı zaptederek papayı müslüman yapacaklarına dair boş kehanetleri göze çarpar. Rälamb, 22 Şubat 1657'de Stettin'den hareketle 14 Mayıs'ta İstanbul'a geldi ve Kral Karl X. Gustav'ın IV. Mehmed'e gönderdiği 23 Eylül 1656 tarihli mektubu teslim etti. Mektup kralın Polonya'ya elçi olarak giden, ancak İsveç tarafından yakalanan Mustafa Ağa'ya teslim edilip gönderilmiş olan 16 Haziran 1656 tarihli bir diğer mektubuna da atıfta bulunmaktaydı. Bu mektup, İsveç-Polonya anlaşmazlıklarında Kırım hanının İsveç'in yanında yer almasının temin edilmesi için kaleme alınmıştı. İsveç'e karşı şüphe ile bakan Osmanlı Devleti, gerek Rälamb'a gerekse kendisine yardım etmek üzere gönderilen Gotthard Welling'e her türlü zorluğu çıkardı. 22 Ocak 1658'de bunlar herhangi bir başarı elde edemeden geri döndüler. Bu devirde İsveç ve Osmanlı devletleri arasında dostane münasebetlerden söz etmek pek

mümkün değildir ve II. Viyana Muhasarası ile başlayan Türk savaşlarına İsveçliler'in de katılmış olduklarına dair kayıtlar vardır.

XII. Karl ile (Demirbaş Şarl), İsveç-Osmanlı devletleri arasındaki münasebetler kalıcı bir gelişme gösterdi. İsveç'in İstanbul'da bir elçilikle temsil edilmesi daha II. Mustafa devrinde düşünülmüştü. XII. Karl'ın Ruslar'a karşı yaptığı başarılı mücadeleleri Özi muhafızı Yûsuf Paşa tarafından Sadrazam Çorlulu Ali Paşa'ya bildirildiğinde krala bir elçi gönderilerek irtibata geçilmesi işi sadrazam tarafından Yûsuf Paşa'ya havale edilmiş ve Yûsuf Paşa 1707'de Yergöğülü Mehmed Efendi'yi bu amaçla Thorn'a yollamıştı. Böyle bir irtibatı önce yadırgayan kral daha sonra İstanbul'da bir elçilik açılması, Rusya'ya karşı askerî yardımda bulunulması, İsveç tüccarları için ticaret serbestisi ve Garp ocaklarının saldırılarının önlenmesi gibi hususları içeren mukabil bir mektupla cevap vermiştir. Osmanlı Devleti'nin bunları kısmen uygun görmesi üzerine yazışmalar sürdürüldü. Kralın ancak, 1708-1709 kışında Büyük Petro'ya karşı verdiği mücadele esnasında Ukrayna'da içine düştüğü sıkışık durum karşısında Osmanlı Devleti ile ciddi bir dayanışmayı gerekli gördüğü, başbakan Karl Piper ile Yûsuf Paşa arasındaki yazışmaların çokluğundan anlaşılmaktadır. İstanbul'da ise III. Ahmed'in böyle bir fikre sıcak bakmadığı, hatta Kırım hanının İsveç kralına yardımda bulunmaması için uyarıldığı bilinmektedir. Bu anlamda Kırım hanına verilen emirlerden haberi olmayan kralın, yardım beklentisi içinde Poltava'da üstün Rus kuvvetleriyle savaşa tutuşmayı göze almış olması (8 Temmuz 1709) kuvvetle muhtemeldir.

Poltava hezimetinden sonra Karl önce Dinyepr kıyısında bir Kazak kalesi olan Perevomotjna'ya sığındı. Ardından Tatarlar'ın kendisini ortada bırakmış olmalarından ötürü Kırım yerine Özi'ye yönelmeyi tercih etti ve kale kumandanı Abdurrahman Paşa'nın kendisini kabul etmek hususunda çıkardığı zorlukları aşarak kaleye sığındı. Buradan, Martin Neugebauer'i bir dostluk ve ticaret antlaşması yapılması ve mümkünse Rusya'ya karşı yardım temini amacıyla İstanbul'a gönderdi. Kendisi de Özi'den Bender'e geçerek Yûsuf Paşa ile buluştu (8 Ağustos 1709). 28 Ağustos'ta İstanbul'a varan Neugebauer, iki devlet arasında diplomatik münasebetlerin henüz tesis edilmemiş olmasından ötürü III. Ahmed'in huzuruna çıkamadıysa da 7 Eylül'de sadrazam tarafından kabul edildi ve kralın mektubunu ona sundu.

Uzun bir bekleyiş ve kralın gönderdiği pek çok mektuptan sonra nihayet Neugebauer elçi olarak resmen tanındı ve 8 Ekim'de, kendisine yardım için gönderilmiş bulunan Stanislaus Poniatovski ile birlikte padişahın huzuruna çıkabildi. Kralın mutemedi Poniatovski'nin gayretleri neticesinde İstanbul'da Rusya karşıtı bir cephe oluşmaya başladı. Eylül 1709'da Ruslar'ın, 1000 kişilik bir İsveç kuvvetini Türk sınırları içindeki Çernovitz yakınlarında basmaları üzerine gelişen krize rağmen Rusya ile arzulanan savaş hali zuhur etmedi. Osmanlılar, Neugebauer ve Poniatovski'nin bütün gayretlerine rağmen Rusya ile mevcut olan barışı yenileyerek uzattılar.

1710 yılında İsveç elçileri, Rusya ile barış halinin devamından yana olan Sadrazam Çorlulu Ali Paşa'nın azlini sağlamayı başardılar. Köprülüzâde Nûman Paşa'nın kısa sadâretinden sonra bu göreve getirilen Baltacı Mehmed Paşa ile işler İsveç'in beklentileri doğrultusunda gelişti ve 1710 Kasımında toplanan Osmanlı meşveret meclisinde alınan savaş kararı 1711 Şubatında kesinleşti. Aynı yılın temmuz ayında Rus çarı Prut'ta kıstırıldı. Kâğıt üzerinde talep edilen şartların kabulü ile çarın zor durumdan kurtulması,

XII. Karl'ın mutlak zaferle biten böyle bir savaştan beklediklerinden çok uzaktı. Kralın, 13 Temmuz'da sadrazamla yaptığı ve ağır bir şekilde icraatını tenkit ettiği görüşme neticeyi değiştirmedi ve Ruslar'la 22 Temmuz'da barış antlaşması yapıldı. Rus barışı ve İsveç kralının şikâyetleri Baltacı'nın azline yol açtıysa da halefleri Ağa Yûsuf ve Silâhdar Süleyman Paşa sadâretlerinde de durumda herhangi bir değişiklik olmadı.

Bu gelişmelerden sonra barışın korunmasında önemli bir engel olarak görülmeye başlanan kralın Bender'den ayrılması istendi ve bunun için çeşitli baskılar uygulandı. Bu arada Prut Antlaşması'na riayete zorlamak amacıyla 12 Kasım 1712'de Rusya'ya karşı ilân edilen savaş Petro'nun tâvizkâr siyasetiyle kuvveden fiile çıkmadı. 1713 başlarında Karl'ın Bender'i terketmesi, 12 Şubat'ta meydana gelen silâhlı bir çatışma ve zorlama ile gerçekleşti (İsveç okul kitaplarında da yer alan "Kalabalık" olayı, "Kalabaliken i Bender") ve kral bu nâhoş olay üzerine gözetim altında zorla Edirne'ye getirildi. Bu hareket İstanbul'da büyük bir tepkiye yol açtı ve şeyhülislâm, sadrazam, Kırım hanı ve Bender muhafızının azilleriyle neticelendi. Bir yıldan fazla Dimetoka'da mecburi ikamete tâbi

tutulan kral, 12 Temmuz 1714 tarihli mektubu ile memleketine dönmeye hazır olduğunu bildirdiğinden Ağustos içinde kendisine dönüş izni verildi. 19 Eylül'de yola çıkıp 11 Ekim'de memleketine ulaştı.

Kralın Osmanlı topraklarında yaptığı büyük borçların tasfiyesi uzun zaman almıştır. Osmanlı Devleti krala verilmiş olan devlet borçlarını uzun süre istememişti. Borçların unutulduğunun zannedildiği bir sırada, konuyu dile getirmek üzere 9 Haziran 1727'de Kozbekçi Mustafa Ağa elçi sıfatıyla yanında diğer pek çok alacaklı olduğu halde Stockholm'a gitti. Osmanlı Devleti, İsveç'ten kralın borçlarına karşılık 2000 kese (1 milyon İsveç taleri) talep etmekteydi. Ayrıca iki devlet arasında bir ticaret antlaşmasının akdi ve İstanbul'a bir İsveç elçisinin gönderilmesi arzulanmaktaydı. İstanbul'a XII. Karl tarafından elçi olarak gönderilen Neugebauer, Şubat 1711'de Bremen'e tayin edildiğinden yerini Thomas Funck almış, Funck 15 Kasım 1713'te ölünce başka bir tayin yapılmamış ve işlerin Fransız elçisi Marquis Désalleurs vasıtasıyla yürütülmesi tercih edilmişti. XII. Karl'ın 1718'de ölümünden bir yıl sonra İstanbul'a Perman'ın elçi olarak yollanması düşünülmüşse de adayın bunu kabul etmemesi üzerine söz konusu teşebbüs neticesiz kalmıştı. Osmanlı hükümetinin talebi üzerine 1727'de Hamburg'da İsveç elçisi olan Graf Reenstierna'nın elçi olarak gönderilmesine karar verildi, ancak bu defa da adı geçen kişi yola çıkamadan öldü. Borçların hemen ödenmesine ise İsveç'in içinde bulunduğu malî sıkıntı sebebiyle imkân görülmemekteydi. Bunun üzerine Mustafa Ağa 2 Ağustos 1728'de geri dönmek zorunda kaldı.

1 Nisan 1733'te gönderilen Mehmed Said Efendi para meselesi yanında İsveç ile bir ittifak yapılmasına ağırlıklı olarak eğildi. Borcun tamamının tahsil edilmesini mümkün görmediğinden iki devlet arasındaki dostluktan ötürü istenen meblağın yarısına da razı olunduğunu dile getirdi. Buna rağmen Mehmed Said Efendi de herhangi bir ödeme yapılmasını sağlayamadı ve 24 Temmuz 1733'te geri döndü;

İsveç'ten ancak gerektiğinde Rusya ile savaşma ve İstanbul'a bir elçi yollama sözü alabilmişti.

Nisan 1734'te İstanbul'da maslahatgüzar olarak görevlendirilen Karl Fredrik von Höpken ve Ifwar Karlson vasıtasıyla İsveç'e borçların yarı

yarıya tenzil edilebileceği bildirildi. Tamamından vazgeçilebileceği ümidiyle bu teklife olumlu cevap verilmemekle beraber Polonya'da vazife görmekte olan Karl Rudenschöld İstanbul'a elçi olarak tayin edildi, ancak o da İstanbul'a gitmedi. İlişkileri yürütmekte olan Fredrik von Höpken ve Karlson ile yapılan görüşmeler neticesinde 10 Ocak 1737'de iki devlet arasında bir ticaret antlaşması, 4 Ocak 1740 tarihinde de bir ittifak antlaşması yapıldı. Bu ittifak antlaşması ile İsveç'e malî yardımda bulunulması öngörülmekle beraber XII. Karl'ın borçlarından vazgeçilmiş değildi. Borç meselesi uzun görüşmeler ve pek çok rüşvet neticesinde nihayet çözüldü. Buna göre İsveç, tam teçhizatlı ve yetmiş iki toplu bir savaş gemisiyle 30.000 süngülü tüfek, biri havan olmak üzere yedi top yollayarak XII. Karl'ın borçlarını ödemiş olacaktı. Gerçekten yetmiş iki toplu ve Sverig adını taşıyan gemi yola çıkarılmışsa da Cebelitârık'ta batmış, ancak otuz iki toplu Patrioten gemisi 10.000 tüfek yüklü olarak 11 Şubat 1739 tarihinde İstanbul'a gelebilmiştir. Görüşmeler ve ödenen rüşvetler sonucunda alacak 19.000 tüfeğe indirildi ve XII. Karl'ın imzaladığı borç senedi iade edildi. Senet, Albay Malcolm Sinclair ile yola çıkarıldıysa da bunun Silezya'da öldürülmesi üzerine (17 Haziran 1739) Ruslar'ın elinde kayboldu. Daha sonra Hamburg'da ortaya çıkan senet Nisan 1740'ta İsveç'e getirildi. Aynı yıl Ulrika adını taşıyan bir İsveç gemisi 6000 tüfekle İstanbul'a gelmiş, ağır rüşvetler neticesinde geri kalan 13.000 tüfekten vazgeçilmiştir.

Höpken ve Karlson 1745'te İstanbul'u terkettikten sonra Gustav de Celsing İsveç elçiliğine tayin edildi; ancak o da 1770'te yerini kardeşi Ulric de Celsing'e bıraktı. Bu iki kardeşin babaları olan Gustav de Celsing, daha önce XII. Karl'ın isteği üzerine Türkçe öğrenmek üzere Bender'den İstanbul'a yollanmış; Eylül 1711'de Türkçe olarak yazdığı ve Sadrazam Baltacı Mehmed Paşa'nın tutumundan şikâyet ettiği bir mektubu, Türk kıyafetine bürünmüş olarak cuma namazı için camiye girmekte olan III. Ahmed'e vermeyi başarmıştı. Baba ve iki oğul olarak uzun zaman İstanbul'da hizmet veren bu ailenin zengin resim koleksiyonu ve kütüphanesi günümüze ulaşmış bulunmaktadır. Ulric'in Arapça, Türkçe ve Farsça eserlerden oluşan kütüphanesi Uppsala Kütüphanesi'ndedir. Ulric'i 1782-1791 arasında Gerhard Johan Balzar von Heidenstam, kısa bir müddet için Pehr Olof von Asp ve 1796-1799 yıllarında Ignatius Mouradgea d'Ohsson takip etmiştir. İsveç'in 1757'den beri içinde küçük bir kilisesi

bulunan bir sefârethânesi vardı.

1741-1743 İsveç-Rus savaşı esnasında Osmanlı Devleti iki devlet arasındaki ittifaka rağmen müdahil olmadı. Bu sıralarda Prusya ile Osmanlı Devleti arasında ilk temaslar İsveç vasıtasıyla kuruldu ve yürütüldü. II. Friedrich, Osmanlı Devleti ile kurmak istediği siyasî ilişkilerde İstanbul'daki İsveç temsilcileri Höpken ve Karlson'un yardımlarından faydalanmıştır. Nitekim II. Friedrich'in ilk yazışmaları bunların vasıtasıyla oldu. İsveç ve Prusya arasındaki hısımlığın da bu konuda yardımcı bir unsur olduğu anlaşılmaktadır. Zira II. Friedrich'in kız kardeşi Ulrike Luise, 1744'ten beri sonradan İsveç kralı olacak olan Adolf Friedrich ile evliydi. Bu evlilik o zaman İsveç kralı tarafından Bâbıâli'ye resmen bildirilmişti. Prusya'yı da Osmanlı-İsveç yakınlığına çekebileceği düşüncesinde olan Bâbıâli bu izdivacı memnuniyetle karşılamış ve Sadrazam Hasan Paşa, İsveç kralına bir tebrik mektubu ile mukabele etmişti. Özellikle Avusturya'ya karşı, Osmanlı Devleti ile birlikte İsveç ve Prusya'nın müşterek hareket etmesinin icap ettiğini düşünen Bonneval Ahmed Paşa'nın başını çektiği ve Avusturya ile barışın muhafazası taraftarı olan Şeyhülislâm Pîrîzâde Mehmed Efendi'nin rakibi sayılan Rumeli Kazaskeri Ebûishakzâde Esad Efendi'nin de dahil bulunduğu bir grup, Protestanlar'ın Katolikler'e nazaran daha az mutaassıp olduklarından ve Katolikler'e karşı Türkler gibi amansız bir mücadele içinde bulunduklarından

bahisle Osmanlı Devleti'ni İsveç ve Prusya ile ortak hareket ettirmeye çalışmaktaydılar. Esad Efendi, İsveç elçisi Karlson'a bu evliliğin bizzat II. Friedrich tarafından da Bâbıâli'ye bildirilmesini teklif etmekteydi. Bonneval'in ise İsveç ile sıkı bir yazışma trafiği içinde olduğu bilinmektedir. 1755'te resmî ilişkilerin kurulması için II. Friedrich'in yaptığı teşebbüsler ve gizlice bir adamını yollamasıyla ilgili faaliyetlerinde, o sırada İsveç başbakanı olan eski İstanbul elçisi Höpken ile İstanbul'daki İsveç temsilcisi Gustav de Celsing faal rol oynamışlardır. Gizlice gönderilen Rexin, Celsing'in yardımını sağlamış olarak Bâbıâli ile irtibata geçebilmiştir. Bütün görüşmeler ve yazışmalar yine Celsing tarafından sürdürülmüş ve Bâbıâli, 1755-1760 yılları arasında Prusya ile yapılan gizli görüşmelerde İsveç'i muhatap almıştır.

XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tahta çıkış, evlenme gibi

münasebetlerle devam eden resmî yazışmalar, asrın son çeyreğinde Rusya'nın bu iki devleti de tehdit eden genişleme politikası doğrultusunda tekrar ciddiyet kazandı. XII. Karl zamanında Ruslar'a karşı sürdürülen savaş (Kuzey Savaşı) 1721 Nystad Antlaşması ile son bulduğunda, 1699 Karlofça ve 1700 İstanbul antlaşmalarını imzalayan Osmanlı Devleti gibi İsveç'in de kuzeyde büyük bir güç olma hali sona ermiş ve iki devletin bu bölgedeki üstün durumu, yerini Avusturya ile Baltık ve Azak denizine çıkma başarısını gösteren Rusya'nın yükselişine bırakmıştır. 1768-1774 Osmanlı-Rus savaşı İsveç tarafından yakından takip edilmiştir. 1770'te Rus donanmasının Cebelitârık'tan geçerek Akdeniz'e girmesi, Osmanlı Devleti'nin İspanya ve Fas ile yakınlaşmasını icap ettirdiği gibi, Rus filosunun Baltık'tan çıkış noktasını teşkil eden Sund Boğazı'nın İsveç tarafından kontrol edilmekte olması İsveç ile de sıkı bir iş birliğine girilmesini kaçınılmaz hale getirmiştir. 1783'te Kırım'ın Rusya tarafından ilhakı, III. Gustav'a Osmanlı Devleti ile müştereken Rusya'ya karşı savaşma ümitlerini verdi ve 1787'de başlayan Osmanlı-Rus (ve Avusturya) savaşı 1788-1790 İsveç-Rus savaşı ile zaman zaman kesişti ve beraber gelişti, nihayet ortak düşmana karşı verilen mücadele iki devlet arasında tekrar bir ittifak antlaşmasını gündeme getirdi. 11 Temmuz 1789 tarihinde yapılan antlaşma, Osmanlı Devleti'nin İsveç'e savaşa katkı payı olmak üzere para yardımı yapmasını öngörmekteydi ve taraflar birbirlerini yüzüstü bırakan herhangi bir müstakil barışa yanaşmayacaklardı. İki devlet arasındaki ittifaka, İsveç'in Rusya ile barışa yanaşmış olmasına rağmen 1790'da Osmanlı-Prusya ittifakının yapılması ile yeni bir canlılık getirildi ve İsveç'in savaşa devamını temin gayesiyle büyük paralar ödenmesinden kaçınılmadı. Bu arada askerî teknik yardımda bulunmak üzere Georg Joseph von Brentano İstanbul'a gönderildi. Buna rağmen savaşın gidişi İsveç'i müstakil bir barışa mecbur bıraktı ve 15 Ağustos 1790'da Bâbıâli'nin hayal kırıklığı ve infialine yol açmış olarak Verela Barışı ile savaştan çekildi. İttifak antlaşması ile öngörülen ödemelerin geri kalan taksitlerinin tediyesinde ısrar edilmesi, özellikle Mouradgea d'Ohsson'un elçiliği sırasında iki devlet arasında yoğun temaslara yol açtı. Bununla beraber Osmanlı Devleti, antlaşmaya riayet edilmemesi ve tek taraflı olarak savaştan çekilip ayrı bir barış yapılmış olması gibi haklı gerekçelerle herhangi bir ödemeye yanaşmadı.

III. Selim devri yeniliklerinde hizmeti geçen İsveçliler önemli işler

başarmışlardır. Brentano, savaş esnasında Rusya ile seferin sevki hakkında ve diğer askerî konularda çeşitli raporlar hazırlamıştır. Brentano, Nizâm-ı Cedîd'le ilgili lâyiha vermesi istenen zevat içinde olup lâyihası askerin Avrupa tarzında tâlim ve terbiyesi ve düzenlenmesine dairdir ve III. Selim kendisini ismen sorduracak kadar yakından tanımaktadır. Aynı şekilde yine İsveç elçiliğinde vazife görmekte olup daha sonraları elçi olarak tayin edilecek olan Mouradgea d'Ohsson'un da özellikle bir kara mühendishânesi kurulması gerektiğine dair lâyiha takdim ettiği bilinmektedir. İsveçli mühendisler içinde Fredrik Ludvig Af Klinteberg gemi yapımında ve gemi inşa mühendisleri yetiştirilmesinde, Rhode ise Haliç'teki büyük havuzun inşasında başlıca hizmet gören mühendislerdir. Elçilik görevini sürdürmekte olan Mouradgea d'Ohsson'un İstanbul'da ihtilâl Fransa'sının temsilcileriyle yakın ilişkiler içine girmesi ve Fransa'nın Mısır'a saldırması üzerine (2 Temmuz 1798) gelişen olaylarda Fransa yanlısı bir siyaset izlemesi, neticede kendisinin "istenmeyen adam" ilân edilmesine yol açmış ve yerine Osmanlı Devleti'nin talebi doğrultusunda "gerçek bir İsveçli" olarak Karl Gustav von König'in İstanbul'a elçi tayin edilmesi sağlanmıştır (1799).

XIX. yüzyılın ilk on senesinden sonraki yıllarda iki devlet arasında önemli gelişmeler kaydedilmedi. İstanbul'daki İsveç elçiliği zaman zaman temsilcisiz kaldı, hatta hiç yollanmaması dahi gündeme geldi. 1818'de yanan elçilik binasının tekrar inşası bile ancak 1870'te gerçekleşti. Bu devir ilişkilerine genelde ekonomik meseleler ve yapılan ticaret antlaşmaları hâkim oldu. İsveç'in, 1812'de Osmanlı Devleti ile Rusya arasında 1806'da başlayan savaşın Bükreş'te bir barış antlaşması ile sonuçlanması aşamasında, Napolyon'a karşı İngiltere ve Rusya'yı da içine alacak dörtlü bir ittifak arayışı içine girmesi bu dönemin son siyasî temaslarındandır. Barışın bir an önce akdi ve böyle bir ittifakın tahakkukunu temin için Arvid David Hummel ve General Johan Henrik Tawast 23 Haziran 1812'de İstanbul'a gelirlerse de Ruslar'la yapılan görüşmelerin neticelenmek üzere olması barış akdinde İsveç temsilcilerinin bir rol oynamalarını imkânsız kılar, ittifak girişimleri ise olumlu bir sonuç vermez. 1853-1856 Kırım Savaşı esnasında İsveç dış politikasını İngiltere ve Fransa çizgisine çekip 21 Kasım 1855'te Osmanlı Devleti'nin de içinde bulunduğu bu devletler grubu ile bir ittifaka girerek Rusya'ya karşı tavır almıştır.

Ticarî Münasebetler. 10 Ocak 1737 tarihli ilk ahidnâme ile Osmanlı

topraklarında ve denizlerinde ticaret yapma hakkına kavuşan İsveç antlaşmayı daha sonraki yıllarda da (1783 tarihli ticaret ve dostluk antlaşması) yenilemiş ve güncelleştirmiştir. Bu antlaşma sayesinde İsveç zamanla Mısır'da (Reşîd, İskenderiye), Girit (Kandiye), İzmir, Halep, Balyabadra, Rodos, Antakya, Kıbrıs, Selânik, Eğriboz, Sayda gibi limanlarda konsolosluklar açarak Doğu'daki ticarete katılmıştır. Garp ocaklarının saldırılarına ve korsanlara karşı koruma sağlayıp bu ocaklarla müstakil antlaşmalar yapmıştır. Bununla beraber iki devlet arasındaki ticaretin tek taraflı olarak işlediği ve pek önemli olmadığı anlaşılmaktadır. Daha ziyade İzmir, İskenderiye gibi Akdeniz limanlarında görülen İsveç gemileri genelde tahıl, adalardan ise üzüm ve şarap yüklemekteydiler. III. Selim zamanında iki devletin müttefik sıfatıyla Rusya'ya karşı verdiği mücadelede, Mora'dan İsveç'in buğday ihtiyacının karşılanması için 80.000 kilelik bir bağışta bulunulması hububat ithalinin önemini aksettiren örneklerdendir (BA, HH, nr. 9787, 9800). Karadeniz ticaretine katılmaları, diğer büyük ve küçük Avrupa

devletlerine yasaklandığı gibi kendileri için de mümkün değildi. İsveç, İstanbul'a kadar gelen ticarî gemi yoğunluğunun çok az sayılarda olmasına rağmen Karadeniz ticaretine de izin verilmesi için 1805'te Bâbıâli'ye başvurmuştur. Bu talep Rusya tarafından da desteklenmekteydi. Dolayısıyla ticarî anlamdan ziyade Karadeniz'in Avrupa devletlerinin ticaretine açılmasını istemekte olan Rusya'nın siyasî hesapları ön planda görülmektedir. Baltık'tan yola çıkarak İstanbul önlerine kadar gelen İsveç gemilerinin Rus bandırası ile Karadeniz'e çıkabilme imkânları da bu trafiğin yılda beş on gemiyi geçmemesinden ötürü fazla bir önem taşımamaktaydı. Bu görüşler doğrultusunda ve geçmişteki ittifak ve dayanışmanın da dile getirilmesiyle İsveç'in Karadeniz ticaretine katılması 4 Ekim 1805 tarihli bir ruhsatla ve şartsız olarak tahakkuk etmiştir. 1812 Bükreş Antlaşması'ndan sonra Karadeniz'e çıkış izni verilen diğer küçük devletlere özellikle İstanbul'un iâşesine ferahlık getirebilecek bazı mükellefiyetler yüklenmek istenmesi, ötekileri yanında İsveç'le de uzun görüşmelerde bulunulmasını gerektirmiştir. Karadeniz'e çıkışın şartlı veya şartsız mı olması gerekeceği ve bu çıkış hakkının aslında yapılmış olan antlaşmalarla sağlanmış olduğu hakkındaki iddialar, önemsiz bir ticarî faaliyete rağmen 1825 yılına kadar sürüp gitmiştir. Nihayet 1825 Şubatı başlarında, geçişlerde gemi yüklerinin İstanbul'daki ihtiyaca göre ve karşı

tarafın rızâsı dahilinde satın alınmasını öngören bir müzekkere tanzim edilerek İsveç temsilcisine verilmiş ve 28 Mayıs 1827 tarihinde bu denizde serbest ticaret hakkını sağlayan bir antlaşma yapılmıştır. 1829 Edirne Antlaşması ile Karadeniz'in bütün devletlere şartsız olarak açılması üzerine bu tür engelleme ve uygulamalar sona ermiştir. XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra İsveç gemileri genelde, İngiltere'den aldıkları maden kömürünü Rusya'ya taşımakta ve karşılığında Rusya'dan yükledikleri buğdayı Akdeniz'e geçirmekteydiler (BA, Cevdet-Hariciye, nr. 5361 [31 parça gemi için 1871 tarihli 5 adet izn-i sefîne talebi]). İsveç'in İskenderiye ve İzmir limanlarındaki ticarî faaliyetleri ise büyük değildir. Demir ve kereste karşılığında genelde tahıl ve özellikle çavdar satın almaktaydılar. 1870'lerde Mısır'da üretilmekte olan pamuk ayrıca ilgi alanlarına girmiştir.

XIX. yüzyıl boyunca iki devlet arasındaki münasebetler bir dizi ticarî ağırlıklı antlaşmaların yapılmasıyla sürdü. 31 Ocak 1840 tarihli ticaret antlaşması ile İsveç en fazla mazhariyete sahip devletler safına katıldı ve daha önceki antlaşmalarla edinmiş olduğu ticarî hakları tasdik edildi. 13 Temmuz 1841 tarihli Londra Boğazlar Mukavelenâmesi uyarınca Boğazlar'ın kapalılığı antlaşmasına katıldı (5 Temmuz 1842). 18 Mayıs 1851'de bir ticaret tarifesi akdedildiği gibi 5 Mart 1862'de yeni bir ticaret ve seyrisefâin antlaşması yapıldı. Bâbıâli'nin Ağustos 1863'te yabancı konsoloslar hakkında ilân ettiği beyannâme İsveç için de geçerliydi ve 6 Haziran 1867 tarihli olarak İsveç tarafından ilân edilen bir beyannâmeyle Osmanlı topraklarında bulunan İsveç konsoloslarının yabancılara himaye hakkı tanımaları yasaklanmış ve bu hak yalnızca İsveç hükümetine verilmiştir. 10 Haziran 1867'de çıkarılan, yabancıların Osmanlı Devleti'nde mülk edinmeleriyle ilgili kanun gereği İsveç'le 13 Haziran 1868'de bir protokol yapılmıştır. 9 Temmuz ve 21 Ağustos 1894 tarihli notalarla gemilerin tonajları tayin edilmiş, 3 ve 21 Mayıs 1907 tarihli antlaşmalarla, 5 Mart 1862 ticaret antlaşmasında % 8 olarak düzenlenmiş bulunan ve ithal mallardan alınan gümrük vergisi % 11'e yükseltilmiştir.

Kültürel Münasebetler. XII. Karl'ın mecburi ikameti, pek çok İsveçli seyyah ve bilginin Şark'a ait seyahat ve incelemelerde bulunmasına fırsat vermiş olmasından ötürü, bu dönem ayrıca iki ülke arasındaki kültürel münasebetlerin gelişmesinde önemli roller icra edecek birtakım değerli çalışmaların meydana getirilmesine vesile olmuştu. Albay Cornelius Loss,

Yüzbaşı Konrad Sparre ve Teğmen Hans Gyllenskeep bu alanda ilk isim bırakanlar arasında yer alır. Bunlar 1710'da İstanbul'a gelmişler ve Kudüs'e kadar giderek Nisan 1711'de tekrar geri dönmüşlerdir. Loss, Palmira harabelerini ilk keşfedenlerdendir ve Cîze'deki piramitleri de resmetmiştir. Çizimlerinin büyük bir kısmı Bender'deki "Kalabalık" olayı esnasında kaybolmuş olmakla beraber bir kısmı İsveç Millî Müzesi'ndedir. İsveç ordusunda saray vâizi olarak bulunan, daha sonra da İstanbul'da Martin Neugebauer'in elçilik papazı sıfatıyla görevini sürdüren Michael Eneman Türkçe ve Arapça öğrenmiş, Türkler'in ve Rumlar'ın dinlerini incelemiştir. Ağustos 1711'de başladığı gezilerinde İzmir üzerinden Mısır'a, oradan da Kudüs, Şam, Kıbrıs'a kadar gitmiş ve Haziran 1713'te tekrar İstanbul'a dönmüştür. Osmanlı Devleti'nin ekonomik durumuna da eğilmiş olmakla beraber daha ziyade gayri müslimler üzerinde durmuş, Türk ordusu, saray, din, hukukî ve idarî yapı hakkında tesbitlerde bulunmuştur. Yine bu dönemde Perman, J. Matthaeus Norberg ve Sten Arfvidsson Sture harem, Sven Agrell ise saray hakkında eserler vermiş, Sture, Perman ve Celsing geniş bir Osmanlı tarihi yayımlamaya niyetlenmişlerse de bu gerçekleşmemiştir.

XII. Karl'ın bulunduğu süre içinde pek çok İsveçli Osmanlı topraklarında mekân bularak hayatını burada devam ettirmiştir. Birçok seyyah ve İsveç dostluğuna riayeten fidyeleri ödenerek serbest bırakılan, devletin dört bir tarafına dağılmış İsveçli esirler bu grubu zenginleştirir. Seyyahlar ve şarkiyatçılar gezmeyi ve eser vermeyi daha sonraki dönemlerde de sürdürdüler. Osmanlı bilginlerinin eserleri, bu arada özellikle Kâtib Çelebi'nin Cihannümâ'sı epey ilgi çekmiş ve takdir toplamış görünmektedir. 1734-1736 ve 1743 yıllarında gelen Johann Otter seyahatnâmesinde bu eseri hararetle tavsiye eder. 1779-1780 yılları arasında İstanbul'da bulunan Türkolog J. Matthaeus Norberg'in Cihannümâ tercümesi eksik olarak 1818'de yayımlanır. 1749'da Friedrich Hasselquist Filistin'e kadar uzanan bir seyahat yapar ve anılarını kitap haline getirir. 1776-1779 arasında büyük bir geziye çıkan Jacop Johan Björnståhl seyahat notlarını neşreder. İsveç elçiliği baştercümanlığında bulunan (1768), daha sonra da bizzat elçiliğe yükseltilmiş olan (1796), aslen Osmanlı Ermeni vatandaşı Ignatius Mouradgea d'Ohsson, Osmanlı hukuk sistemini ele alan İbrâhim el-Halebî'nin Mülteḳa'l-ebḥur'unu tercüme ettiği ve bir Osmanlı tarihi kısmı da ilâve ederek hazırladığı, özellikle gravürleriyle değer

kazanmış olan meşhur eseri (Tableau général de l’Empire ottoman, I-III, Paris 1787-1820; I-VII, Paris 1788-1824) bu konudaki faaliyetler arasında mümtaz bir yer alır ve önemini günümüze kadar sürdürür.

XIX. yüzyıl boyunca Osmanlı topraklarında yapılan seyahatler ve dolayısıyla Osmanlı dünyasıyla ilgili çeşitli eserlerin neşri devam etmiştir. 1818’de İstanbul’da elçilik vâizi olan Jacob Berggren’nin Suriye, Filistin ve Mısır’a yaptığı gezi özellikle botanik ilmine önemli bir eser kazandırdı. Johan Hedenborg 1825’te el-çilik doktoru olarak İstanbul’da bulundu ve müteakip seneleri Anadolu, Kıbrıs, Suriye, Filistin, Arabistan, Mısır ve Sudan’a

kadar uzanan seyahatle geçti. Mısır seyahatini kitap haline getirdi. Türkler’in âdetleri ve tabâbetiyle ilgili eserler hazırladı. 1861’de birleşik İsveç-Norveç Krallığı konsolosu olarak görev yaptığı Rodos hakkında da bir eser kaleme aldı. Johan Fredrik Sebastian Crusenstolpe 1825’te Yunan ayaklanmasına katılarak Türkler’e karşı savaşmış, daha sonra Cezayir ve Fas’ta bulunmuştur. Yaptığı Kur’an tercümesiyle tanınmıştır. İlmî çalışmalar dışında yapılan gezi ve hazırlanan seyahatnâmeler, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren artan turistik gezi patlaması içinde de yerini alır ve Şark’a karşı duyulan ilgi çok sayıda İsveçli gezgini Osmanlı topraklarına sürükler. İsveç’te ise şarkiyat bir bilim dalı olarak gelişir. Arapça ve Ârâmîce ile ilgilenen Carl Johann Tornberg, Uppsala ve Lund’daki Şark yazmalarının katalogunu hazırlar. Uppsala’da öğretim üyesi olan Herman Napoleon Almkvist Türk dili ve tarihi üzerinde araştırma yapar, halefi Karl Vilhelm Zetterstéen selefinin çalışmalarını devam ettirir ve İsveç Devlet Arşivi’nde bulunan Türk-Tatar ve İran belgelerini tasnif ederek bunların bir kısmını yayımlar. Aynı arşivde saklanan Türkçe belgelerin bir kısmını ise Akdes Nimet Kurat ile beraber yayıma hazırlamıştır.

Kültürel ve ilmî münasebetler, 1889’da İsveç Kralı II. Oscar’ın himayesinde düzenlenen VIII. Milletlerarası Oryantalistik Kongresi vesilesiyle devam eder. Osmanlı Devleti’nden yirmi sekiz kişinin katılması söz konusu olmuşsa da toplantıya ancak altı kişilik bir heyet iştirak etmiştir. Bu heyet arasında ilk yurt dışı gezisini yapan Ahmed Midhat Efendi de yer almaktaydı (Avrupa’da Bir Cevelân, İstanbul 1890). II. Abdülhamid’e hediye olarak getirilen ve 250 parça tutan Türkçe kitaplar daha ziyade

çağdaş edebiyat örneklerinden seçilmiştir. 1891'de II. Abdülhamid tarafından krala hediye olarak gönderilen kitaplar ise nefis yazmalar halinde Hoca Sâdeddin, Müneccimbaşı, Kâtib Çelebi'nin mâruf eserlerinden, Süleymannâme ve Fuzûlî'nin divanından oluşmaktaydı. Bunlar kral tarafından Uppsala Kütüphanesi'ne hediye edilmiştir.

Osmanlı Devleti'nin çöküşüyle kurulan yeni Türkiye Cumhuriyeti ile İsveç arasında daha ilk yıllardan itibaren yakın ve yeni cumhuriyetin yapılanmasında önemli katkıları bulunacak ekonomik ağırlıklı bir ilişki kurulmuş, 31 Mayıs 1924 tarihli dostluk ve 4 Şubat 1928 tarihli ticaret antlaşmaları ile iki devlet arasındaki münasebetler yeni bir hukukî zemine oturtulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Hariciye, nr. 5361; BA, HH, nr. 9787, 9800; Râşid, Târih, III, 286-300, 303, 307, 309-316, 321, 363, 367, 390; IV, 2-3, 8, 25; V, 128, 181, 273; Mustafa Kesbî, İbretnümâ-yı Devlet (haz. Ahmet Öğreten, doktora tezi, 1996), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 145-146, 249, 349, 352-359; Voltaire, İsveç Kralı XII. Şarl'ın Tarihi: Histoire de Charles XII. (trc. Nahid Sırrı Örik), Ankara 1939, s. 182-288; Ahmed Câvid, Hadîka-i Vekāyi‘ (haz. Adnan Baycar), Ankara 1998, s. 55-56, 84-85, 95, 118, 124, 126, 137, 144, 147, 160-170; Hammer, GOR, V, 91, 190, 558, 646; VI, 11; VII, 517; VIII, 3, 137, 156; Zinkeisen, Geschichte, V, 889-890; VI, 729-730, 798, 815, 861, 867-868, 870-872, 880; VII, 71-73, 755-756; Cevdet, Târih, IV, 296-298, 360-362; V, 73-74; VI, 183, 196, 285; G. Noradounghian, Recueil d'actes internationaux de l'Empire ottoman, Paris 1897-1900, I, 6, 66, 68, 239, 267; II, 1-3; N. Jorga, Geschichte des osmanischen Reiches, Gotha 1911, IV, 296-322; Ahmed Refik [Altınay], Memâlik-i Osmâniyye'de Demirbaş Şarl, İstanbul 1332, tür.yer.; W. Björkman, "Schwedisch-türkische Beziehungen bis 1800", Festschrift Georg Jacob, Leipzig 1929, s. 9-23; a.mlf., "Schwedisch-türkische Beziehungen seit 1800", MSOS, XXXV (1932), s. 149-161; Conrad Jacob Hiltebrandt's dreifache schwedische Gesandtschaftsreise nach Siebenburgen, der Ukraine und Constantinopel

(1656-1658) (ed. Fr. Babinger), Leiden 1937; A. N. Kurat - K. V. Zetterstéen, Türkische Urkunden, Uppsala-Leipzig 1938, s. 3-28; A. N. Kurat, İsveç Kralı XII. Şarl'ın Hayatı ve Faaliyeti, Ankara 1940; a.mlf., İsveç Kralı XII. Karl'ın Türkiyede Kaldığı Zamana Ait Metinler ve Vesikalar, Ankara 1943; K. V. Zetterstéen, Türkische, Tatarische und Persische Urkunden im Schwedischen Reichsarchiv, Uppsala 1945, s. 12-13, 16, 24-27, 49, 54-55, 76; a.mlf., "Die Türkischen Urkunden in Schweden", Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 589-599; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 242-244, 294-295; IV/2, s. 216-230; Faik Reşit Unat, Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1968, s. 70-73; A. Bode, Die Flottenpolitik Katharinas und die Konflikte mit Schweden und der Türkei (1768-1792), Wiesbaden 1979, s. 81-84; Kemal Beydilli, 1790 Osmanlı Prusya İttifâkı: Meydana Gelişi-Tahlili-Tatbiki, İstanbul 1984, s. 5, 40, 48, 50, 73, 88, 100-122, 168, 171-175 vd.; a.mlf., Büyük Friedrich ve Osmanlılar, İstanbul 1985, s. 13-14, 28-33; a.mlf., "Ignatius Mouradgea D'ohsson (Muradcan Tosunyan). Ailesi Hakkında Kayıtlar, Nizâm-ı Cedîd'e Dair Lâyihası ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Siyâsî Hayatı", TD, XXXIV (1984), s. 247-314; a.mlf., "Karadeniz'in Kapalılığı Karşısında Avrupa Devletleri ve Mîrî Ticâret Teşebbüsü", TTK Belleten, LV/214 (1991), s. 687-755; E. Saadet Öner, İsveç Devlet Arşivi'nde Mahfûz İ. M. D'Ohsson Evrâkının Tasnif ve Tahlili (yüksek lisans tezi, 1999), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Sture Theolin, The Swedish Palace in Istanbul A Thousand Years of Cooperation Between Turkey and Sweden, Istanbul, ts. [2001]; "İsveç Araştırma Enstitüsü", DBİst.A, IV, 278; "İsveç Elçiliği Binası", a.e., IV, 278-280.

Kemal Beydilli

IV. ÜLKEDE İSLÂMİYET ve İSLÂM ARAŞTIRMALARI

Arkeolojik kazılarda bulunan VII. yüzyıla ait paralardan hareketle müslümanların İsveç ile temaslarının Emevîler devrine kadar gittiği söylenebilir. 1300'lü yıllarda İslâm ülkeleriyle ticarî ilişkilerin sürdüğü bilinmektedir. İsveçli ilk müslüman 1680 yılında Türkiye'de ihtidâ eden

Johan Hjulhammar'dır. XX. yüzyılın ikinci yarısına kadar müslüman nüfusun oluşmadığı İsveç'e 1960'ların ortalarında Türkiye ve eski Yugoslavya'dan göçmen işçiler geldi. Bu sıralarda 500 kadar olan sayıları bugün 200.000 civarındadır. Ülkede ikinci büyük dinî grubu meydana getiren müslümanların çoğunluğunu Türkler (tah. 30.000) ve İranlılar (tah. 30.000), geri kalanları ise Kuzey Afrika, Habeşistan, Pakistan, Bengladeş ve eski Yugoslavya kökenliler teşkil etmektedir; yerli müslümanların sayısı 1000 civarındadır. Çoğu Stockholm, Göteborg ve Malmö gibi

büyük şehirlerde yaşayan müslümanlara son gelen göçmenler değişik bölgelere yerleştirildiği için her yerde rastlanmaktadır.

Malmö ve Trollhättan şehirlerinde birer cami bulunmakta, genelde binaların bir kısmı kiralanarak mescide çevrilmektedir. Trollhättan'daki cami yabancılara, özellikle müslümanlara karşı olan Yeni Demokrasi Partisi taraftarlarınca 1993 yılında yakılmıştır. İsveç'in en büyük camisi 2000 yılı Haziran ayında Stockholm'de hizmete açılmıştır. Sosyal konumu diğer yabancılardan pek farklı olmayan müslümanlar genellikle vasıfsız işçi statüsünde çalışmaktadır; bazıları ise zaman içinde ticaretle ilgilenmeye başlamıştır.

Çok kültürlülüğü resmî bir ilke olarak benimseyen İsveç'te, müslümanlar millî kültürlerini korumak ve geliştirmek amacıyla kurdukları dernekleri iki federasyonun çatısı altında birleştirmişler ve bu federasyonlar, İsveç İslâm Cemaati Birliği'ni oluşturarak İsveç Mâbedler Birliği bünyesinde temsil hakkı kazanmışlardır. 1970'li yıllarda gerçekleştirilen eğitim reformlarıyla yabancı kökenli çocukların İsveç eğitim sistemine entegrasyonu konusunda ileri adımlar atılmış, öncelikle din ve millî kültür derslerini müslüman öğretmenler okutmaya başlamıştır. Artık genel eğitimde de yabancı uyrukluların kendi dillerine ağırlık verilmekte, ancak ilerleyen sınıflarda İsveççe önem kazanmaktadır. 1976'da hazırlanan bir kanunla ülkede üç yıldan fazla ikamet eden müslümanlar genel seçimlerde seçme, yerel seçimlerde ise hem seçme hem seçilme hakkına sahip olmuşlardır.

İslâm Araştırmaları. İsveçli Carl von Linné (ö. 1751), Finlandiya asıllı Peter Forsskal, Jacop Jonas Björnståhl ve Carl Christopher Gjörwell gibi seyyahların Anadolu'ya ve Osmanlı Devleti'nin idaresindeki Arap

memleketlerine yaptıkları geziler İslâm araştırmaları için gerçekleştirilen ilk teşebbüsler olarak bilinmektedir. XII. Karl'ın Osmanlılar'a sığınmasıyla İsveçliler, İslâm medeniyeti hakkında birinci elden kaynak temin etmek için gayret gösterdiler. Başta İstanbul olmak üzere Şam ve Kahire gibi kültür merkezlerinden getirilen yazma eserler Uppsala ve Lund üniversitelerinin kütüphanelerine konuldu.

İsveç'te yapılan İslâm araştırmalarında başlangıcından beri Doğu dilleri alanına ağırlık verildiği görülmektedir. Uppsala Üniversitesi'nde 1477'de kurulan Doğu Dilleri Kürsüsü'nde (Institutionen för Mellanösterns språk) Arap dili üzerine ilmî çalışmalar XVI. yüzyılın sonlarında başlamış ve Arapça 1626'dan, Türkçe ise 1730'dan itibaren ders olarak okutulmuştur. Uppsala Üniversitesi'nde Arapça öğretimiyle ilgili çalışmaları Sveno Jonae Westrogothus başlattı ve gerekli düzenlemeleri yaptı. Daha sonra bu alanda çalışanlar arasında Avrupa'da modern Arapça araştırmalarının temelini atan Olof Celsius, XVIII. yüzyılın en önemli Arabisti sayılan Carl Aurivilluus anılabilir. Arapça öğretmek için Anders Svanbory Övningar i arabiskan adlı bir kitap yayımladı (Uppsala 1802). 1874'te Sâmî Dilleri Kürsüsü'ne dönüştürüldüğünde bir Arap dili uzmanı olan başkanı J. T. Nordling görevini korudu. Öğrencilerinden Herman Napoleon Almkvist bu alanda modern eğitime önem verirken Carl Vilhelm Zetterstéen Arapça'yı İbrânîce için yardımcı dil olmaktan kurtarmıştır. Kürsünün başkanlığını 1879'dan itibaren sırasıyla Esaias Tegner Fils, Alex Moberg, Sven Dedering, Gösta Vitesdam ve Eski Ahid ile Kur'ân-ı Kerîm uzmanı Tryggue Kronholm yaptı. 1914'te İsveç başpiskoposu tayin edilinceye kadar üniversitedeki Hıristiyanlık bölümünün başkanı olan Nathan Söderblom, dil ağırlıklı çalışmaların yanı sıra dinlerle ilgili araştırmalar yapmak üzere yeni bir bölüm açtı ve özellikle İslâm'a ağırlık verdi. Meşhur İslâm araştırmacısı Andrae Tor, onun yanında Die Person Muhammads in Lehre und Glauben seiner Gemeinde (Stockholm 1918; Fransızca'sı Maurice Gauddefroy-Demombynes, Mahomet, sa vie et sa doctrine, Paris 1945) isimli teziyle doktor oldu. Andrae Tor ve arkadaşı Henrik Samuel Nyberg, 1913'te İsveç'e bir dizi konferans vermek için gelen Ignaz Goldziher'in etkisinde kaldılar ve birlikte Arap-İslâm kültürü üzerine bir çalışma alanı meydana getirerek özellikle Mu'tezile, tasavvuf, Hallâc-ı Mansûr ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî konularında yoğunlaştılar. Lund Üniversitesi'nde İslâm dünyasıyla ilgili araştırmalar XVII. yüzyılda Doğu Dilleri Kürsüsü'nün

kurulmasıyla başladı. 1664'te Petrus Holm Theologie Muhammedanae brevis considerato adlı tezini burada tamamladı. Üniversitede 1942 yılında İslâmoloji bölümü açıldı.

Şarkiyatçılığın bir ekol haline geldiği ülkede hoca-talebe ilişkisi dikkati çekmektedir. Zetterstéen'in öğrencilerinden Henrik Samuel Nyberg İslâm dini ve kültürü hakkında birçok eser yayımlamış ve geniş halk kitlelerine hitap etmiştir. İlk akademik çalışması, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye ait üç ayrı eserin on dört nüshasını esas alarak yayıma hazırladığı Kleinere Schriften des Ibn al-ʿArabī adlı eseridir (Leiden 1919). Johannes Kolmodin ve Emanuel Morbeck de Zetterstéen'in öğrencilerindendir. Morbeck, özellikle Beyrut bölgesindeki Arap lehçeleri ve klasik Arapça'nın fiil yapısı üzerine uzmanlaştı. Jan Hjarpe de Geo Widegren'in öğrencisidir. Zetterstéen'in etkisiyle şarkiyat çalışmaları daha fazla metin neşrine dayanırken yerine geçen öğrencisi Nyberg metin yorumuna ağırlık vermiştir. Onun öğrencilerinden Christopher Toll, Nathan Söderblom'un torunu olan Eva Riad ve Harris Birkeland da İsveç şarkiyatçılarının önde gelen isimlerindendir.

Göteborg Üniversitesi'ndeki Doğu Dilleri Kürsüsü 1898'de açıldı ve başına sırasıyla, İsveç'te Kur'ân-ı Kerîm ve

Hz. Muhammed hakkında en fazla konferans veren O. E. Lindberg, Henrik Samuel Nyberg'in öğrencilerinden Bernhard Lewin, ülkenin en büyük Etiyopya uzmanı Oscar Löfgren ve Christopher Toll getirildi. İsveç'te ayrıca şarkiyat alanında Stockholm Üniversitesi'nin Doğu Dilleri Kürsüsü ve Umea Üniversitesi'nin Dinî Araştırmalar Kürsüsü (Institutionen för religionsvetenskap) bulunmaktadır. 1960'ta Stockholm'deki bölümün başına Arap asıllı Âmir Attia getirildi. Halen bu kürsünün başında, Analytic Genitive in the Modern Arabic Dialects (Göteborg 1980) adlı eseri ve modern Arap edebiyatından İsveççe'ye yaptığı tercümeleriyle tanınan Kerstin Eksell adında bir hanım bulunmaktadır.

İsveççe'ye ilk defa Johan Adam Tingstadius (ö. 1827) Kur'ân-ı Kerîm'in kısmî bir tercümesini yaptı; Carl Johann Tornberg 1874'te, Carl Vilhelm Zetterstéen de 1917'de tamamını tercüme ettiler. Bunların ikincisi Avrupa dillerinde yapılan en iyi Kur'an tercümesi kabul edilmektedir ve 1979'da

tekrar basılmıştır. Uppsala ve Lund üniversitelerinin kütüphaneleriyle özel koleksiyonlarda bulunan Arapça, Türkçe ve Farsça yazmalar için kataloglar hazırlandı. İlk olarak Carl Aurivillius (ö. 1786), Kral III. Gustav'ın annesi Kraliçe Louisa Ulrika'ya ait yazmaların katalogunu yayımladı. Sparwenfeld, Benzelius ve Jacop Jones Björntåhl'in özel yazma koleksiyonlarının da kataloglarının yapılması İsveç'te Arap dili araştırmalarına hız verdi. Önemli kataloglar arasında Carl Johann Tornberg'in Codices Arabici, Persici et Turcici. Bibliothecae Regiae Universitatis Upsaliensis (Uppsala 1849) ve Codices Orientales. Bibliothecae Regiae Universitatis Lundensis'i (Lundae 1850-1853), Zetterstéen'in Die Arabischen Persischen und Türkischen Handschriften der Universitätsbibliothek zu Uppsala (I-II, Uppsala 1930-1935) ve Türkische, tatarische und persische Urkunden im Schwedischen Reichsarchiv verzeichnet und beschrieben'i ile (Uppsala 1945) Akdes Nimet Kurat'la birlikte yazdıkları Türkische Urkunden herausgegeben und ubersetzt (Uppsala 1938) ve "Die türkischen urkunden in Sweden"i (Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 589-600), Bernhard Lewin ile Oscar Löfgren'in birlikte hazırladıkları Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Helmutt Ritter Microfilm Collection of the Uppsala University Library (Stockholm 1992) adlı çalışmaları bulunmaktadır.

İsveçli şarkiyatçıların yoğun olarak Türk dünyası üzerinde de çalıştıkları görülmektedir. Bunların ilki, aslen bir Osmanlı Ermenisi olan ve İsveç elçisi sıfatıyla İstanbul'a tayin edilen, Tableau général de l'Empire ottoman (Paris 1788-1824) adlı yedi ciltlik eserin sahibi Ignatius Mouradgea d'Ohsson'dur. XIX. yüzyılın sonlarında özellikle Uygurca'ya artan ilginin neticesi olarak 1924 yılında Lund Üniversitesi'nde Türkoloji Kürsüsü açıldı. Buraya doçent tayin edilen Gustaf Raquette ile Gunnar Jarring yetiştikleri bu bölümü uzun sürelerle yönettiler. Uppsala Üniversitesi'nde Türkçe derslerini Herman Napoleon Almkvist, Carl Vilhelm Zetterstéen, Frithiof Rundgren gibi semitistlerle Walter Björkman gibi Türkologlar okuttular. Bu kürsüye ilk defa Lars Johanson 1971'de doçent olarak tayin edildi. Türkçe alanında çalışan diğer tanınmış şarkiyatçılar Matthaeus Norberg, Carl Johann Tornberg, Sven Lagerbring, August Strindberg, Sven Hedin ve Hannes Sköld'dür.

Ülke şarkiyatçılarının en önemli süreli yayınları genel olarak Doğu Avrupa

ve Asya toplumlarının tarih, etnografya, dil, edebiyat, din ve gelenekleri konusundaki çalışmalara yer veren Le Monde oriental'dir (Uppsala). 1906-1919 yılları arasında K. F. Johansson, J. A. Lundell, K. B. Wiklund ve Carl Vilhelm Zetterstéen'den oluşan bir redaksiyon kurulunun çıkardığı dergi 1921'e kadar Johansson ve Zetterstéen, 1928'e kadar tek başına Zetterstéen ve kapandığı 1949'a kadar da Henrik Samuel Nyberg tarafından yayımlandı. Dergide bazan kitap hacminde makaleler de çıkmıştır. Meselâ Zetterstéen'in Uppsala Üniversitesi'nde bulunan Arapça, Türkçe ve Farsça yazmalarla ilgili 180 sayfalık katalog çalışması (yk. bk.) XXX/2 (1935) ve Martin Nortfeld adlı misyonerin Etiyopya'nın batısındaki çoğunluğu müslüman olan Galla etnik grubunun mahallî dili üzerine yaptığı 232 sayfalık çalışması da XXXIII-XXXV. (1941) sayılarda yayımlandı. 1952'den itibaren Le Monde oriental'in devamı olmak üzere Erik Gren tarafından yine yılda bir sayı olmak üzere Orientalia Suecana çıkarılmaya başlandı.

İsveç, zaman zaman şarkiyat çalışmalarında uluslararası kongrelere de ev sahipliği yapmaktadır. 1889'da Stockholm ve Oslo'da düzenlenen VIII. Şarkiyatçılar Kongresi ile 1972 yılında Visby ve Stockholm'de düzenlenen VI. Arap ve İslâm Araştırmaları Kongresi bunların başlıcalarıdır. İsveç Devleti'nin halen yurt dışında 1925'te Roma'da, 1948'de Atina'da ve 1962'de İstanbul'da kurduğu üç ayrı şarkiyatçılık merkezi bulunmaktadır. Bunlardan İstanbul'daki İsveç Araştırma Enstitüsü (Svenska Forskninginstitute i Istanbul) tarihî İsveç Sarayı'nın avlusundaki Dragoman Evi'nde, başta Anadolu arkeoloji araştırmaları olmak üzere sosyal bilimler alanında faaliyet göstermektedir

ve bugüne kadar şu eserleri yayımlamıştır: Turcica orientalia (İstanbul 1988); On Both Sides of al-Mandab. Ethiopian, South-Arabic and Islamic Studies (İstanbul 1989); Gunnar Jarring, Prints from Kashghar. The Printingoffice of the Swedish Mission in Eastern Turkestan. History and Production with an Attempt at a Bibliography (İstanbul 1991); Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium (ed. Lennart Rydén - Jan Olof Rosenqvist, İstanbul 1993); Arabic Prosody and its Applications in Muslim Poetry (ed. Lars Johanson - Bob Utas, İstanbul 1994); Symbolea turcologicea (ed. Arpad Berta v.dğr., İstanbul 1996); Civil Society, Democracy and the Muslim World (ed. Elisabeth Özdalga - Sune Persson,

İstanbul 1997); Alevi Identity. Cultural, Religious and Social Perspectives (ed. Tord Olsson v.dğr., İstanbul 1998; Türkçe'si Bilge Kurt Torun - Hayati Torun, Alevi Kimliği, İstanbul 1999); Naqshbandis, in Western and Central Asia (ed. Elisabeth Özdalga, İstanbul 1999). İsveç'in 1990-1995 yılları arasında Ankara büyükelçisi olan Erik Cornell'in Turkiet pa Europas tröskel (Lund 1997) adlı kitabı da bu alanda değerlendirilebilir (Türkçe'si Gülseren Ergün, Türkiye Avrupa'nın Eşiğinde, İstanbul 1998).

BİBLİYOGRAFYA

G. Widengren, "The University of Uppsala (Faculty of Theology)", The History of Religions in Swedish Universities, Uppsala 1970, s. 3-6; A. Sander, "The Road from Musalla to Mosque: The Process of Integration and Institutionalization of Islam in Sweden", The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe (ed. W. A. R. Shadid - P. S. van Koningsveld), Kampen 1991, s. 62-88; a.mlf., "The Status of Muslim Communities in Sweden", Muslim Communities in the New Europe (ed. G. Nonneman - T. Niblock - B. Szajkowski), Reading 1996, s. 269-289; I. Lundberg - I. Svanberg, Turkish Associations in Metropolitan Stockholm, Uppsala 1991; K. Kuusela, "A Mosque of our Own? Turkish Immigrants in Gathenburg Facing the Efects of a Changing World", Religion and Ethnicity (ed. R. Barot), Kampen 1993, s. 43-55; S. Kahle, "Ex Oriente Lux! Les études arabes en Suède", Dialogue Arabo-Scandinave (ed. T. Melasuo), Tampere 1993, s. 71-118; a.mlf., "Les études arabes en Suède", JTS, XVIII (1994), s. 121-136; Bo Utas, "Sweden", World Survey of Islamic Manuscripts (ed. G. Roper), London 1994, III, 155-166; I. Karlsson, İslâm ve Avrupa (trc. Gülseren Ergün), İstanbul 1996, s. 214-222; B. Knutsson, The Swedish Research Institute in Istanbul, İstanbul, ts.; Gunnar Jarring, "İsveç'te Türkoloji" (trc. Tüten Özkaya), TTK Belleten, XLIV/173 (1980), s. 125-136; a.mlf., "The Uighurs of Xinjiang: Their Place in Swedish History and Research", JIMMA, XII/1 (1991), s. 105-113.

Ahmet Kavas - Faruk Çelebi

İSVİÇRE

Orta Avrupa'da ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET ve İSLÂM ARAŞTIRMALARI

Avrupa'nın orta kesiminde yer alan, sınırları her taraftan karayla çevrili, Fransa, İtalya, Almanya, Avusturya ve Liechtenstein Prensliği'yle sınırdaş, yirmi kantonla altı yarıkantondan oluşan ve Avrupa'nın en küçük ülkelerinden biri olan İsviçre Konfederasyonu'nun yüzölçümü 41.284 km², nüfusu 7.118.000'dir (1998). Demokrasiyle yönetilir; başşehri 127.469 nüfuslu (1998) Bern, diğer önemli şehirleri Zürih (Zürich) (343.869), Basel (Basle) (174.000), Cenevre (173.559) ve Lozan'dır (Lausanne) (115.878).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

İsviçre düzlükleri az, dağlık bir ülkedir. Doğal yapı özellikleri itibariyle İsviçre, İsviçre platosu (Mittelland), Alpler ve Jura (İsviçre tepeleri) olmak üzere üç coğrafî bölgeye ayrılır. Ülke yüzölçümünün yaklaşık % 10'unu engebeli tepe ve dağlardan oluşan Jura bölgesi, yaklaşık % 60'ını Alpler oluşturur. Bu dağlar en yüksek noktasına aynı zamanda ülkenin de en yüksek doruk noktası olan Dufourspitze'de (4634 m.) ulaşır. Alpler bir taraftan dağ sporları (turizm), diğer taraftan buzul erimesiyle oluşan akarsulardan hidroelektrik enerjisi üretimiyle ülkenin ekonomik hayatına katkıda bulunur. İsviçre çok sayıda gölle kaplıdır, bunların en büyükleri Cenevre (Lèman) ve Constance (Bodensee) gölleridir. Ülke nüfusunun üçte ikisinden fazlasının yaşadığı Mittelland bölgesi verimli topraklarıyla İsviçre'nin tarım bölgesi haline gelmiş ve birçok yolun kesişme noktasında bulunması sebebiyle de bir ticaret ve sanayi bölgesi olarak gelişmiştir. Zürih, Bern, Cenevre ve Lozan gibi önemli şehirler bu bölgededir.

Yüzölçümü küçük olmasına rağmen İsviçre'de şaşırtıcı derecede farklı iklim özellikleri görülür. Avrupa'ya özgü bütün iklim kuşakları İsviçre dağlarında buluştuğundan batıda körfez akımının etkisindeki Atlantik iklimi, doğuda kara iklimi, güneyde Akdeniz iklimi, kuzeyde ise Orta Avrupa'nın geçiş iklimi hâkimdir. Ülkedeki yağış miktarı genelde yükseklikle doğru orantılı olarak artış gösterir. Ülkedeki nüfus yoğunluğu 169,4'tür.

Etnik bakımdan İsviçre nüfusunun % 65'ini Alman, % 18'ini Fransız, %10'unu İtalyan, % 1'ini Romanş kökenliler oluşturmaktadır. Geri kalan % 6'lık kesim farklı etnik kökenlere mensuptur. Etnik dağılıma paralel olarak İsviçre dört ayrı dil bölgesine ayrılır. Almanca, Fransızca, İtalyanca ve Romanş lehçesi resmî dillerdir. Ülkede sayıları 1.2 milyonu (1993) aşan göçmenlerin genel nüfus içindeki oranı % 16'yı aşmış bulunmaktadır. İsviçre'deki Türkler'in sayısı 80.000 (1995) civarındadır. İsviçre'de dil ve etnik ayrılıklar gibi dinî ayrılık da vardır. Nüfusun % 47,6'sı Katolik, % 44,3'ü Protestan ve geri kalan % 8,1'i de (1990) diğer dinlere mensuptur. İsviçre'deki müslümanların sayısı 200.000'i (2000) geçmiş olup genel nüfusun % 2,5'unun biraz üstündedir.

İsviçre'de ekilebilir alanlar ve ham madde kıtlığı, kömür ve petrol gibi doğal kaynakların yokluğu ekonominin büyük ölçüde tarımsal uğraştan çok sanayi ve ticarete dayanmasına yol açmıştır. Uluslararası ticaret yollarının kesişim noktasında

bulunması, siyasal istikrarı ve gizliliği, koruyucu yasaları sayesinde önemli bir finans ülkesi haline gelmiştir.

II. TARİH

1291 yılında doğan İsviçre Konfederasyonu'nun kökenleri milâttan önce I. yüzyıla kadar uzanır. Arkeolojik kazılar tarımla uğraşan köylüler, avcılar, balıkçılar ve silâhlı savaşçıların Hıristiyanlık öncesinde bölgede dağınık ve geçici yerleşimlerini göstermektedir. I. yüzyıldan başlayarak gelen Keltler'in istilâsına uğrayan bölge milâttan sonra I. yüzyılda Romalılar'ın kontrolüne girmiştir. V ve VI. yüzyıllardaki Germen, Ostrogot ve Franklar'ın istilâsına sahne olan İsviçre'nin kültürel kimliği bu istilâlarla

belirginlik kazanmaya başlamıştır. Saint Columbanus ve Saint Gall gibi misyonerler, VI. yüzyıldan itibaren bölgeyi hıristiyanlaştırmak amacıyla piskoposluk merkezleri ve manastırlar kurmuşlardır. 843'e kadar Franklar'ın hâkimiyetinde kalan bölge bu tarihte bölünerek Lothair ve II. Ludwig arasında paylaştırıldı. Macar ve müslüman akıncıların X. yüzyıldaki başarısız akınlarına uğrayan bölge, 1033'te bütünüyle Kutsal Roma-Germen İmparatoru II. Konrad'ın hâkimiyetine girdi. Ancak imparatorluğun bu yüzyıldan itibaren gücünü gitgide yitirmesi üzerine ülke kontlar arasında bölündü ve feodal devletler ortaya çıktı. Feodal devletlerin ilk ve en güçlülerinden biri olan Zähringen Devleti'nin 1218'de yıkılmasından sonra bölge toprakları Kyburg, Savoie ve Habsburg hânedanlarının kontrolüne girdi. Habsburglar bütün Orta ve Batı İsviçre'nin denetimini ellerine geçirdi. 1291'de İmparator Rudolf'un ölmesi üzerine Schwyz, Uri ve Unterwalden'den oluşan üç orman kantonu ortak savunma amacıyla süresiz anlaşma yaparak (1 Ağustos 1291) bugünkü İsviçre Konfederasyonu'nun temelini attı. Luzern (1332), Zürih (1351), Glarus ve Zug (1353) kantonlarının da birliğe katılmasından sonra Habsburglar 1389'da konfederasyonun bağımsızlığını kabul etti. 1513'e gelindiğinde üye kanton sayısı on üçe ulaşan konfederasyon gücünü pekiştirdi. Bu sırada Erasmus, Zwingli ve Luther gibi düşünürlerin öncülüğündeki reform hareketi özellikle şehirlerde etkili olmaya başladı. Yoksul halkın sırtında ağır yük olarak görülmeleri sebebiyle tepki duyulan din adamlarının yozlaşması eleştirilirken Zürih başta olmak üzere bazı kantonlar Katolik âyinlerini yasakladı. Bunun karşısında Katolik kantonlar da kendi topraklarında Protestanlık propagandasını yasakladı. Dinî farklılık ve bölünmeler kantonlar arasında zaman zaman gerginliğin tırmanmasına sebep olsa da İsviçre'nin yansızlık politikası izlemesini ve Otuzyıl savaşları (1618-1648) dışında kalmasını sağlamıştır. Vestfalya (Westfalen) Antlaşması'yla (1648) büyük devletler, imparatorluk karşısında konfederasyonun tam bağımsızlık ve tarafsızlığını kabul ettiler. İsviçre Konfederasyonu XVIII. yüzyıl boyunca Avrupa'daki savaşların dışında kalmayı başardı. Ancak 1798'de Fransızlar ülkeyi işgal etti. Fransa'da Napolyon imparatorluğunun çöküşünden sonra yirmi iki kanton tarafından yeni bir anayasa çerçevesinde tekrar konfederasyon antlaşması imzalandı (7 Ağustos 1815) ve Viyana Kongresi'nde Fransızlar'ın ilhak ettiği topraklar geri verilerek ülkenin dâimî tarafsızlığı tanındı. 1848'deki anayasa değişikliğiyle ülkeyi oluşturan kantonlar, merkezi Bern'de bulunan federal

birlik durumuna geldi. Federal meclis ulusal konsey ve kantonlar konseyine bölündü ve ortak yürütme federal konseye bırakıldı. Kantonlar arasındaki gümrükler kaldırılarak İsviçre tek bir ekonomik bölgeye dönüştürüldü. 1920 Londra bildirisiyle, I. Dünya Savaşı'nda tarafsız kalan İsviçre'nin her türlü silâhlı çatışmanın dışında tutulması hükme bağlandı ve aynı yıl içerisinde merkezi Cenevre'de bulunan Milletler Cemiyeti kuruldu. İsviçre II. Dünya Savaşı'nda da tarafsızlığını sürdürerek savaşa girmedi. Birleşmiş Milletler'e üye olmayan İsviçre'de 1992 yılında yapılan referandumlarda seçmenlerin çoğu Dünya Bankası ve Uluslararası Para Fonu'na (IMF) üyelikten yana oy kullanırken Avrupa Birliği'ne katılmayı reddetti.

700 yılı aşkın geleneğiyle dünyanın en eski demokrasi tecrübesine sahip olan ülke, aynı zamanda 300'ten fazla uluslararası kuruluşun yanında yüzlerce bankanın faaliyet gösterdiği dünyanın en önemli finans merkezlerinden biridir.

BİBLİYOGRAFYA

The World Factbook 1995, Washington 1995, s. 406-408; SOPEMI Reports, Continuous Reporting System on Migration, Paris 1995; J. Waardenburg, "Muslims as Dhimmis, The Emancipation of Muslims in Europe: The Case of Switzerland", Muslims in the Margin: Political Responses to the Presense of Islam in Western Europe (ed. W. A. R. Shadid - P. S. van Koningsveld), Kampen 1996, s. 147; A. L. Bloch, "Switzerland", EAm., XXVI, 142-153; "Switzerland", EBr., XVII, 867-887; "İsviçre", ABr., XII, 100-107; "İsviçre", a.e.: Ana Yıllık 1994, s. 564, 572.

Talip Küçükcan

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET ve İSLÂM ARAŞTIRMALARI

Müslümanların İsviçre ile ilk temasları, X. yüzyılda Endülüs Hükümdarı III. Abdurrahman zamanında meydana geldi. Müslüman askerî birlikleri, bugün İsviçre'nin güney sınırında kalan Cenevre gölünden itibaren Valais, içerideki Grisons (Graubünden) ve Coire'nın bulunduğu bölgelere ve Almanya sınırında yer alan Constance gölünün yakınındaki Saint Gall'e kadar ilerledilerse de kalıcı yerleşim yerleri kuramadılar. İsviçreliler'in İslâm dünyasıyla temasları ise Haçlı seferleri ve 1798'de Napolyon'un Mısır seferine verdikleri askerler vasıtasıyla olmuştur. Kurumsal anlamda müslümanların bu ülkedeki ilk faaliyeti, Kādiyânîlik (Ahmediyye) hareketinin bütün Avrupa'daki faaliyetlerini yürütmek amacıyla XX. yüzyılın ortalarında Zürih'te bir merkez oluşturmasıyla gerçekleşti; burada bulunan ve ülkedeki ilk cami olarak kabul edilen Mahmud Camii'ni de bu hareket inşa etmişti (1963). 1960'lı yıllarda Türkiye ile diğer İslâm ülkelerinden gelen müslüman işçiler İslâm dininin İsviçre'de tanınmasında

aktif rol oynadılar. İlk İslâm merkezi 1961'de Cenevre'de kuruldu. Kısa sürede büyük çoğunluğu Türkler tarafından açılan mescidlerin sayısı altmışı buldu. 1970'te 30.000 olan müslüman nüfus 1980'de 56.000'e ulaştı. 1990 yılında 157.000 olan müslüman nüfusun sayısı, Yugoslavya / Bosna krizi sırasındaki göçlerin de etkisiyle 1999 yılına gelindiğinde 200.000'i geçmiştir. Bunların 92.000'i (% 46) Türk, 72.800'ü (% 36,4) Boşnak, 18.400'ü (% 9,2) Kuzey Afrikalılar'dır. Geri kalanlar ise Lübnan, İran, Pakistan, Mısır ve Afganistan kökenlilerle İsviçre vatandaşı müslümanlardır. Sayıları 7500'ü bulan yerli müslümanların ne kadarının mühtedi olduğu bilinmemektedir. 1984 resmî rakamları 3500 göçmen müslüman erkeğin İsviçreli kadınlarla evlendiğini göstermekte ve bu rakamın 1990'lı yıllarda iki katına çıktığı tahmin edilmektedir. Bu istatistikler, İslâm'ı seçen İsviçreliler'in sayısının her geçen gün arttığını gösteren bir işaret sayılabilir. İsviçreli mühtedilerin en tanınmışları, tasavvuf yoluyla müslüman olan ve önemli eserler veren Frithjof Schuon ile (Îsâ Nûreddin), Titus Burckhardt'tır.

Genelde dinî derneklerin faaliyetleri sonucu açılan ibadethanelerin çoğu mescid şeklinde olmakla birlikte Zürih ve Cenevre gibi büyük şehirlerde çeşitli İslâm ülkelerinin maddî desteğiyle yapılmış camiler de bulunmaktadır. Türkler'in kurduğu cami ve dinî derneklerin sayısı 100'den fazladır. Diğer milletlere mensup müslümanlar tarafından kurulan dinî

dernek ve cami sayısı ise elli civarındadır. İslâm, devlet tarafından resmî din sayılmadığı için müslüman öğrenciler okulda din eğitimi görmemektedir. Bu konuda olduğu gibi başka konularda da fazla bir ayrıcalık tanınmamakta, meselâ İslâmî usullere göre hayvan kesimine izin verilmemektedir; dolayısıyla müslümanlar et ihtiyaçlarını başka ülkelerden karşılamaktadırlar. Türk çocuklarının dinî eğitimi, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Millî Eğitim Bakanlığı'nca gönderilen din görevlileri ve öğretmenler tarafından yürütülmektedir. İsviçre okul müfredatında yer almayan bu dersler, günlük programın bitiminde istekli çocuklardan oluşturulan sınıflarda veya Kur'an kurslarında Türk öğretmenler tarafından okutulmaktadır. Bu kurslar genelde Kur'an öğretmeye yönelik olduğu için Türkler dışındaki müslüman öğrencilerden de rağbet görmektedir. Türkler ve müslümanlar kendi çocuklarını eğitmek amacıyla İsviçre'de özel okul açma hakkına sahip olmakla birlikte henüz bu statüde bir okul bulunmamaktadır. Bununla birlikte okullarda en kalabalık grupları teşkil eden Türk ve Boşnak çocuklarına kendi dil ve kültürlerini öğretmeye yönelik dersler verilmektedir.

İsviçre'de müslümanların dinî faaliyetlerini organize eden belli başlı kuruluşlar arasında öğrencilerin eğitimine maddî destek sağlamak, neşriyat yapmak ve sosyal hizmetlerde bulunmak maksadıyla Suudi Arabistan tarafından Cenevre'de 1979'da kurulan Centre Islamique (el-Merkezü'l-İslâmî) ve Fondation Culturelle Islamique (el - Müessesetü's - sekāfiyyetü'l -İslâmiyye), 1981'de Zürih'teki Islamische Gemeinschaft in der Deutschesprachigen Schweiz ve İsviçre'de yaşayan müslümanların, özellikle Türkler'in dinî görevlerini yerine getirebilmeleri için gereken çalışmaları yapmak, sosyal ve kültürel hizmetlerde bulunmak amacıyla 1987 yılında Zürih'te kurulan İsviçre Türk Diyanet Vakfı sayılabilir.

İsviçre'de İslâmiyat ve şarkiyat çalışmalarının geçmişi bir hayli eskiye dayanmaktadır. Basel şehri birçok Arapça kitabın Latince'ye çevrildiği yerdi; Kur'an (1543) ve Batlamyus'un el-Mecisṭî'si (1569) bunlar arasındadır. İsviçreli ilk şarkiyatçı olarak öne çıkan kişi, Zürih ve Heidelberg üniversitelerinde Sâmî diller profesörlüğü yapan, Bibliotheca Orientalis (Heidelberg 1658) ve Historia Orientalis (Tiguri 1660) gibi çalışmaları ile tanınan J. H. Hottinger'dir (ö. 1667). Şarkiyat çalışmalarının hızlandırılmasında İsviçreliler'in 1798'de Napolyon'un Mısır seferine

katılmalarının büyük etkisi görülür. XIX. yüzyılda çeşitli İsviçre üniversitelerinde Doğu dilleri öğretimiyle başlayan ilgi zamanla İslâm ilimlerini de içine almıştır. Filistin üzerinde uzman olan ve Almanya-Filistin Cemiyeti'ni kuran, Arabische Grammatik (Leipzig 1885) ve Der arabische Dialekt von Mosul und Mārdīn (Leipzig 1904) adlı eserlerin sahibi Albert Socin bu yüzyılın en önde gelen İsviçreli şarkiyatçısıdır. Daha sonra onu Arap epigrafyasının kurucusu Max van Berchem, Bale Üniversitesi Arapça hocalarından Friedrich Schulthess ve özellikle matematik tarihi araştırmaları ile ünlü Heinrich Suter takip etmişlerdir. Arabistan seyahatnâmesiyle tanınan J. Ludwig Burckhardt, British Museum'un kütüphane kataloglarını hazırlayan Charles Rieu, İslâm tarihiyle ilgili çalışmaları bulunan H. Frederick Amedroz, Memlükler dönemi İslâm tarihi ve Arapça kitâbeler üzerinde yaptığı çalışmalarla bilinen İskenderiye Üniversitesi Kütüphanesi müdürü E. Combe, Hamburg, Zürih ve Basel üniversitelerinde Doğu dilleri profesörü olarak çalışan ve Türkiye kütüphaneleriyle ilgili araştırmaları bulunan Rudolf Tschudi, Doğu tarihi ve coğrafyası konuları uzmanı Cesar Dubler diğer tanınmış isimlerdir. Ayasofya'nın tamiri yanında İstanbul'da birçok bina yapan mimar Gaspare Trajano Fossati, İstanbul'daki eski eserler üzerinde çalışmaları bulunan ve seyyah rehberleri hazırlayan Ernest Mamboury de İsviçreli'dir. İsviçre'de bugün Zürih, Cenevre,

Basel, Lozan, Neuchâtel, Freiburg ve Bern üniversitelerinde Arap dili ve İslâm araştırmalarıyla ilgili çeşitli enstitü ve bölümler bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

H. K. Sherwani, Muslim Colonies in France, Northern Italy and Switzerland, Lahore 1964, s. 140-141, 149-150; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1965, s. 877-886; M. A. Kettani, Muslim Minorities in the World, London 1986, s. 46-47; The New Islamic Presence in Western Europe (ed. T. Gerholm - Y. G. Lithman), London 1988, s. 81-265; J. S. Nielsen, Muslims in Western Europe, Edinburgh 1992, s. 87-90, 176; a.mlf., "Muslimûn", EI² (İng.), VII, 702; Faika B. Croisier, "Switzerland", World

Survey of Islam Manuscripts (ed. Geoffrey Roper), London 1994, III, 167-178; J. Waardenburg, “Muslims as Dhimmis. On the Emancipation of Muslim Immigrants in Europe: The Case of Switzerland”, Muslims in the Margin (ed. W. A. R. Shahid - P. S. van Koningsveld), Kampen 1996, s. 145-163; “Muslims in Switzerland”, News of Muslim in Europe, Birmingham 30 April 1986; J.-C. Basset, “Le croissant au pays de le croix fédérale, musulmans et chéritens en Suisse”, Islamochristiana, XV, Roma 1989, s. 121-133; P. Haenni, “Divergent Trajectories: Islam and Ethnicity in Switzerland”, ISIM Newsletter, sy. 6, Leiden 2000, s. 31.

Fahri Kayadibi

İSYAN

(bk. BAĞY; MÂSİYET).

İŞ AHLÂKI

(bk. İCÂRE; KESB).

İŞ AKDİ

(bk. İCÂRE).

el-İŞÂA li-EŞRÂTİ’s-SÂA

(الإشاعة لأشراط الساعة)

Berzencî’nin (ö. 1103/1691) kıyamet alâmetlerine dair eseri.

Bazı kaynaklarda el-İşâʿa fî eşrâṭi’s-sâʿa şeklinde de kaydedilen eserin mukaddimesinde, Celâleddin es-Süyûtî’nin kıyamet alâmetleri konusunda bir kitap yazmayı düşündüğünü, ancak bunun gerçekleşmediğini belirten müellif bu alandaki eksikliği gidermek amacıyla el-İşâʿa’yı kaleme aldığını kaydeder. Müellifin verdiği bilgilerden eserin 11 Zilkade 1076 (15 Mayıs 1666) tarihinde Medine’de tamamlandığı anlaşılmaktadır. Mukaddimede ayrıca kitabın yazılması sırasında başta İbn Hacer el-Askalânî, Süyûtî, Semhûdî, Şemseddin es-Sehâvî ve Muhammed Abdürraûf el-Münâvî olmak üzere çeşitli âlimlerin eserlerinden faydalanıldığı belirtilmektedir.

Berzencî’nin kıyamet alâmetlerine bakış açısı kitabının temel planını oluşturmuştur. Ona göre tarihte gerçekleşmiş bazı olaylar kıyametin uzak alâmetlerini, ortaya çıkıp henüz sona ermeyen ve artarak devam eden hadiseler orta zaman alâmetlerini, fiilen kıyametin kopması öncesinde zuhur edecek olanlar da yakın ve büyük alâmetleri oluşturur. Eserin bölümleri içinde “fâide” “tenbîh” “hâtime” gibi bazı alt başlıklar da yer almaktadır. Birinci bölüm Hz. Peygamber’in ölümü, Hz. Ömer ve Osman’ın şehid edilmesiyle başlamakta, Cemel ve Sıffîn vak‘alarıyla devam etmekte, Hulefâ-yi Râşidîn’in son yılları ile Emevîler ve Abbâsîler döneminde yaşanan siyasî, içtimaî çalkantılar, dünyanın çeşitli yerlerinde ve bu arada Hicaz bölgesinde meydana gelen bazı kozmolojik olaylarla sona ermektedir. Eserin ikinci bölümünde dinî hayatın zayıflaması ve ahlâkın bozulmasını konu edinen 100 kadar rivayet sıralanmıştır. Çoğu hadis olarak nakledilen bu rivayetlerin kaynakları da zikredilmiş, fakat sıhhat açısından herhangi bir tenkide tâbi tutulmamıştır. Bu bölümün sonunda, Abdullah b. Abbas’tan nakledilen ve Hz. Peygamber ile Selmân-ı Fârisî arasında cereyan

eden bir diyalog şeklindeki uzun hadisle Hz. Ali’ye nisbet edilen metnin sıhhati çeşitli yönlerden şüpheler taşımaktadır. Müellife göre asıl kıyamet

alâmetlerini teşkil eden hususları içeren üçüncü bölümde Mehdî ile Deccâl’in ortaya çıkışı, Hz. Îsâ’nın dünyaya dönüşü, Ye’cûc ile Me’cûc’ün zuhuru, Medine’nin tahrip edilişi, Kâbe’nin yıkılışı, güneşin batıdan doğuşu, dâbbetü’l-arzın çıkışı vb. olaylara dair rivayetler sıralanmakta, bu arada yer yer rivayetler arasında göze çarpan çelişkilerin ortadan kaldırılmasına çalışılmaktadır.

el-İşâʿa ilk defa 1325’te (1907) Kahire’de basılmıştır. Bu baskının ilk sayfasında tashihlerin Muhammed Bedreddin en-Naʻsânî tarafından yapıldığını bildiren bir kaydın bulunması eserin söz konusu kişi tarafından neşredildiği şeklinde anlaşılmıştır (meselâ bk. Brockelmann, GAL Suppl., II, 529). Diğer bir baskısı daha yapılan eseri (Kahire 1393) Hüseyin Muhammed Ali Şükrî de neşretmiştir (Cidde 1417/1997). Mütercimi meçhul bir Türkçe tercümesinin iki nüshası tesbit edilen el-İşâʿa’nın (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 206; İÜ Ktp., TY, nr. 4075) Naim Erdoğan tarafından gerçekleştirilen ve Kıyamet Alâmetleri adıyla yayımlanan bir çevirisi daha bulunmaktadır (İstanbul 1978). Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, Ḥüccetullāh ʿale’l-ʿâlemîn adlı eserinin kıyamet alâmetlerini ele aldığı bölümünde el-İşâʿa’yı özetlemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Berzencî, el-İşâʿa li-eşrâṭi’s-sâʿa (nşr. Hüseyin M. Ali Şükrî), Cidde 1417/1997; Serkîs, Muʿcem, I, 550; Brockelmann, GAL, II, 511; Suppl., II, 529; Îżâḥu’l-meknûn, I, 86; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 302; Zeki Sarıtoprak, İslâma ve Diğer Dinlere Göre Deccal, İstanbul 1992, s. 16, 106-108; Bekir Topaloğlu, “Âhiret”, DİA, I, 547.

Zeki Sarıtoprak

ÎŞÂN

(إيشان)

Orta Asya Türk sûfîlerin irşad makamında bulunan kişiler için kullandıkları bir terim

(bk. ŞEYH).

İŞ‘ÂR

(الإشعار)

Hedy kurbanına belirli bir şekilde işaret koymak anlamında fıkıh terimi

(bk. HEDY).

el-İŞÂRÂT ve’t-TENBÎHÂT

(الإشارات والتنبيهات)

İbn Sînâ’nın (ö. 428/1037) mantık, fizik ve metafiziğe dair en son görüşlerini ihtiva eden eseri.

İbn Ebû Usaybia, eserin İbn Sînâ’nın felsefe konusunda yazdığı en son ve en başarılı kitap olduğunu belirtir. İbn Sînâ’nın kendisi de el-Mübâḥaṡât’ta (s. 227) el-İşârât ve’t-tenbîhât’a atıflarda bulunduğu gibi el-İşârât ve’t-tenbîhât’ta da (I, 220, 316, 329, 432) kendisine aidiyetinde şüphe olmayan ansiklopedik eseri Kitâbü’ş-Şifâ᾽a göndermeler yapar. Son derece veciz bir üslûpla yazılan, girişinde (I, 114-115) felsefenin ilke ve önermelerinin ele alınacağı belirtilen eser mantık ilmiyle başlayıp fizikle devam etmekte ve metafizik bölümüyle sona ermektedir. Bundan önce yazılan Kitâbü’n-Necât ve muhtemelen daha sonra kaleme alınan ʿUyûnü’l-ḥikme gibi mantık, tabiat (fizik), metafizik ve ahlâk (el-ilâhiyyât ve’t-tasavvuf) şeklinde üç bölümden oluşan el-İşârât ve’t-tenbîhât’ın mantık bölümü on “nehc”den (yöntem) meydana gelirken fizik, metafizik ve ahlâk bölümlerinden her biri belli bir konu bütünlüğü oluşturan on “nemat”tan (ünite) oluşmaktadır. Birinci bölümde mantığın tanımı, amacı, kavram ve önermelerin çeşitleri, kıyas ve kıyas türleri gibi konular incelenmektedir. İkinci bölümde cisim ve cisimle ilgili hususlar, insanî nefsin varlığı, nefsin güçleri, bilgi, irade ve eylem arasındaki ilişkiler gibi konular ele alınmaktadır. Üçüncü bölümde metafizik bilginin imkânı, varlık, Tanrı, Tanrı-âlem ilişkisi, varlıkların Tanrı’dan sudûru, insanî nefsin cevher oluşu, Tanrı’nın inâyeti, hayır ve şer meselesi, lezzet ve elemin tanımları, mutluluk ve mutsuzluk, âriflerin makamları ve dereceleri, dinin gerekliliği, din dili, ibadetler, âriflerin fizik ötesi âlemden bilgi almaları ve bu bilginin türleri, kerâmet, mûcize, ahlâk ve din felsefesine ait pek çok mesele tartışılmaktadır.

Burada dikkate değer bir husus fizik bölümünün ilk üç ünitesinin, metafizik ve ahlâk bölümünün dört, beş, altı, sekiz, dokuz ve onuncu ünitelerinin tamamı ile yedinci ünitenin bir kısmının eş-Şifâ᾽ın ilgili bölümlerinin bir özeti mahiyetinde olmasıdır. Bu durumda, el-İşârât ve’t-tenbîhât’ın

muhtevasının eş-Şifâʾdaki aynı bölümlerin veciz ve daha kıvrak bir üslûpla tekrarından ibaret olduğu söylenebilir. Ancak bu özetleme yapılırken eş-Şifâʾda yer alan bilim ve felsefe tarihine dair başkalarına ait görüşlere fazla yer verilmemiştir. Bununla birlikte filozofun kendi görüşleri farklı kavramlarla ve yeni bir sistematik içerisinde tekrarlanmıştır. Dolayısıyla el-İşârât ve't-tenbîhât'ın ihtiva ettiği görüşlerin doğru anlaşılması ve kavramlarının çözümlenmesi eş-Şifâʾın ilgili bölümlerinin iyi anlaşılıp özümsenmesine bağlıdır. Nitekim aynı mânaya gelmesine rağmen el-İşârât ve't-tenbîhât'ta eş-Şifâʾda olandan farklı kavramların kullanıldığı görülür. Meselâ "mahsûs ve maʻkūl" yerine "müşârün ileyh ve gayrü müşârin ileyh", "resm ve irtisâm" yerine "nakş ve intikāş", "sûret ve suver" yerine "nakş ve nukūş", nebevî nefsin özellikleri yerine ârifin özellikleri zikredilir. Yine "el-hikmetü'l-ûlâ"nın yerine "el-hikmetü'l-müteâliye" kullanılır. Ayrıca el-İşârât ve't-tenbîhât'ın muhtevasıyla ilgili yapılan bu tesbitler, bazı çağdaş yazarların iddiasının aksine İbn Sînâ'nın eş-Şîfâʾda Meşşâî veya Aristocu, el-İşârât ve't-tenbîhât'ta ise İşrâkī olmadığını gösterir.

İbn Sînâ el-İşârât ve't-tenbîhât'ı "işâret, tenbîh, vehim" gibi kavramlarla başlayan küçük paragraflar halinde yazmıştır. Özellikle fizik ve metafizik kısımlarında ünite başlıklarının dışında ara başlıklar yahut konu başlıkları yok gibidir, bunların yerine yukarıdaki terimler ve aşağıda zikredilecek başka terimler kullanılır. Nitekim kitaba isim olarak verilen "el-İşârât ve't-tenbîhât", paragraf başlarında sıkça zikredilen "işâret ve tenbîh" kelimelerinden kaynaklanmaktadır. Bu iki kelimeyle birlikte paragraf başlarında toplam yirmi üç çeşit terim yer almaktadır.

Eserin muhtevasını iyi kavramanın yanında işaret, tembih, vehim kavramlarını anlamanın yolu da eş-Şifâʾdan geçmektedir. Filozof işaret, tembih ve tezkire gibi kavramları eş-Şifâʾda nefsin kendi varlığı hakkındaki bilincini açıklama bağlamında kullanmaktadır (s. 13, 165, 226-227). eş-Şifâʾdaki bilgiler ışığında bakıldığında tembih bir çeşit bilme yöntemidir. Böyle bir yöntemle zihin yeni bilgi kazanmamakta, sadece önceden bildiği şeylerin farkına varmaktadır. Ancak bu tür bilgiye ulaşabilmek için de belli bir işaret gerekmektedir. Bu anlamda işaretler, duyulurların (mahsûs) ötesindeki mânalara geçmeyi sağlayan şeylerdir. Tembih

yoluyla bilgi edinmek için işaret gerekli fakat yeterli değildir. Şu halde tembih yoluyla bilmek doğrudan doğruya bilmektir. el-İşârât ve't-tenbîhât'taki "tenbîh" başlığı altında verilen bilgiler, doğruluğu ve yanlışlığı akıl tarafından bilinebilen ve bu sebeple de metafizik alana ait olan bilgilerdir. "İşârât" başlığı altında verilenler ise doğru olup olmaması nesnel dünyada denenebilen bilgilerdir. Tembih, eserin fizik bölümünde yirmi yedi defa geçerken metafizik bölümünde altmış sekiz yerde geçmektedir. Şu halde nesnel âlem bütünüyle fizik ötesi âlemi hatırlatan bir işaretler âlemidir. İbn Sînâ'ya göre ibadetler ve bunlar için yapılan hazırlıklar bile nefse Allah'ı ve öteki dünyayı hatırlattığı için "münebbihât ve müzekkirât"tır. İbn Sînâ "vehmün ve tenbîhün", "vehmün ve işâretün" şeklinde işaret ve tembihle birlikte verdiği başlıklar altında ise önce ilgili konudaki yanlış bir görüşü nakleder, ardından onun açıklamasını yapar. Filozofun vehim kavramını kullanması da nefsin bir gücü olarak kabul ettiği vehme yüklediği anlamdan ileri gelir. Ona göre insan tabiatında çok köklü bir yer tutan bu güç, cüz'î tecrübelere dayanarak benzetmeler yoluyla veya fıtrî bir ilhamla hüküm verir, küllî bir bilgiye ulaşamaz. Bu gücün tutkuları demek olan "hevâ"sına uymak insanı helâk eder ve hayvan seviyesine düşürür. Şu halde vehim gücü mantık, metafizik ve ahlâk konusunda doğru bilgi vermeyen bir güçtür. Böylece filozofun "vehim" başlığını niçin kullandığı anlaşılmış olmaktadır. Nitekim "vehmün ve tenbîhün", el-İşârât'ın metafizik bölümünde on dokuz defa geçerken "vehmün ve işâretün"ün tabiat bölümünde üç yerde geçmesi insanların en çok metafizik alanda hata yaptıklarını göstermektedir. Buna göre eserin adı fizik ve metafizik alana ait bilgiler olarak anlaşılmalıdır.

el-İşârât ve't-tenbîhât'ın İslâm felsefesinde önemli etkileri olmuştur. Dünya kütüphanelerinde eserin birçok yazma nüshasının bulunması (Brockelmann, GAL, I, 592; Suppl., I, 816; Yahya Mehdevi, s. 34), üzerine yapılan pek çok şerh, telhis ve bu şerhlerdeki yaklaşım ve görüşleri değerlendirip tenkit eden "muhâkeme"ler bunu göstermektedir. Meselâ Fahreddin er-Râzî'nin Lübâbü'l-İşârât'ı (Kahire 1326) esasen kendisi özet olan el-İşârât ve't-tenbîhât'ın bir telhisidir. Yine aynı müellifin Şerḥu'l-İşârât'ı ile Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Ḥallü müşkilâti'l-İşârât'ı (bu iki şerh Şerḥu'l-İşârât adıyla 1290'da [1873] İstanbul'da basılmıştır) eser üzerine yapılmış en meşhur şerhlerdendir. Bunların yanında Ebü'l-Hasan Ali b. Ebû Ali b. Muhammed el-Âmidî'nin Keşfü't-temvîhât fî şerḥi't-Tenbîhât'ı, İbn Kemmûne'nin

Şerḥu'l-Uṣûl ve'l-cümel'i, Sirâceddin Mahmûd b. Ebû Bekir el-Urmevî'nin Şerḥu'l-İşârât'ı, Şemseddin es-Semerkandî'nin Beşârâtü'l-İşârât'ı, Necmeddin Ahmed b. Muhammed en-Nahcuvânî'nin Tecrî mecra'l-ḥavâşî ve't-taʿlîḳāt ʿalâ Kitâbi'l-İşârât'ı, Cemâleddin Hasan b. Yûsuf'un Îżâḥu'l-muʿḍılât min Şerḥi'l-İşârât, el-İşârât, Meʿâni'l-İşârât ve Basṭü'l-İşârât'ı eser üzerine yapılmış şerhlerden bazılarıdır. Muhammed b. Saîd el-Yemenî et-Tüsterî'nin el-Muḥâkeme beyne Naṣîriddîn ve'r-Râzî, Kutbüddin Muhammed b. Muhammed er-Râzî et-Tahtânî'nin Kitâbü'l-Muḥâkemât beyne'l-İmâm ve'n-Naṣîr, Allâme el-Hillî'nin el-Muḥâkemât beyne'ş-şurrâḥi'l-İşârât ve Muhammed el-İsfahânî'nin el-Muḥâkeme beyne Naṣîriddîn ve'l-İmâm Faḫriddîn er-Râzî adlı kitapları eserin şerhleri arasında yapılan muhâkemelerin en meşhurlarındandır.

Eser ilk defa 1892'de Leiden'de Jacques Forget tarafından neşredilmiş, aynı müellif kitabın son üç ünitesini Traités mystiques adıyla Fransızca'ya çevirmiştir. Kitabın son ilmî neşri Tûsî şerhiyle birlikte Süleyman Dünyâ tarafından gerçekleştirilmiştir (Kahire 1948-1949, I-III). Anne Melle Goichon, eserin tamamını Livres des directives et remarques (Paris 1951) ismiyle Fransızca'ya çevirmiş, Shams Constantin Inati de mantık bölümünü Remarks and Admonitions Part One: Logíc (Toronto 1984) adıyla İngilizce'ye tercüme etmiştir. H. Melikşâhî kitabın tamamını Farsça'ya çevirerek Arapça metniyle birlikte yayımlamıştır (Tahran 1984-1988). Ayrıca eserin bazı bölümleri İspanyolca ve Rusça gibi dillere de çevrilmiştir (Janssens, s. 18-20).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sînâ, el-İşârât (nşr. Süleyman Dünyâ), Beyrut 1413/1992, I, 114-115, 220, 316, 329, 432; ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât (6), s. 13, 36-37, 147-148, 162-164, 165, 226-227; a.mlf., el-Mübâḥaṣ̱ât (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1947, s. 227; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 437-459; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 93-95; Brockelmann, GAL, I, 592; Suppl., I, 816; G. C. Anawati, Müʾellefâtü İbn Sînâ, Kahire 1950, s. 4-12; A. M. Goichon, Livres des directives et remarques, Paris 1951, s. 68, 70,

105; Yahya Mehdevi, Bibliographie d'Ibn Sina, Tahran 1954, s. 32-38; Osman Ergin, İbn Sînâ Bibliografyası, İstanbul 1956, s. 12, 97-100, 117, 121-122; Jules L. Janssens, An Annotated Bibliography on Ibn Sīnā: 1970-1989, Leuven 1991, s. 18-20; Ali Durusoy, İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, İstanbul 1993, s. 147-148.

Ali Durusoy

İŞÂRÂTÜ’l-MERÂM

(إشارات المرام)

Beyâzîzâde Ahmed Efendi’nin (ö. 1098/1687) Ebû Hanîfe’nin itikadî görüşlerini ele aldığı el-Uṣûlü’l-münîfe adlı eserine yine kendisinin yazdığı şerh

(bk. el-USÛLÜ’l-MÜNÎFE).

el-İŞÂRE ilâ MEHÂSİNİ’t-TİCÂRE

(الإشارة إلى محاسن التجارة)

Ca‘fer b. Ali’nin (X-XI. yüzyıl) iktisat ve ticaretin teori ve pratiğine dair eseri

(bk. CA‘FER b. ALİ ed-DIMAŞKĪ).

İŞARET

(الإشارة)

Lafzın, sevkediliş amacı dışında kalan, fakat asıl mânadan ayrılmayan ve onun gereği olan ikincil bir mânaya delâleti anlamında fıkıh usulü terimi

(bk. DELÂLET).

İŞARET

(الإشارة)

Örtülü olarak anlatılmak isteneni (meknî anh) doğrudan veya az bir vasıtayla anlatan alâkası açık kinaye türü; ima

(bk. KİNAYE).

İŞARET

(الإشارة)

Bir mânayı, düşünceyi veya duyguyu üstü kapalı bir şekilde anlatma anlamında tasavvuf terimi.

Mutasavvıflar herkesin bilmesi gerekmeyen, açığa vurulması halinde yanlış anlaşılmaya yol açan veya çok derin ve ince bir anlam taşıdığı için kelimelerle dile getirilemeyen hususları, kutsal metinlerdeki dolaylı anlamları ehli olanlara anlatmak istediklerinde işâret adını verdikleri sözlü ve yazılı olmayan bir anlatım yolu kullanmayı tercih etmişlerdir.

Tasavvufun konusu, kalbin doğrudan temaşa ve keşfettiği ilâhî hakikatler olup bu hakikatlerin kelimelerle anlatılması mümkün değildir. Bu sebeple tasavvufa "işaret ilmi" veya "bâtın ilmi" denilmiştir (Kelâbâzî, s. 87). Ebû Nasr es-Serrâc, tasavvuf çevrelerinde işaretle anlatılan hususların ehli olana kapalı olmadığını, aksine bunların kelime ve cümlelerle ifade edilmesi halinde kapalı hale geldiğini söyler (el-Lümaʿ, s. 51). Ebû Ali er-Rûzbârî de, "Bizim bu ilmimiz işarettir, ifadeye konulunca kapalı hale gelir" demiştir (a.g.e., s. 239). Hallâc-ı Mansûr'un, "İşaretimize vâkıf olmayana ifademizin faydası olmaz" (Aḫbâru Ḫallâc, s. 30, 42) sözü de işaretle konuşmanın tasavvuftaki önemini vurgulayan dikkat çekici bir örnektir. Kuşeyrî, sûfîlerin aralarında konuşmak üzere özel bir dil geliştirdiklerini ve bu suretle kendilerine yabancı olan kişilerden düşüncelerini gizlediklerini anlatır (er-Risâle, s. 187). Çok ince (dakīk, latîf) olduğu için ancak işaretle anlatılan bu hususları yalnız büyük âriflerin anlayabileceğine dikkat çekilmiştir (Serrâc, s. 294, 414).

Tasavvufta daha çok ilâhî esrar ve hakikatler, özellikle tevhidin incelikleri için işaretle anlatım yoluna gidilmekle birlikte belli bir noktada onun da yetersiz kaldığı söylenir; zira salt ilâhî hakikati işaretle anlatmak mümkün değildir. Ebû Bekir ez-Zekkāk'a göre sâlik Allah Teâlâ'yı işaretle bulurken daha ileri mertebede bulunan ârif işaret söz konusu olmadan da O'nu bulabilir (a.g.e., s. 295). Bundan dolayı mutlak tevhid mertebesinde işaret

de ortadan kalkar ve bu mertebede sadece sükût edilir, çünkü ikilik ve çokluk ortadan kalkmıştır. Halbuki işaret apaçık bir şekilde ikiliği içerir (Herevî, s. 331); zira bir işaret eden, bir de işaret edilen vardır. Bu da Hak'tan uzak kalma anlamına geldiğinden Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî, "İşaretle dile getirdiğimiz yakınlık aslında uzaklıktır" demiştir (Serrâc, s. 295; Kelâbâzî, s. 88; Kuşeyrî, s. 238). Bu sebeple susulması gereken fenâ ve tevhid mertebesinde işaret sakıncalı görülür. Nitekim Bâyezîd-i Bistâmî, "Allah'a en fazla işaret eden O'ndan en çok uzak kalandır" demiş; Amr b. Osman el-Mekkî hakikatleri tevhidden ibaret olan sûfîlerin işaretlerini şirk olarak nitelemiş; Ebû Bekir eş-Şiblî de O'na işaret edenin düalist (senevî), imada bulunanın da putperest olduğunu belirtmiştir.

Sûfîler nesirlerinde, mektuplarında ve daha çok şiirlerinde maksatlarını işaret, ima, remiz, telmih ve mecaz yoluyla anlatmışlardır. Kelâbâzî, risâle ve mektuplarında işaret ilminden bahseden ilk sûfîlerin bir listesini verir (et-Taʿarruf, s. 30). Tasavvuf edebiyatı geniş ölçüde remiz ve mecazlara dayanır. Sûfîler ister ilâhî ister beşerî aşk ve muhabbet olsun, şiiri ilâhî esrar ve hakikatin işaretleri olarak değerlendirmişlerdir. Bu maksatla et-Taʿarruf, el-Lümaʿ ve er-Risâle gibi tasavvufî kaynaklarda çok sayıda şiir nakledilmiş, Ebû Saîd, İbnü'l-Fârız, Ferîdüddin Attâr, Abdurrahman-ı Câmî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi mutasavvıf şairler şiirlerinde işaret, remiz ve mecazlara geniş yer vermişlerdir.

Âhenkli sesleri, nağme ve melodileri de sûfîler ilâhî hakikatlerin işareti olarak görmüşlerdir. Kuşeyrî, Zünnûn el-Mısrî'nin güzel ve melodik sesleri ilâhî hitap ve işaretler olarak gördüğünü bildirir (er-Risâle, s. 644). Mutasavvıflar, Kur'an'da da bazı hususların işaret ve rumuzla anlatıldığı kanaatindedir. Mutasavvıfların yazdığı bu tür tefsirlere "işârî tefsir" adı verilmiştir. Öte yandan yapacağı bir iş konusunda kararsız olan bir dervişin gönlünü mürşidine bağlayıp karşılaştığı ilk olayı, içine doğan, aklına gelen ilk düşünceyi olumlu veya olumsuz olarak yorumlamasına da işaret denilmiştir. Ancak melâmet ehli bu tür yorumları hayal ürünü saymış, bunlara itibar edilmesini uygun görmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hallâc, Aḫbâru Ḫallâc, Kahire, ts. (Mektebetü'l-cündî), s. 30, 42; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 51, 128, 239, 294, 295, 414; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 30, 87-88; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 74, 162, 163, 356; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 187, 238, 555, 644; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb, s. 500; Herevî, Ṭabaḳāt, Tahran 1351, s. 11, 76, 210, 331, 339, 370, 449; Ferîdüddin Attâr, Teẕkiretü'l-evliyâʾ, Tahran 1346 hş., s. 473, 793, 887; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, I, 363-366; II, 179; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, Kahire 1403/1983, III, 440, 452; İbnü'l-Hatîb, Ravżatü't-taʿrîf (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Kahire 1968, s. 674; Teftâzânî, Şerḥu't-Telvîḥ ʿale't-Tavżîḥ, Kahire 1957, I, 129; Câmî, Levâmiʿ (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1360 hş., s. 129; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 179, 329, 482, 487; Reşahat Tercümesi, s. 355; Şa'rânî, el-Yevâḳīt ve'l-cevâhir, Kahire 1305, II, 102; a.mlf., el-Kibritü'l-aḥmer (el-Yevâḳīt içinde), I, 23; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, Kahire 1253, s. 49.

Süleyman Uludağ

İŞÂRET-i ALİYYE

(إشارت عليّه)

Şeyhülislâmın kendi yetki alanına giren karar ve icraatını sadrazama teklifi için kullanılan tabir.

Osmanlı bürokrasisinde devlet erkânının arzları, teklifleri, takrirleri için arz, telhis, buyruldu, işâret-i aliyye gibi özel tabirlerin kullanımı XVI. yüzyıl sonlarından

itibaren yerleşmiştir. Osmanlılar'da önemli tayinler yetkili âmirin teklifi, sadrazamın arzı, padişahın onayı tarzında üçlü karar halinde, hatta meselâ müneccimbaşı tayinlerinde olduğu gibi bu işlem hekimbaşının inhası, şeyhülislâmın teklifi, sadrazamın telhisi (arz) ve padişahın onayı tarzında dörtlü muâmelât şeklinde de olurdu. XV ve XVI. yüzyıllarda ilmiye tevcîhatı kazaskerlere ait olduğundan şeyhülislâm işâret-i aliyyesine rastlanmamakta, bu tabir daha ziyade XVI. yüzyıl sonlarından itibaren görülmektedir. Şeyhülislâmlar müderris, kadı, nakîbüleşraf kaymakamı, müftü tayinlerinde yerleşmiş formüller kullanarak altına mûtat imzalarını atarlardı. Meselâ şeyhülislâmın sadrazama teklif yazısında sadrazam, Üsküdar kazasının Eyüp Kadısı Şâban Efendi'ye şeyhülislâmın işaretleri mûcibince tevcihini IV. Mehmed'e sunmuş, bu telhis üzerine padişah hatt-ı hümâyun yazarak iade etmiştir (BA, İbnülemin-Tevcîhat, nr. 79). Aynı şekilde İstanbul kadısı, daha sonra kazasker ve müderris tayinlerinde de aynı prosedür takip edilmiştir. Silsile halinde on beş-yirmi tayinin birbiriyle bağlantılı olarak teklifinde şeyhülislâmın işâret-i aliyyesi ile başlayan muâmelât padişahın hatt-ı hümâyunu ile sonuçlanırdı. Bunun tipik bir örneği I. Mahmud'a sunulan bir tayinde görülmektedir. Şeyhülislâm Dürrî Mehmed Efendi'nin teklif yazısından sonra Sadrazam Hekimoğlu Ali Paşa bütün tevcîhatı silsile halinde sıralayıp "ma'lûm-ı hümâyunları oldukta 'işaretleri mûcibince amel oluna' deyü mübârek hatt-ı hümâyûn-ı inâyet-makrûnları keşîde buyurulmak bâbında" şeklinde padişahın nasıl ifade kullanması gerektiğini de belirtmektedir. Nitekim bu telhis üzerine I. Mahmud, "İşaretleri mûcibince amel oluna" hatt-ı hümâyununu yazarak

tayin muamelesini tamamlamıştır. Aynı şekilde 1731'de Rumeli ve Anadolu kazaskerliklerinin tevcihi için Şeyhülislâm Paşmakçızâde Abdullah Efendi'nin teklifi üzerine Sadrazam Kabakulak İbrâhim Paşa yazdığı telhiste konuyu arzetmiş ve "işbu telhis üzerine 'işaretleri mûcibince amel oluna' deyü mübârek hatt-ı hümâyunları keşîde buyurulmak bâbında" şeklinde padişaha ne yapması gerektiğini ifade etmiştir. Hatiplik, vâizlik, imamlık, müezzinlik, duâgûluk, cüzhanlık gibi cihetlerin tevcihinde genellikle ilgili vakıf mütevellisinden şeyhülislâma gelen arzlar üzerine şeyhülislâm, "Arz mûcibince tevcih olunmak buyurulur"; "Sadaka buyurulmak mercûdur" tarzında işâret-i aliyyesiyle sadrazama teklifte bulunur, sadrazam telhisi ve padişah hatt-ı hümâyunu alınarak dörtlü (mütevelli, şeyhülislâm, sadrazam ve padişah) muamele tamam olurdu. Bu durum, Osmanlı muâmelâtının gelişme çizgisini göstermesi bakımından önemlidir. II. Mustafa, hocası Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi'ye zaaf derecesindeki hürmet ve bağlılığı sebebiyle âdeta şeyhülislâm sadrazamın üstünde yer almış, bu durum muâmelâtta yerleşmiş bazı ifadelerin değiştirilmesine kadar varmıştı. Nitekim o zamana kadar kullanılan, "Tevcih olunmak mercûdur" yerine âmirane, "Tevcih buyurula" işâret-i aliyyesi yazılmaya başlanmıştır (BA, Ali Emîrî, II. Mustafa, nr. 1563). XIX. yüzyılda kazaskerlerin önemli davalara bakmaları hususunda da şeyhülislâmın işâret-i aliyyesi gerekirdi (Rumeli Kazaskeri Emin Efendi'nin 12 Cemâziyelâhir 1224'te [25 Temmuz 1809] davaya bakmasıyla ilgili Şeyhülislâm Dürrîzâde'nin işareti için bk. BA, Cevdet-Adliye, nr. 2792).

Padişahtan hatt-ı hümâyun alındıktan sonra sadrazam genellikle, "Bâişâret-i aliyye ve bâhatt-ı hümâyun tevcih buyuruldu" ifadesiyle buyruldusunu yazıp evrakı ruûsu yazılmak ve işlemleri tamamlanmak üzere kaleme gönderirdi (Şânîzâde, I, 154-155, 188, 201). İlmiye ve vakıflara ait cihet tevcîhatı XIX. yüzyılda nizamnâmelerle bir düzene bağlanmıştır. Mevlâ tayiniyle ilgili 14 Cemâziyelâhir 1291 (29 Temmuz 1874) tarihli nizamnâmenin 4. maddesinde "... mazbata fetva makamınca tasdik edilip yazılacak işâret-i aliyye üzerine emr-i âlîsi yazılması" prensip olarak kabul edilmiştir (Düstur, Birinci tertip, III, 105-107). Bazan şeyhülislâm işâret-i aliyyesini ahaliden gelen şikâyet, mahzar ve kadıdan gelen i'lâm üzerine yazardı. Nitekim Hısnımansûr (Adıyaman) müftüsünün rüşvet aldığı ve fetvayı para ile sattığı, ahaliye eziyet ettiğine dair halkın arzuhalleri ve mahzarına istinaden Hısnımansûr nâibinin yazdığı i'lâm üzerine

şeyhülislâm, “Ahalinin iştikâlarına binâen Edirne’ye nefy ü iclâ buyurulmak mercûdur, ed-dâî es-seyyid Mehmed Ârif Dürrîzâde, afâ anhü” tarzında işâret-i aliyyesini yazarak sadrazama sunmuş, o da “İşâretleri mûcibince Edirne’ye nefy ü iclâsiyçün eyalet valisine ve mahallî kadıya hitaben hüküm buyuruldu, 6 Cemâziyelâhir 1210 (18 Aralık 1795)” şeklindeki buyruldusunu yazmıştır (BA, Cevdet-Adliye, nr. 2848). Bu örnekte de görüldüğü gibi işâret-i aliyyede tarih bulunmamakta, sadece şeyhülislâmın kısa mütalaası, ismi ve imzası yer almaktadır. İlmiyeden olmasına rağmen hekimbaşı tayinlerinin şeyhülislâm işareti ve sadrazam telhisiyle olmayacağı şeyhülislâmın bir arzından anlaşılmaktadır (TSMA, nr. E 668).

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E 668, E 9351; BA, HH, nr. 1459, 1555, 1560, 1580, 1855; BA, Ali Emîrî, I. Ahmed, nr. 853; BA, Ali Emîrî, II. Mustafa, nr. 1563; BA, Cevdet-Adliye, nr. 2792, 2848; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 9715; BA, İbnülemin-Tevcîhat, nr. 79; Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 239, 361; Şânîzâde, Târih, I, 154-155, 188, 201; Düstur, Birinci tertip, İstanbul 1293, III, 105-107; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 182.

Mehmet İpşirli

İŞÂRÎ TEFSİR

Sûfînin kalbine doğduğu kabul edilen işaretlere dayanarak âyetleri yorumlaması; mutasavvıfların bu yöntemle yaptıkları tefsirler için kullanılan bir tabir.

Sözlükte “bir nesneyi gösterme; bir anlamı üstü kapalı bir şekilde ifade etme, dolaylı ve kinâyeli bir sözle anlatma” gibi mânalara gelen işâret, tasavvufta “maksadı söz aracılığı olmadan başkasına bildirme; ibareyle anlatılamayan, yalnızca ilham, keşf gibi yollarla elde edilmiş bilgi ve sezgi sayesinde anlaşılabilecek kadar gizli olan mâna” şeklinde tanımlanmış, keşf ve ilhamla Kur’an âyetlerinin bir kısmının veya tamamının yorumlandığı tefsirler de işârî (remzî) tefsir adını almıştır. Söz konusu gizli anlamları kavramanın yolu olarak görüldüğü için tasavvufa “işaret ilmi” denmiştir (Serrâc, s. 294, 296, 414; Kelâbâzî, s. 87). Tasavvuf literatüründe bir metnin gizli anlamının açığa çıkarılması yapılan yorumun serbestlik derecesine göre “istinbat, işaret, itibar” gibi kelimelerle ifade edilmekte, bu metotla ulaşılan anlam için de “hakikat, latife, sır” vb. terimler kullanılmaktadır. Nitekim işârî tefsirlerden Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî’nin eseri Ḥaḳāʾiḳu’t-tefsîr, Abdülkerîm el-Kuşeyrî’nin Leṭâʾifü’l-işârât, Necmeddîn-i Dâye’nin Baḥrü’l-ḥaḳāʾiḳ ve Reşîdüddîn-i Meybüdî’ninki Keşfü’l-esrâr adını taşır.

Sûfîlere göre Kur’an’da mevcut kelime, lafız ve cümlelerin ilk bakışta akla gelen dış (zahr-zâhir) anlamlarından başka

bunların sûfînin mârifetteki derecesine göre halka halka genişleyen iç (batn-bâtın) mânaları da vardır. Bu mânaya ulaşmak, bilgi birikimi ve tefekkür kabiliyetinin yanında ahlâkî olgunluğu da gerektirir. Kur’an’ın dış anlamını Arapça bilenler, iç anlamını ise yakīn ehli olan ârifler bilir (Ebû Tâlib el-Mekkî, I, 108; Gazzâlî, İḥyâʾ, I, 105, 296; Süyûtî, II, 184). Bununla birlikte mûtedil mutasavvıflar zâhirî mânaya ve bu mânalardan çıkan şer‘î hükümlere de büyük önem verirler; bâtınî mânanın dış anlamı geçersiz kılmaması gerektiğini özellikle belirtirler.

Hadis, fıkıh ve kelâm âlimlerinin dil kurallarına, âyet ve hadislerle diğer rivayetlere, akıl ve duyu verilerine dayanarak ortaya koydukları tefsirlerin yanında zâhidlerle mutasavvıflar da kendilerine has bir bilgi aracı olarak kabul ettikleri ilham ve mânevî tecrübelerine göre Kur'an'ı yorumlamaya çalışmışlardır. Bu yorumlar, I ve II. (VII ve VIII.) yüzyıllarda nisbeten dış anlamından farklı şekilde açıklanmaya elverişli az sayıdaki âyetlerle sınırlı tefsir tarzında iken daha sonra bu sınır genişletildi, böylece önemli miktarda âyetlerin tasavvufî yorumlarını içeren tefsirler ortaya çıkmaya başladı.

Sûfîler, Kur'ân-ı Kerîm'de işârî ve bâtınî mânalar bulunduğunu kanıtlamak üzere başta Kur'an'ı tefekkür, tedebbür, tezekkür ve tertîl ile okumayı öğütleyen âyetler olmak üzere (meselâ bk. el-Bakara 2/219, 266; el-En'âm 6/50; Sâd 38/29; Muhammed 47/24; el-Müzzemmil 73/4) bazı âyetlerle hadisleri delil gösterirler. Allah, inanmayanların Kur'an'ı iyice düşünerek okumadıkları için onu anlamadıklarını bildirmektedir (en-Nisâ 4/78, 82; el-Haşr 59/13). Kur'an Arapça nâzil olduğuna ve muhatapları da Arapça bildiğine göre bazılarının onu anlamamasından bahsedilmesi, âyetlerin zâhirî mânalarının yanında bâtınî mânalarının da bulunduğuna ve bunlar üzerinde düşünmek gerektiğine işaret eder (Gazzâlî, İḥyâʾ, I, 105). Hz. Peygamber'in temel görevi Kur'an'ı halka açıklamaktır; bu da Kur'an'ın dış anlamının yanında bir iç anlamının bulunduğunu ve bu anlamı ilk defa Resûl-i Ekrem'in açıkladığını gösterir. Gazzâlî'nin İbn Mes'ûd'a nisbet ettiği, "Gönül gözü açık olan kimse için öncekilerin ve sonrakilerin bütün ilimleri Kur'an'da mevcuttur" şeklindeki ifade (a.g.e., I, 295) tasavvufta yer alan genel telakkiyi yansıtır. Tasavvufî kaynaklarda bu hususta son derece abartılı iddialara rastlanır. Meselâ Hz. Ali'nin Fâtiha sûresine yetmiş deve yükü tefsir yazabileceği ileri sürülmüştür. Şa'rânî'nin naklettiğine göre Ali el-Havvâs yalnızca Fâtiha sûresinden en az 250.000 anlam çıkarmıştır (a.g.e., I, 296; Goldziher, s. 277-278).

I ve II. (VII ve VIII.) yüzyıllarda yaşayan âbid ve zâhidler Kur'an'ı derin bir dikkat ve duyarlılıkla okumaya büyük önem veriyorlardı. Kur'an'ın bu şekilde okunmaya çalışılmasıyla giderek zühd, takvâ, ihlâs, niyet, korku ve ümit gibi ahlâkî ve mânevî konulara ağırlık veren yorumlar yapılmaya başlandı. Bu yorumlar ayrıca insanlarda dünyayı ve nefsi kötüleme, âhirete yönelme, bunun için de ibadet ve kulluk görevlerini mümkün olduğu ölçüde en iyi şekilde yerine getirme sorumluluğunu güçlendirmeyi hedefliyordu.

Zühd ve zâhidler hakkında bilgi veren eserler bu tür yorumlarla doludur. Başta Taberî'nin Câmiʿu'l-beyân'ı olmak üzere birçok kitapta nakledilen ve Muhammed Abdürrahîm tarafından Tefsîrü'l-Ḥasan el-Baṣrî adlı eserde derlenen (Kahire 1992) Hasan-ı Basrî'ye ait yorumlar bu çizginin ilk ve en önemli örneklerindendir.

İlk sûfîler, zâhidlerin Kur'an'ı yorumlama tarzına uymakla beraber buna haşyet, fenâ, bekā, muhabbet, mârifet, keşf gibi yeni kavramlar ekleyerek bu kavramlar çerçevesinde yorumlara gitmişlerdir. Meselâ, "Karada ve denizde fesad ortaya çıktı" (er-Rûm 30/41) meâlindeki âyette geçen kara ile insanın dış organlarına, denizle de kalbine ve ruhuna işaret edildiği ileri sürülmüştür. Buna göre âyette insanların yapıp ettikleri yüzünden bedenlerinin de ruhlarının da bozulduğu bildirilmektedir. Yine, "Allah'ın rahmetinin eserlerine bakın" (er-Rûm 30/50) meâlindeki âyetin zâhirî mânası yeryüzünün yağmurla canlanması, bâtınî mânası ise zikirle kalbin hayat bulmasıdır. Levh-i mahfûz (el-Burûc 85/22) müminin kalbi, beytülma'mûr da (et-Tûr 52/4) mümin kalbi şeklinde tefsir edilmiştir (benzeri yorumlar için bk. Sehl et-Tüsterî, s. 112, 124; Serrâc, s. 126; Ebû Tâlib el-Mekkî, I, 469, 511).

İlk dönemlerden itibaren sûfîler ahlâk, ibadet ve kıssalara dair âyetler yanında fıkhî hükümlerle ilgili âyetlerin de bazı bâtınî anlamlara işaret ettiğini söylemişlerdir. Zira bir hükmün dış görünüşte bir hukuk normu olarak sunulması veya ibadetlere ilişkin olması o hüküm üzerinde tefekkür edip işârî anlamlara ulaşılmasına engel değildir. Sehl et-Tüsterî'ye göre abdest âyetindeki dört organın yıkanmasıyla (el-Mâide 5/6) helâl lokma, doğruyu söyleme, günahlardan uzak durma ve mânen huzur halinde olmaya işaret edilmiştir (Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, s. 50, 122). İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde fıkhî âyetlerin işârî yöntemle yorumunu gösteren çok sayıda örneğe rastlamak mümkündür (Goldziher, s. 264-270). Bazı sûrelerin başında yer alan hurûf-ı mukattaanın ilâhî hakikatlerin işaretleri olarak açıklanması geleneği de ilk sûfîlerle başlar. Meselâ Bakara sûresinin başındaki harflerden elif Allah'ın eşyayı dilediği gibi telif etmesine, lâm ezelî lutfuna, mîm de müteal (aşkın) oluşuna; diğer bir yoruma göre elif Allah'a, lâm kula, mîm Hz. Muhammed'e veya elif Allah'a, lâm Cebrâil'e, mîm Hz. Muhammed'e işaret eder; buna göre elif-lâm-mîm harfleri, "Kul Peygamber'i örnek alarak mevlâsına erer" anlamına gelir (Sehl et-Tüsterî,

s. 9, 12; Serrâc, s. 124).

Tasavvuf kaynaklarında mutasavvıfların Kur’an’daki işârî anlamları kavramak için onu büyük bir dikkatle ve vecd içinde defalarca okudukları bildirilir; otuz yılda ancak bir defa hatim indirebilen âriflerin bulunduğundan söz edilir. Rivayete göre işârî tefsir hareketinin ilk temsilcilerinden sayılan Ebû Süleyman ed-Dârânî, anlamını iyice kavrayabilmek için bir tek âyeti dört beş gece boyunca okurdu (Ebû Talib el-Mekkî, I, 105; Gazzâlî, İḥyâʾ, I, 289, 295).

Sûfîler, işaret yoluyla çıkarılan anlamın geçerli sayılması için onun zâhirî mânaya aykırı düşmemesini, ayrıca başka bir nasta bu anlamı doğrudan veya dolaylı olarak destekleyen açık bir ifadenin bulunmasını gerekli görürler. Ebû Saîd el-Harrâz’ın zâhire aykırı düşen her bâtının bâtıl olduğunu söylemesi, Ebû Süleyman ed-Dârânî’nin, “Kalbime gelen bir ilhamın doğruluğunu iki âdil şahit (Kur’an ve hadis) tasdik etmedikçe doğru kabul etmem” (Sülemî, s. 78, 231) demesi onların bu konudaki hassasiyetinin ifadesidir.

Bazı âyetlerin lafzî ve zâhirî anlamının tasavvufî anlayışa uygun düşen mânayı yansıttığı düşünüldüğünden bunlar için ayrıca bir işârî mânadan söz etmeye gerek kalmadığı belirtilmiştir (meselâ bk. el-Enfâl 7/17; en-Nûr 24/35; Kāf 50/16). Öte yandan Kur’an’daki bazı mecazi ifadeler, benzetmeler ve meseller de geniş

ölçüde tasavvufî yorumlara imkân verir. Güzel sözün güzel bir ağaca (İbrâhîm 14/24, 25), yağmurun hakka, sel üzerindeki çerçöpün bâtıla (er-Ra‘d 13/17), imanın nura, inkârın zulmete (el-Bakara 2/257) benzetildiği âyetler buna örnek olarak zikredilebilir. Gazzâlî, aslında İhvân-ı Safâ’dan aldığı işârî bir yorumla (Resâʾil, IV, 77) Ra‘d sûresinin 17. âyetindeki benzetmede yer alan suyu Kur’an, vadileri gönüller, çerçöpü inkâr ve münafıklık olarak yorumlar (İḥyâʾ, I, 108). Kur’an’daki kıssalar da mutasavvıfların önüne işârî yorumlar için geniş ufuklar açmış, insandan halife olarak bahseden âyet (el-Bakara 2/30), Hz. Mûsâ’nın Hızır’la yaptığı yolculuk (el-Kehf 18/60-82), Allah’ın tecellisi karşısında Mûsâ’nın kendinden geçmesi (el-A‘râf 7/143) vb. olaylar onlar için ilham kaynağı olmuştur. Kur’an’daki mecazi ifadelerle ilgili işârî yorumların en dikkate

değer örneklerinden biri, zulmet ve nurdan söz eden âyetlere dair (el-Bakara 2/257; en-Nûr 24/35) Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-envâr'da yaptığı açıklamalardır. Aynı eserde, kutsal Tuva vadisinde bulunan Hz. Mûsâ'ya pabuçlarını çıkarmasının (hal'u'n-na'leyn) emredildiğini bildiren âyete (Tâhâ 20/12) getirilen bâtınî açıklamalar da kıssalardan esinlenerek yapılan işârî yorumların en çarpıcı örneklerinden biri olarak görülmüştür. İbn Kasî, Ḫalʿu'n-naʿleyn ve iḳtibâsü'n-nûr min mevżiʿi'l-ḳademeyn (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1174) adlı eserini yazarken söz konusu tasavvufî sembollerden yararlanmıştır.

Gazzâlî gibi Muhyiddin İbnü'l-Arabî de ilke olarak Kur'an'dan çıkarılan bâtınî ve işârî mânaların lafzî ve zâhirî anlamla çelişmemesi gerektiğini belirtmişse de kendisi zaman zaman işârî ve bâtınî yorumlarında Gazzâlî'den ileri gitmiş ve genellikle işârî tefsire müsamaha ile bakan İbn Teymiyye gibi âlimlerin dahi ağır eleştirilerine mâruz kalmıştır. İbnü'l-Arabî, sûfîlerin Kur'an'ı keşf ve ilhamla yorumlamalarını gerçek anlamda tefsir olarak değerlendirir. Zira Kur'an'ın metni gibi tefsiri de Allah katından olmalıdır. Böylece vahiyle birlikte keşf ve ilhamın kaynağı da ilâhî olduğuna göre gerçek anlamda tefsir Allah'tan gelen ilim ve hikmete dayanarak yapılan yorumdur. Bununla birlikte mutasavvıflar "rüsûm ulemâsı" dedikleri âlimlerden çekindikleri için bu yorumlara tefsir yerine işaret demişlerdir (el-Fütûḥât, I, 364; Kitâbü'l-Ḳurbe, s. 90-91, 95). İbnü'l-Arabî "kötülemeye benzeyen bir övme" şeklinden de bahseder. Meselâ hırs mutlak olarak kötü, mukayyet olarak iyi olabilir. Nitekim haset de kötü olmakla birlikte bazı durumlarda tavsiye edilmiştir (Buhârî, "ʿİlim", 15, "Tevḥîd", 45). İbnü'l-Arabî buna dayanarak, "İşârî yorum zâhirî mânaya aykırı olmamalıdır" şeklindeki temel kurala aykırı yorumlarda bulunmuştur. Meselâ Bakara sûresinin 6. âyetinde geçen "Allah'ı inkâr edenler" ifadesini, "Allah sevgisiyle dolup taşan gönüllerini dış dünyaya kapatanlar" şeklinde açıklamakta ve söz konusu âyetin bütününü zâhirî mânanın tam aksi bir anlayışla yorumlamaktadır (el-Fütûḥât, I, 49, 161, 179).

Nizâmeddin en-Nîsâbûrî'nin Ġarâʾibü'l-Ḳurʾân'ı, İsmâil Hakkı Bursevî'nin Rûḥu'l-beyân'ı gibi işârî tefsirlerin çoğunda rivâyet ve dirâyete dayalı yorumlara da yer verilmiştir; aynı eserlerde menkıbe, hikâye, mesel, kıssa, siyer, tarih, hikemiyat ve ahlâka dair literatürden, hatta İsrâiliyat'tan geniş ölçüde istifade edilmiştir. Buna karşılık ahkâm âyetleri üzerinde fazla

durulmazken hadis diye nakledilen nasihate, edep ve terbiyeye dair uydurma veya zayıf rivayetlerden faydalanmakta sakınca görülmemiştir. Öte yandan İbnü'l-Arabî'den itibaren işârî tefsirlerde varlık ve bilgi teorisi gibi soyut felsefî konulara da yer verilmiştir. Özellikle geç dönemlerde yazılan işârî tefsirlerde ulûm-i garîbe (occult arts) denilen esrarengiz bilgilere dair literatürün de etkisi görülür. Taşköprizâde havâss-ı Kur'ân, havâss-ı hurûf, cefr gibi konulardan bahsederken esrarlı ilimlerle Kur'an arasındaki ilişkiye de temas eder (Mevzûâtü'l-ulûm, I, 396, 427-428; II, 220, 244-246). Mutasavvıflar arasında Kur'an'daki bazı harf, kelime ve ibarelerin ileride meydana gelecek önemli olaylara işaret ettiğini ileri sürenler de vardır. Ebced harflerine tekabül eden sayılarla bu işaretler tesbit edilir (bazı örnekler için bk. Âlûsî, I, 6-7). İsmâil Hakkı Bursevî Esrârü'l-hurûf adlı eserinde bu usulü geniş ölçüde kullanmıştır. Said Nursi de bu usule dayanarak Kur'an'ın kendi teliflerinin genel adı olan Risâle-i Nûr Külliyatı'na işaret ettiğini söylemiştir (Sikke-i Tasdîk-i Gaybî, s. 60, 86).

Mutasavvıfların bazı bâtınî ve işârî yorumları Kur'an'ın lafzına ve mânasına uygun düşmediği, Arap dili ve edebiyatı kurallarına uymadığı gibi gerekçelerle hem ulemâ hem de mûtedil sûfîler tarafından eleştirilmiştir. Hâris el-Muhâsibî'nin, Ebû Zür'a ed-Dımaşkī'nin nefisle ilgili işârî mahiyetteki açıklamalarını bid'at ve dalâlet saydığı söylenir (Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, s. 161). Serrâc hatalı, lâubalice ve tahrif niteliğinde bulduğu bu tür işârî yorumları Allah'a iftira olarak değerlendirir (el-Lüma', s. 126). Gazzâlî de işârî tefsir adı altında yapılan bazı zorlama yorumları bid'at şeklinde niteler ve Bâtınî akımların bu yorumları kötü maksatlarına alet ettiklerini söyler (İḥyâ', I, 43, 108, 298).

Tasavvufî tefsirlere en sert tepkiyi tefsir âlimi Ali b. Ahmed el-Vâhidî göstermiştir. Vâhidî'ye göre güvenilir sûfîler Kur'an'a dair kendi açıklamalarının tefsir olduğunu söylememişlerdir. Bunun aksine kendi görüşlerini tefsir sayanlar Bâtınîler'in yolunu tutmuş olur. Sûfîlerin Kur'an'la ilgili açıklamalarını tatminkâr ve güven verici bulmayan İbnü'l-Cevzî onların bu husustaki cüretli tutumunu eleştirir (Telbîsü İblîs, s. 158). İbnü's-Salâh, Zerkeşî, Zehebî gibi âlimler de bu hususta Vâhidî gibi düşünmektedir. Zehebî, genel olarak takdir ettiği Sülemî'nin yorumlarında câiz olmayan unsurlar bulunduğunu, bazı âlimlerin zındıklık işareti saydıkları bu tür yorumların Karmatîler'in tahriflerinden ibaret olduğunu

söyler (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 252). İbn Teymiyye, umumiyetle işârî tefsirleri sakıncalı bulmamakla birlikte bazı tasavvufî yorumların Bâtınîler'in te'villerine benzediğine dikkat çeker. Ona göre sûfîler delilde, Bâtınîler ise hem delilde hem medlûlde hata etmişlerdir. Gazzâlî'nin Kur'an'daki kalem kelimesine "akl-ı evvel", levh-i mahfûza "felek nefsi" demesi de Bâtınîler'in te'villerine benzer (Mecmûʿu fetâvâ, I, 243-245; V, 551; XIII, 362; XVII, 113; Naḳżü'l-manṭıḳ, s. 70, 79, 84). Şâtıbî de sûfîlerin bazı işârî yorumlarına müsamaha ile bakmakla birlikte, "Hz. İbrâhim'in içine atıldığı ateşten maksat Nemrud'un öfkesidir, Hz. Mûsâ'nın âsasından maksat onun ortaya koyduğu delillerdir" gibi yorumların kabul edilemez nitelikte olduğunu belirtir (el-Muvâfaḳāt, III, 382-405). Süyûtî naslara, Arap dilinin kurallarına ve akla aykırı düşen birçok işârî tefsir ve te'vil örneği vererek bunları reddeder (el-İtḳān, II, 178, 184).

İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin bâtınî ve işârî yorumlarına yöneltilen itiraz ve tenkitler ise çok daha ağırdır. İbn Teymiyye, İbnü'l-Arabî'nin te'villerini tahrif olarak değerlendirir ve bunları zâhirî mânaları ve hükümleri geçersiz kılan Bâtınî te'villerle aynı mahiyette görür. Ali el-Kārî, Alâeddin Abdülazîz el-Buhârî, Bikāî gibi âlimler,

İbnü'l-Arabî'nin yaptığı yorumların küfür ve ilhâd olduğunu ileri süren eserler yazmışlardır. Çağdaş araştırmacılardan İhsan İlâhî ez-Zâhir, tasavvufî yorum diye takdim edilen mânaların aslında Yahudilik'ten Şiîliğe, oradan tasavvufa geçen bilgiler olduğunu savunmuş, Kâmil Mustafa eş-Şeybî de Kur'an'ı yorumlama konusunda mutasavvıfların geniş ölçüde Şiî-Bâtınî hareketlerin etkisi altında kaldığını ispata çalışmıştır.

Abdürrezzâk el-Kâşânî, Abdurrahman-ı Câmî, Dâvûd-i Kayserî, Abdullah Bosnevî ve Sofyalı Bâlî Efendi gibi Fuṣûṣü'l-ḥikem şârihleri ise İbnü'l-Arabî'yi ve izleyicilerini savunmuşlardır. Her velînin Kur'an ve Sünnet üzerine yeni bir anlama tarzı ortaya koyduğunu söyleyen Şa'rânî'ye göre mutasavvıfların bahis konusu ettikleri işârî mânaların Kur'an ve hadisle bağdaştırılması mümkündür. İsmail Fenni Ertuğrul'un Vahdeti Vücûd ve Muhyiddîn-i Arabî adlı eseri de bir savunmadır.

Tasavvufî mahiyette tefsir yazan ilk kişinin İbn Atâ (ö. 309/922) olduğu kabul edilir. Ancak onun eseri zamanımıza ulaşmamıştır. Muhammed b.

Hüseyin es-Sülemî ve Ebû Nasr es-Serrâc'ın bu eserden yaptıkları alıntılar Paul Nwyia tarafından bir araya getirilerek yayımlanmıştır (Nuṣûṣ ṣûfiyye ġayru menşûre, Beyrut 1986). Ebû Bekir el-Vâsıtî'nin yazdığı tasavvufî tefsir de günümüze kadar gelmemiştir. Sülemî bu eser hakkında bilgi vermektedir. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'ye nisbet edilen Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm (Kahire 1908) her sûreden bir veya birkaç âyetin tefsirini içerir. Sehl'in tefsirle ilgili sözlerini öğrencisi Ebû Yûsuf es-Siczî aktarmış, Ebû Bekir el-Beledî de bunları yazıya geçirmiştir.

Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'nin Ḥaḳāʾiḳu't-tefsîr'i (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 260), sûfîlerin çeşitli âyetler hakkındaki yorumlarını bir araya getirmesi bakımından önem taşır. Sülemî, bu eserini yazdıktan sonra bulduğu bazı âyetlerle ilgili yorumları da Ziyâdâtü Ḥaḳāʾiḳi't-tefsîr'de toplamıştır (nşr. Gerhard Böwering, Beyrut 1995; ayrıca bk. Ateş, Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri, tür.yer.). Bu tefsir Vâhidî, İbnü's-Salâh, İbnü'l-Cevzî ve Zehebî tarafından Bâtınîler'in Kur'an'ı yorumlama tarzına uyduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir.

Ebû İshak es-Sa'lebî'nin el-Keşf ve'l-beyân ʿan tefsîri'l-Ḳurʾân'ı (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 79) esasen bir rivayet tefsiri olmakla beraber Sülemî'nin etkisiyle tasavvufî yorumlara yer verdiği için işârî tefsirler arasında sayılmaktadır. Necmeddîn-i Dâye Teʾvîlât-ı Necmiyye'nin telifinde Sa'lebî'den de yararlanmıştır. Abdülkerîm el-Kuşeyrî, Sülemî'nin Ḥaḳāʾiḳu't-tefsîr'i başta olmak üzere önceki işârî tefsirlerden de faydalanarak Leṭâʾifü'l-işârât'ı telif etmiştir (nşr. İbrâhim Besyûnî, Kahire 1967-1970). Eser Ḥaḳāʾiḳu't-tefsîr'den daha düzenli ve kapsamlıdır. Diğerleri gibi Leṭâʾifü'l-işârât'ta da ahkam âyetlerinin tefsirine fazla yer verilmez. Hâce Abdullah-ı Ensârî işârî bir tefsir yazmışsa da eser günümüze kadar gelmemiştir. Reşîdüddîn-i Meybüdî'nin Keşfü'l-esrâr ve ʿuddetü'l-ebrâr adlı tefsiri (nşr. Ali Asgar, Tahran 1331) geniş ölçüde Ensârî'nin görüşlerinden oluşur. Eser, Ensârî'nin özgün görüşlerini içermesi yanında ilk Farsça işârî tefsir olması bakımından da önemlidir.

Gazzâlî'nin işârî tefsir alanında özel bir yeri vardır. Başta İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn olmak üzere çeşitli eserlerinde işârî tefsirler için teorik bir çerçeve çizen Gazzâlî bu tür tefsirlerin lüzum ve faydasını savunmuş, birçok âyeti buna göre yorumlamış, sûfîlerin Kur'an'la ilgili yorumlarını aktarmıştır. Gazzâlî,

Mişkâtü'l-envâr'da Nûr sûresinin 35. âyeti başta olmak üzere bazı âyetlerin tasavvufî yorumlarını yapmıştır. Eser, remzî ve işârî yorumlar yanında İşrâkī filozofların yorumlarını andıran görüşler de içerir. Bu görüşleriyle tefsir konusunda mutasavvıflarla birlikte Fahreddin er-Râzî gibi kelâmcıları ve İşrâkī filozofları da etkileyen Gazzâlî filozofların tesirinde kalarak te'vilde aşırı gittiği, Kur'an'a Karmatîler'in görüşlerini hatırlatan yorumlar getirdiği gerekçesiyle İbn Teymiyye ve İbnü'l-Cevzî'nin ağır eleştirilerine mâruz kalmıştır (Mecmûʿu fetâvâ, I, 245; XXII, 113; Telbîsü İblîs, s. 160). Şâtıbî de bu tür yorumlardan rahatsızlık duyar (el-Muvâfaḳāt, III, 405).

Coşkulu bir tasavvuf anlayışına sahip olan Rûzbihân-ı Baklî'nin ʿArâʾisü'l-beyân adlı eseri (Haydarâbâd 1301) Sülemî ve Kuşeyrî'nin eserlerine dayanır. Fakat Baklî, âyetleri yorumlarken içine doğan cüretli mânaları eklemeyi de ihmal etmez. İbn Kasî'nin Gazzâlî'den etkilenerek kaleme aldığı Ḫalʿu'n-naʿleyn ve iḳtibâsü'n-nûr min mevżiʿi'l-ḳademeyn daha sonraki Endülüs mutasavvıflarını etkilemiştir. İbnü'l-Arabî bu esere bir şerh yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1879). Endülüslü mutasavvıf İbn Berrecân'ın Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm'i (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 73) tasavvufî yorumlardan başka harflerin havas ve esrarına da yer verir. Necmeddîn-i Dâye'nin daha çok Teʾvîlât-ı Necmiyye (et-Tefsîrü'n-Necmiyye) diye bilinen Baḥrü'l-ḥaḳāʾiḳ (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 153) isimli tefsiri bazı kaynaklarda yanlışlıkla Necmeddîn-i Kübrâ'ya nisbet edilir. Necmeddîn-i Kübrâ da bu alanda bir tefsir yazmakla birlikte eser günümüze ulaşmamıştır (Ateş, İşârî Tefsîr Okulu, s. 140-143). İsmâil Hakkı Bursevî Rûḥu'l-beyân'da Necmeddîn-i Dâye'den sık sık alıntılar yapar.

İbnü'l-Arabî'nin el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, Fuṣûṣü'l-ḥikem, Kitâbü'l-Ḳurbe, İşârâtü'l-Ḳurʾân fî ʿâlemi'l-İslâm (Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 7838/1), Kitâbü Şerḥi Ḫalʿi'n-naʿleyn (Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 7838/5), el-Maḳṣadü'l-esnâ (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1341/17), Faṣlün müfîd fî tefsîri'l-Fâtiḥa (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1341/16) adlı eserlerinde işârî tefsirin örneklerine çokça rastlanır. İbnü'l-Arabî, el-Cemʿ ve't-tafṣîl fî esrâri'l-meʿânî ve't-Tenzîl adıyla Kehf sûresine kadar bir tefsir yazdığını söylüyorsa da eser günümüze ulaşmamıştır. Mahmud el-Gurâbî, İbnü'l-Arabî'nin muhtelif âyetler hakkındaki işârî yorumlarını Raḥmetün mine'r-Raḥmân fî tefsîri ve işârâti'l-Ḳurʾân min kelâmi'ş-

Şeyḫi'l-Ekber Muḥyiddîn İbni'l-ʿArabî (Dımaşk 1989) adlı eserinde bir araya getirmiştir (ayrıca bk. Ebû Zeyd Nasr Hâmid, Felsefetü't-teʾvîl: Dirâse fî teʾvîli'l-Ḳurʾân ʿinde Muḥyiddîn İbni'l-ʿArabî, Beyrut 1993).

İbnü'l-Arabî'nin işârî tefsir anlayışından sonra bu alanda onun en önemli takipçisi Abdürrezzâk el-Kâşânî olmuştur. Kâşânî'nin Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (Kahire 1283, 1317) adlı işârî tefsiri yanlışlıkla İbnü'l-Arabî'ye maledilerek Tefsîru İbni'l-ʿArabî diye tanınmıştır. Kâşânî, bu eseri İbnü'l-Arabî'den esinlenerek yazmakla beraber yorumları daha ılımlıdır. Eser Te'vîlât-ı Kâşâniyye adıyla Türkçe'ye de çevrilmiştir (trc. Ali Rıza Doksanyedi, Ankara 1987). Sadreddin Konevî'nin İʿcâzü'l-beyân fî teʾvîli (tefsîri) Ümmi'l-Ḳurʾân (Kum 1949; Kahire 1969) adlı Fâtiha tefsiri de İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî görüşlerinin etkisiyle yazılmıştır. Ebü'l-Berekât Cemâleddin es-Safedî'nin Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr'ı

(Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 390), Muhammed Pârsâ'nın Kur'an'ın son on sekiz sûresine yazdığı tefsir (Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nr. 72), Nizâmeddin en-Nîsâbûrî'nin Ġarâʾibü'l-Ḳurʾân ve reġāʾibü'l-Furḳān (Kahire 1321; Beyrut 1968) ve Abdurrahman-ı Câmî'nin Tefsîrü'l-Câmî diye de anılan Tefsîrü'l-Ḳurʾân (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 405; Esad Efendi, nr. 78) adlı eserleri de kayda değer tasavvufî tefsirlerdendir.

Osmanlılar döneminde yaşayan mutasavvıflar da Kur'an'ın tamamına veya bir kısmına çok sayıda işârî tefsir yazmışlardır. Bunların başlıcaları şunlardır: Molla Fenârî, ʿAynü'l-aʿyân (İstanbul 1325; Konevî tefsiri tarzında yazılmış bir Fâtiha tefsiridir); Cemâl-i Halvetî, Tefsîrü'l-Fâtiḥa ve'ḍ-Ḍuḥâ (Osmanlı Müellifleri, I, 51); Bâyezid Halîfe, Secencelü'l-ervâḥ (Tefsîrü'l-Fâtiḥa, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi ilâvesi, nr. 3/1; Osmanlı Müellifleri, I, 40); Muhyiddin Niksârî, Tefsîru sûreti'ḍ-Ḍuḫân (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 450); Ni'metullah Nahcuvânî, el-Fevâtiḥu'l-ilâhiyye ve'l-maʿrifetü'l-ġaybiyye (İstanbul 1326); Aziz Mahmud Hüdâyî, Nefâisü'l-mecâlis (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 172-174); Ankaravî İsmâil Rusûhî, Fütûhât-ı Ayniyye (İstanbul 1328); Niyâzî-i Mısrî, Tefsîrü'l-Fâtiḥa (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 620); Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Tefsîrü'l-Fâtiḥa (Osmanlı Müellifleri, I, 168). Osmanlılar döneminde yazılan işârî tefsirlerin en kapsamlısı ve en çok ilgi göreni İsmâil Hakkı Bursevî'nin Rûḥu'l-beyân'ıdır (İstanbul 1137/1725, 1255,

1330). En önemli kaynakları Teʾvîlât-ı Necmiyye ve Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân'dır. Eşrefzâde İzzeddin Efendi'nin Enîsü'l-cinân fî tefsîri'l-Kur'ân'ı da (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., nr. 976-986) oldukça kapsamlıdır.

Mutasavvıfların ölçülü işârî yorumları dirâyet metoduyla yazılan tefsirleri de kısmen etkilemiştir. Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtîḥu'l-ġayb ve Levâmiʿu'l-beyyinât, Kurtubî'nin el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân, Elmalılı Muhammed Hamdi'nin Hak Dini Kur'an Dili adlı eserlerinde zaman zaman âyetlerin tasavvufî yorumlarına da yer verilir. Âlûsî'nin Rûḥu'l-meʿânî'sinde de tasavvufî etkiler açıkça görülür.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 38; Buhârî, "ʿİlim", 15, "Tevḥîd", 45; Ahmed b. Hanbel, Kitâbü'z-Zühd, Kahire 1408/1987, s. 322, 329, 330, 339; Hâris el-Muhâsibî, el-Veṣâyâ, Beyrut 1406/1986, s. 152, 288; Sehl et-Tüsterî, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Râmpûr 1965, s. 9, 12, 24, 50, 99, 112, 122, 124; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 124-128, 294-296, 303, 414; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, Beyrut 1407/1986, s. 86-87; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü'l-ḳulûb, Kahire 1961, I, 103-108, 469, 511; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 78, 231; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 44; Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire 1939, I, 43, 55,105, 108, 287, 289, 295-296, 298; III, 196, 225, 395; IV, 185, 238; a.mlf., Mişkâtü'l-envâr (nşr. Ebü'l-Alâ el-Afîfî), Kahire 1383/1964, s. 73; İhvân-ı Safâ, Resâʾil, Beyrut 1376-77/1957, IV, 77; İbnü'l-Arabî, Fuṣûṣ (Afîfî), s. 73-74; a.mlf., el-Fütûḥât, I, 49, 161, 179, 364; a.mlf., Kitâbü'l-Ḳurbe (Resâʾilü İbn ʿArabî içinde), Beyrut 1997, s. 88-95; İbnü's-Salâh, Fetâvâ, Diyarbakır, ts., s. 29; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs, Dımaşk 1948, s. 158-161; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, I, 243-245; V, 551; XIII, 359, 362; XVII, 113; XXII, 113; a.mlf., Fî ʿilmi'l-bâṭın ve'ẓ-ẓâhir (Mecmûʿatü'r-resâʾili'l-münîriyye içinde), Kahire 1343, s. 235-253; a.mlf., Mecmûʿatü'r-resâʾili'l-kübrâ, Kahire 1923, I, 50; II, 96; a.mlf., Naḳżü'l-manṭıḳ, Kahire 1951, s. 70, 79, 84; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 252; Sübkî, Ṭabaḳāt, III, 62; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, III, 382-405; Zerkeşî, el-Burhân, II, 170; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, Kahire, ts., V, 142; Süyûtî, el-İtḳān, Kahire 1951, II, 178,

184, 186, 193; Şa‘rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, Kahire 1951, I, 6; Taşköprizâde, Mevzûâtü’l-ulûm, I, 396, 427-429, 538; II, 220, 244-246; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 432-443, 450, 673; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, I, 6-7; Osmanlı Müellifleri, I, 40, 44, 51, 168, 186; Şeyh Saffet, Tasavvufun Zaferleri, İstanbul 1340, s. 109-119; İzmirli İsmail Hakkı, Mustasvife Sözleri mi, Tasavvufun Zaferleri mi?, İstanbul 1341, s. 25-52; M. Abdülazîm ez-Zürkānî, Menâhilü’l-ʿirfân, Kahire 1372, I, 546; Said Nursi, Sikke-i Tasdîk-i Gaybî, İstanbul 1960, s. 60, 86; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve’l-müfessirûn, Kahire 1381/1961-62, III, 18-82; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, eṣ-Ṣıla beyne’t-taṣavvuf ve’t-teşeyyuʿ, Kahire 1969, I, 407-422; Süleyman Ateş, Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri, İstanbul 1969, tür.yer.; a.mlf., İşârî Tefsîr Okulu, Ankara 1974, tür.yer.; İhsan İlâhî ez-Zâhir, et-Taṣavvuf: el-Menşeʾ ve’l-meṣâdir, Lahor 1986, s. 243-259; Abdülhakim Yüce, Râzî’nin Tefsirinde Tasavvuf, İzmir 1996, tür.yer.; I. Goldziher, İslam Tefsir Ekolleri (trc. Mustafa İslamoğlu), İstanbul 1997, s. 199-284; Ali Vasfi Kurt, Endülüs’te Hadis ve İbn Arabî, İstanbul 1998, s. 600; Erhan Yetik, “Ankaravî, İsmâil Rusûhî”, DİA, III, 213.

Süleyman Uludağ

İŞBÂʻ

(الإشباع)

Beytin bir ve ikinci mısralarının sonlarının dolgu öğesi olarak uzatılması

(bk. KAFİYE).

İŞBÎLÎ

(bk. EBÜ’l-HAYR el-İŞBÎLÎ).

İŞBÎLİYE

(إشبيلية)

İspanya’nın güneyinde Endülüs bölgesinde yaklaşık beş asır İslâm hâkimiyetinde kalan ve günümüzde Sevilla adıyla anılan şehir.

Eskiçağ ve Roma dönemindeki adı Hispalis olan şehir 93’te (712) Mûsâ b. Nusayr tarafından fethedildi ve Endülüs’ün ilk idarî merkezi oldu. İşbîliye halkı ertesi yıl anlaşmayı bozup isyan edince Mûsâ b. Nusayr, oğlu Abdülazîz kumandasında bir ordu göndererek şehri tekrar hâkimiyeti altına aldı. Emevîler’in Endülüs valisi Hür b. Abdurrahman’ın Endülüs’ün idarî merkezini İşbîliye’den Kurtuba’ya (Cordoba) nakletmesi şehrin önemini azaltmadı. Şehirde ticaret hayatı zeytinyağı üretimine

dayalı idi. Ayrıca çevresinde üretilen aspir (sarı boya yapımında kullanılan bir bitki çeşidi), şeker kamışı ve pamuğun da ticaret merkeziydi.

Araplar, müvelledler ve mevâlî arasındaki sürtüşmelere rağmen İşbîliye sosyal ve ekonomik açıdan kalkındı. 125’te (742-43) Humus (Hıms) cündü buraya yerleştirildi. Bundan dolayı şehir zaman zaman Humus adıyla anıldı. Bu tarihlerde Mısırlı ve Yemenli aileler de bu yörede iskân edildi. 230 (844) yılında Normanlar İşbîliye’yi ele geçirip yağmalayınca Endülüs Emevî Hükümdarı II. Abdurrahman şehri bu tür saldırılardan korumak için sur içine aldı ve bir de cami inşa ettirdi (günümüzde bu caminin yerinde San Salvador Kilisesi bulunmaktadır). Abdullah zamanında Benî Haldûn, Benî Ebû Abde ve Benî Haccâc aileleri şehri yakıp yıktılar. III. Abdurrahman isyanlara son verip şehirde devlet otoritesini hâkim kıldı. 301’de (913) tahrip edilen (İbn İzârî, II, 130-131, 163-164) ve III. Abdurrahman tarafından yeniden yaptırılan İşbîliye surları Endülüs Emevî Devleti’nin yıkılışından sonra tekrar inşa edildi.

İşbîliye mülûkü’t-tavâif döneminde Abbâdîler’in eline geçti. 414 (1023) yılında Kadı Ebü’l-Kāsım İbn Abbâd şehri hükümet merkezi olarak ilân edince Endülüs’ün en önemli merkezlerinden biri durumuna geldi. İbn

Abbâd, Cehverîler'in hâkimiyetine son vererek Kurtuba'yı da Abbâdîler'e bağladı. Bu dönemde İşbîliye edip ve şairlerin toplandığı bir kültür merkezi oldu. 484'te (1091) Murâbıtlar'ın eline geçen İşbîliye, 484-540 (1091-1145) yılları arasında mâmur bir şehir haline geldi. Çarşı ve pazarlarında canlı bir ticarî hayat göze çarpıyordu (a.g.e., IV, 105-108). İşbîliye 526'da (1132) Kral VII. Alfonso tarafından yağmalandı ve Murâbıtlar'ın İşbîliye valisi çarpışmalar sırasında öldürüldü.

İbn Merdenîş ile kayınpederi İbn Hemüşk döneminde İşbîliye halkı sıkıntılı günler yaşadı ve İbnü'l-Ahmer ile İbn Hûd arasında el değiştirdi. Ancak Muvahhidler'den Ebû Ya'kūb Yûsuf b. Abdülmü'min zamanında şehir Merakeş'ten sonraki ikinci hükümet merkezi haline geldi. 564 (1168-69) yılında sel suları yüzünden büyük ölçüde tahribata mâruz kalarak yıkılan eski surları Ebû Ya'kūb Yûsuf kendi özel servetiyle yeniden yaptırdı.

İşbîliye, Muvahhidler döneminde birçok imar faaliyetine sahne oldu, uzak mesafelerden su getirildi. Şehrin nüfusu arttı. Halkın gelir düzeyi yükseldi ve şehir "arûsu bilâdi'l-Endelüs" (Endülüs ülkesinin gelini) diye tanınmaya başlandı. Muvahhidîn Camii olarak bilinen İşbîliye Camii yetersiz kalınca Ebû Ya'kūb Yûsuf, İşbîliye Ulucamii'nin yapılmasını emretti (567/1171). Caminin, çan kulesine dönüştürülen ve Giralda (Melviye) adı verilen minaresi İşbîliye'nin sembolü durumundadır. Şehrin en önemli yapılarından olan Alkazar (el-Kasr) Sarayı'nın yapımına Muvahhidler döneminde başlanmış, ancak hıristiyan hâkimiyeti zamanında tamamlanmıştır. Muvahhidler'in İşbîliye'de inşa ettirdiği eserlerin sonuncusu ve Alkazar'ın bir parçası olan Altın Kule (el-Burcü'z-zeheb, la Torro del oro) günümüze ulaşmıştır. 617'de (1220) İşbîliye'nin surları yenilendi. Şehir 597 (1200) yılında meydana gelen sel felâketinden, hıristiyan saldırılarının artmasından ve Muvahhidler Devleti'ndeki karışıklıklardan büyük zarar gördü. VII. (XIII.) yüzyılda İşbîliye'de tercüme okulları açıldı. Yıllarca devam eden savaşlar ve on sekiz ay süren kuşatmadan sonra Kastilya Kralı III. Fernando şehri ele geçirdi (646/1248). 400.000 kadar insan bölgeyi terketmek zorunda kaldı. İşbîliye Ulucamii, Santa Maria Kilisesi'ne dönüştürüldü. Merînîler İşbîliye'yi ele geçirmek için çok gayret sarfettilerse de başarılı olamadılar. 1996'daki sayıma göre şehrin nüfusu 697.487'dir. Ortaçağ'da İşbîlî nisbesiyle tanınan birçok âlim vardır. Kitâbü'l-Filâḥa yazarı Ebü'l-Hayr el-İşbîlî, botanikçi İbnü'l-Avvâm, İbn Ebü'r-Rebî' ve Ebû Bekir

İbnü’l-Arabî bunlardan birkaçıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Kūtıyye, Târîḫu iftitâḥi’l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1402/1982, bk. İndeks; Aḫbâr mecmûʿa, bk. İndeks; İbn İzârî, el-Beyânü’l-muġrib, II-IV, tür.yer.; Himyerî, er-Ravżü’l-miʿtâr, s. 58-60; ayrıca bk. İndeks; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, I, 157, 234, 235, 271, 276; M. Abdullah İnân, ʿAṣrü’l-Murâbıṭîn ve’l-Muvaḥḥidîn fi’l-Maġrib ve’l-Endelüs, Kahire 1383/1964, I, 324-352; Salâh Hâlis, İşbîliyye fi’l-ḳarni’l-ḫâmisi’l-hicrî, Beyrut 1981; G. Jiménez, La Conquista de Sevilla, Madrid 1985; D. Wasserstein, The Rise and Fall of the Party Kings, Princeton 1985, s. 75-76, 83-84, 86-88, 91-93, 95-96; ayrıca bk. İndeks; Hüseyin Mûnis, Riḥletü’l-Endelüs, Cidde 1405/1985, s. 113-136; Hamedî Abdülmün‘im M. Hüseyin, et-Târîḫu’s-siyâsî li-medîneti İşbîliyye fi’l-ʿaṣri’l-Emevî, İskenderiye 1407/1987; J. Bosch-Vilá, La Sevilla: 712-1248, Sevilla 1988; a.mlf., “Is̲h̲bīliya”, EI² (İng.), IV, 114-117; G. Gómez, Elogio del Islam Español, Historia de Sevilla, Sevilla 1992; Ferhat ed-Deşrâvî, “Memleketü İşbîliyye fi’l-ḳarn 5/11”, Dirâsât Endelüsiyye, VII, Tunus 1412/1992, s. 27-35; E. Lévi-Provençal, “İşbiliye”, İA, V/2, s. 1226-1230; H. Terrasse, “Is̲h̲bīliya”, EI² (İng.), IV, 117-118.

Câsim el-Ubûdî

İŞÇİ

(bk. İCÂRE).

İŞKENCE

Sözlükte “incitmek, sıkıştırmak, acı çektirmek; kıvrım, hile” gibi anlamlara gelen Farsça şikenc (şikence) kelimesinden Türkçe’ye geçen işkence, genel anlamıyla bir canlıya maddî ve mânevî olarak yapılan haksız eziyeti, acı ve ıstırap veren muameleyi ifade eder. Arapça’da azâb, ta‘zîb, müsle, zulm, eziyet (bk. EZÂ) gibi kelimeler de bazı nüanslarla bu anlamı içerir. Hukuk dilinde işkence, geniş anlamıyla bir şahsın maddî veya mânevî varlığına yöneltilmiş maksatlı ve haksız eziyeti, acı ve utanç verici tutum ve davranışı, dar ve teknik anlamıyla ise itirafta bulunması için sanığa veya cezalandırma amacıyla suçluya yapılan aynı nitelikteki haksız davranışları ifade eder.

Günümüzde insanlık suçu olarak görülen işkencenin insanlık tarihi kadar uzun bir geçmişi vardır. Kur’an’da peygamberlerin ve onlara inananların öldürüldüğünden, çeşitli işkencelere mâruz bırakıldığından söz edilir (el-Bakara 2/ 61, 91; Âl-i İmrân 3/ 21,112, 181; en-Nisâ 4/ 155; el-En‘âm 6/34; el-Mü’min 40/28; el-Burûc 85/4). Yahudilerin Bâbil’de ve Filistin’de, milâttan sonra ilk üç asırda hıristiyanların

putperest Roma İmparatorluğu coğrafyasında inançları sebebiyle eziyet gördüğü, hıristiyan dünyasında engizisyon mahkemelerinin farklı inanış ve mezhep mensuplarını yargıladığı, savaş esirlerine, suçlu ve sanıklara cezalandırma ya da itiraf ettirme amacıyla tarihin hemen her devrinde çeşitli işkencelerin yapıldığı bilinmektedir. Mekke döneminde Hz. Peygamber ve ilk müslümanlar da müşriklerin çeşitli işkencelerine mâruz kalmışlardı. Böyle bir tarihî tecrübe sonrasında bir rahmet dini olarak gönderilen İslâm kendini hak din olarak tanıtmakla birlikte muhataplarına din hürriyeti tanımış, hür bir seçimle benimsenen inancı ve yapılan davranışları değerli sayıp insanların zorla müslüman edilmesine razı olmamıştır. Savaş hukukunun düzenlenerek karşılıklı ilişkilerde insanî ilkelerin telkin edilmesi, insanın saygın bir varlık, yeryüzündeki diğer canlılar ve eşyanın da insana verilmiş bir emanet sayılması; yargılamanın objektif ve zâhirî delillere bağlanması, kul hakkı ihlâli ağır günahlardan sayılarak bütün beşerî ilişkilerde hoşgörü, şefkat, adalet gibi ahlâkî esasların

hâkim kılınması da yine İslâm'ın bu alanda üzerinde durduğu öncelikli hedefler arasında yer almıştır. Gelip geçenlere eziyet veren bir nesnenin yoldan kaldırılması dinî öğretide ibadet sayılır (Buhârî, "Meẓâlim", 24). Resûl-i Ekrem'in Vedâ hutbesi, temel insan hakları fikrinin benimsenmesi ve yerleşmesinde önemli bir adım olmuştur. Kur'an'da adalet ve mâruf kavramları hak ve hukuka uygun davranışı, zulüm de her türlü haksızlığı ve aşırılığı kapsayacak bir içerikte sunulur. Yine Kur'an bir topluluğa duyulan öfkenin kişiyi adaletsizliğe sevketmemesini emreder (el-Mâide 5/8).

Hz. Peygamber'in, telkin ettiği genel insanî ve ahlâkî ilkelerin ve bunları bizzat uygulayarak müslümanlara örnek bir hayat modeli oluşturmasının yanı sıra hangi canlıya karşı işlenirse işlensin her tür işkenceyi şiddetle kınayan ve yasaklayan sözleri de müslümanlar için genel bir davranış bilinci oluşturmayı hedefler. Bir kutsî hadiste Allah'ın, "Kullarıma işkence etmeyiniz" buyurduğunu bildiren (Müsned, IV, 172-173) ve, "Dünyada insanlara işkence edenlere Allah da âhirette ceza verir" diyen Resûl-i Ekrem (Müslim, "Birr", 117-119; Ebû Dâvûd, "İmâre", 32), işkencenin insanı yeryüzünün efendisi olarak yaratan Allah'a karşı da bir saygısızlık olduğuna işaret eder. Hz. Peygamber haklı cezalandırmada bile yüze vurulmasını kınamış (Müslim, "Birr", 113), müslümangayri müslim, hür-köle veya suçlu-suçsuz ayırımı yapmaksızın insanlara ve savaş şartlarında azılı düşmanlara bile işkence yapılmasını, haklı cezalandırmada ölçüyü kaçırıp işkence boyutuna vardırılmasını da uygun bulmamıştır. Dinî öğreti içinde yer alan bu genel ve özel hükümler, hem geniş anlamıyla hem teknik anlamda işkencenin İslâm toplumunda suç ve günah olarak algılanıp uygulamada en alt düzeyde kalmasını sağlayan bir zihniyetin temelleri olmuştur. Fıkıh literatüründe konunun daha çok sanık, suçlu, esir ve köle gibi zayıf tarafın haklarını koruyucu çizgide ele alınması da aynı gelişmenin bir parçasıdır. Bununla birlikte fıkhın sosyal realiteyle ve toplumların şart ve gelenekleriyle yakın ilgisinin bulunması ve bu ortamda mümkün olan bir iyileştirmeyi hedef alması sebebiyle İslâm toplumlarında uygulamada işkence türü hak ihlâllerinin bütünüyle ortadan kalktığını söylemek, yine fıkıh kültürünün bunlardan hiç etkilenmediğini iddia etmek doğru olmaz.

İslâm'ın hayvanlara şefkat ve merhametle davranmayı öğütleyip onlara eziyeti yasaklaması bir yönden dinin genel öğretisinin bir alandaki uygulamasına, diğer yönden de insanlar arasında zulüm ve işkencenin

ortadan kaldırılmasına yönelik eğitim programının önemli bir merhalesi görünümündedir. Hz. Peygamber'in, "Merhamet edene Allah da merhamet eder; siz yerdekine merhamet edin ki gökteki de size merhamet etsin" meâlindeki hadisi (Ebû Dâvûd, "Edeb", 58) bu konuda kapsamlı bir çerçeve oluşturur. Resûl-i Ekrem, bir kediyi hapsederek açlıktan ve susuzluktan ölmesine yol açan bir kadının bu yüzden cehennemlik olduğunu bildirmiş (Müslim, "Selâm", 151-152, "Tevbe", 25), hayvanlarını aç bırakan ve onlara eziyet eden kimseleri Allah'tan korkmaya çağırarak ikaz etmiş (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 44), yavruları alındığı için ıstırap içinde kanat çırpan bir kuşu görünce bunu yapanları uyarıp yavrularının geri verilmesini emretmiş (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 112), hatta sağma esnasında koyunların memelerinin incinmemesi için sağıcıların tırnaklarını kesmelerini istemiştir (Abdülhay el-Kettânî, II, 369). Hz. Peygamber'in canlı hayvanın atış hedefi yapılmasını, zevk için avlanılmasını ve dövüştürülmesini, hayvanlara lânet ve beddua okumayı, başlarına vurularak dövülmelerini, yüzlerine damga basılmasını yasakladığı da bilinmektedir (Buhârî, "Ẕebâʾiḥ", 25; Müslim, "Birr", 80, "Libâs", 106-112, "Ṣayd", 58-60; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 51; Nesâî, "Eḍâḥî", 42). Nasların, sözlü ve fiilî sünnetin telkin ettiği insanî ilkeler ve davranış bilinci sebebiyledir ki Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren hayvanlara iyi davranılmasına, onlara eziyet ve işkence yapılmamasına yönelik bir dizi ikazın yapıldığı, bazı idarî tedbirlerin alındığı, aksine davrananların uyarıldığı veya cezalandırıldığı görülür. Fıkıh literatüründe konu bu duyarlılık istikametinde ele alınmış, ahlâkî ve dinî sorumluluk uyarısının yanı sıra iyiliğin emredilip kötülüğün önlenmesi, hisbe ve vakıf gibi kavram ve kurumlar aracılığıyla toplumsal sağduyuya bu alanda önemli ödevler yüklenmiştir.

Olağan üstü şartların ve mütekabiliyet ilkesinin hâkim olduğu savaş haline ilişkin olarak âyet ve hadislerin getirdiği insanî esaslar ve savaş hukukunu düzenleme çabaları da İslâm'ın bir rahmet ve barış dini olup savaşa ancak ârızî olarak izin verdiğinin açık bir kanıtı olarak dikkat çeker. Kur'an'da savaş esirleri yoksul ve yetimle birlikte sayılarak bunlara yemek yedirmek iyi kulların örnek davranışı olarak övülür (el-İnsân 76/8). Hz. Peygamber de çeşitli tâlimat, tavsiye ve uygulamalarıyla esirlere iyi davranılması, onlara eziyet ve işkence edilmemesi gerektiği üzerinde ısrarla durmuş, kendisinden bilgi almak maksadıyla bile olsa esirin dövülmesini, işkenceye mâruz bırakılmasını uygun görmemiş (Buhârî, "Meẓâlim", 30; Ebû Dâvûd,

“Cihâd”, 110; Vâkıdî, II, 514; İbn Hişâm, I, 616-617; Serahsî, Şerḥu’s-Siyeri’l-kebîr, II, 591), hatta esirlerin dağıtımında annelerle çocuklarının birbirinden ayrı düşürülmesini yasaklamıştır (Tirmizî, “Büyûʿ”, 52, “Siyer”, 17). Yine Resûlullah’ın, azılı düşmanlarından biri esir alındığında ona işkence yapılmasını isteyenlere, “Ben ona işkence yapmam. Peygamber bile olsam Allah beni de aynı şekilde cezalandırır” cevabını vermesi (Vâkıdî, I, 107), düşmanın öldürülmesiyle ilgili olarak, “Öldürme konusunda insanların en çekingeni müminlerdir” demesi (İbn Mâce, “Diyât”, 30; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 110), onun bütün canlılara karşı gösterdiği merhametin bir parçası olduğu kadar müslümanlar için de temel bir insanî ilke anlamı taşır. Kaynakların verdiği bilgiler tarihî süreçte müslümanların, savaşın olağan üstü ve kışkırtıcı şartlarında bile

peygamberlerinden devraldıkları bu çizgiyi genelde korudukları yönündedir. Fıkıh literatüründe esirlere yapılacak muamelelere ilişkin olarak yer verilen prensipler ve hukukî düzenlemeler, bir yönüyle mukabele bi’l-misl prensibinin ve dönemin teamülünün izlerini taşısa da savaşta kadın ve çocukların korunması, esirlere insan haysiyetiyle bağdaşmayan kötü muamelenin yapılmaması yönünde önemli tedbir ve yaptırımlar da içerir. Bu açıdan klasik fıkıh doktrinini, anılan konuda hem ümmetin ortak duyarlılığını yansıtma hem de realiteyi mümkün olduğu ölçüde iyileştirme şeklinde iki amacı içinde barındıran tarihî bir tecrübe olarak görmek gerekir.

Yargılama, ceza ve infaz hukuku işkencenin en sık gündeme geldiği alandır. İşkencenin terim anlamında sanık ve suçluya uygulanan kötü muamelenin öne çıkması da bundandır. Ayrıca cezalandırma sürecinde de olsa bir kimseye hukuk dışı hapis, dayak, tehdit de dahil herhangi bir haksız uygulamayı veya cezalandırma sınırının aşılmasını da işkence kapsamında görmek gerekir. Fıkıhta bir kimsenin aksi ispat edilmediği sürece suçsuzluğu ve borçsuzluğu esas alındığından sorgulama aşamasında sanığa işkence yapılması câiz görülmez ve suçu sabit olmadığı sürece kendisine suçsuz muamelesi yapılması istenir. İbn Hazm başta olmak üzere bir grup fakih, bu ilkeden hareketle suçluluğu kesinleşmedikçe sanığın hapsedilmesini dahi uygun bulmaz (el-Muḥallâ, XIII, 25-27). Hanefîler’den Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’in de buna yakın bir temayülü vardır. Ancak cezalandırmadan çok güvenlik ve koruma tedbiri niteliğindeki

ihtiyatî hapsin Hz. Peygamber dönemine kadar uzanan bir geçmişi vardır ve fakihlerin çoğunluğu tarafından da belli şartlarda câiz ve gerekli görülür.

Doktrinde üzerinde hassasiyetle durulan husus, tutukluluk halinde sanığa suçunu itiraf etmesi için baskı ve işkencenin uygulanmamasıdır. Suç itirafının sözlü şekilde ve mahkemede yapılması halinde geçerli olması ilkesi de yine bu amaca yönelik bir tedbirdir. Ancak İslâm hukukçularının bu yaklaşımı, sanığın toplumda iyi tanınan veya durumu bilinmemekle birlikte sabıkası da bulunmayan bir kimse olması halindedir. Sanığın daha önce had ve cinayet suçlarından birini işlemiş olması halinde tutukluluk süresince suçunu ikrar etmesi için baskı ve eziyete mâruz bırakılmasının câiz olup olmadığı ve bu şekilde sağlanan itirafın delil değeri doktrinde tartışmalıdır. Burada, şahitliğin temel ispat vasıtası olarak görülüp suçu ispat için iki şahidin bulunamaması durumunda bir yandan ikrarın önem kazanması ve bu yolla adaleti sağlama çabası, diğer yandan ikrarın hür iradeyle yapılması ve suçun maddî unsurlarının oluşmasında hiçbir şüpheli durumun bulunmaması ilkesi çatışmakta ve bunlardan birine verilecek öncelik sonucu belirlemektedir. Ödeme imkânı olduğu halde borcunu ödemeye yanaşmayan kimsenin bir baskı aracı olarak hapsedilmesinin cevazı da benzeri bir bakış açısıyla ele alınır.

Maddî baskı ve işkence altında zihnî fonksiyonlar düzenli çalışmayacağından bu şartlarda verilen bilginin ve yapılan ikrarın gerçeği yansıtması şüphelidir. Ceza hukukunda şüphe suçun ispatı önündeki en büyük engeldir ve şüpheli durumdan sanık yararlandırılır. İkrah altında Allah’ı inkârın hüküm ifade etmeyeceğine ve zorlanan kimseden sorumluluğun kalktığına dair naslar (en-Nahl 16/106; Buhârî, “İkrâh”, 1, “Meġāzî”, 10, 13, 28; İbn Mâce, “Ṭalâḳ”, 16) dolaylı olarak buna da delâlet eder. Sahâbeden Nu‘mân b. Beşîr, hırsızlık ithamıyla kendisine getirilen kişileri birkaç gün hapsettikten sonra serbest bırakmış, malları çalınan mağdurların, “Onlara dayak atmadan, kendilerini iyice sıkıştırmadan nasıl salıverirsin?” şeklinde itirazda bulunmaları üzerine de, “Ne istiyorsunuz? İsterseniz onları dövdüreyim. Ama unutmayınız ki eğer çalınan mal kendilerinden çıkarsa ne âlâ, aksi takdirde onlara attırdığım dayağın aynısını size de attırırım” cevabını vermiş ve bunun Allah ve Resulü’nün hükmü olduğunu söylemiştir (Ebû Dâvûd, “Ḥudûd”, 10; Nesâî, “Ḳaṭʿu’s-sâriḳ”, 2). Hz. Ömer de emniyet içinde olmayan sanığın açlık, korku ve

hapis tehdidi altında kendi aleyhine verdiği ikrara güvenilemeyeceğini ve buna dayanarak hüküm vermenin uygun olmayacağını ifade ederek benzeri bir görüşü dile getirir (Ebû Yûsuf, s.175). Kaynakların verdiği bilgilerden, sanığa suçunu itiraf etmesi için işkence yapılmasının ve bu yolla alınan itirafa istinaden ceza verilmesinin câiz olmadığı görüşünün sahâbe ve tâbiîn âlimleri arasında yaygın olduğu anlaşılmaktadır (Ebû Yûsuf, s. 175-176; Abdürrezzâk es-San‘ânî, X, 192-193; İbn Hazm, XIII, 40-43). İleri dönemlerde de aynı görüş korunarak İmam Mâlik, İbn Hazm, Serahsî ve diğer birçok fakih prangaya vurma, dövme, hapis tehdidi gibi cebir ve şiddet vasıtalarıyla kişinin had gerektiren bir suçu ikrâr etmesinin herhangi bir hüküm doğurmayacağını belirtmiştir (Sahnûn, VI, 293; Serahsî, el-Mebsûṭ, IX, 184-185; XXIV, 70; İbn Nüceym, VIII, 80; İbn Âbidîn, VIII, 212). Şâfiî fakihi Büceyrimî de ister muhakemede doğruyu söylemesi isterse suçu ikrâr ve itiraf etmesi için sanığa işkence yapılmasının meşrû olmadığı görüşündedir (Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Menheci’ṭ-ṭullâb, III, 73).

Sanığın sabıkalı olması durumunda hapis ve dayak gibi hayatî tehlike doğurmayacak bir baskıya mâruz bırakılmasının cevazını ve adaletin gerçekleşmesi için bunun gerekli olduğunu savunanlar ise taahhütlerine bağlı kalmayıp ellerindeki malı gizleyen bazı kimseleri sıkıştırmak üzere Hz. Peygamber’in Zübeyr b. Avvâm’ı görevlendirmesini delil getirirler. İbn Kayyim el-Cevziyye, sabıkalı kimselerin salıverilmeyip hapsedilerek baskı altında tutulmasını ve itirafa zorlanmasını ümmetin yararına ve siyasetin gereği olarak görür, büyük müctehidlerin de bu görüşte olduğunu ileri sürer (eṭ-Ṭuruḳu’l-ḥükmiyye, s. 120-121; Burhâneddin İbn Ferhûn, II, 156-157; İbn Âbidîn, IV, 87-88). Ancak zina gibi suçları örtmenin esas olup itirafta bulunmanın teşvik edilmediği göz önüne alınırsa bu tartışmanın daha çok cinayet ve hırsızlık gibi doğrudan şahıs haklarını ihlâl eden suçlarda gündeme geldiği ve bu yola ihlâl edilen hakkın telâfisi amacıyla gidildiği görülür. Âdeta daha öncelikli ve genel zararı önlemek için özeline razı olmaktır. Nitekim hırsızlıkla mâruf bir kişinin bir olayda hırsızlık ettiğine dair güçlü karîne veya delil bulunuyor, sanık da suçunu inkâr ediyorsa kendisine hapis ve dayak gibi baskı araçlarının uygulanabileceği savunulmaktadır. Ebû Hanîfe’nin öğrencilerinden Hasan b. Ziyâd’a nisbet edilen bu görüş muahhar dönem hukukçuları tarafından da benimsenmiştir (Serahsî, el-Mebsûṭ, IX, 185; İbn Âbidîn, VIII, 212; Bilmen, VIII, 47). Bu durumdaki sanığa uygulanacak baskının aşırıya kaçmaması şartı dile

getirilerek ayrıca bu konuda vali, kadı gibi üst seviyede kamu görevlilerinin yetkili olduğu belirtilerek belli bir emniyet tedbiri de alınmaya çalışılmıştır. Burada zorlamanın amacı çalınan malın iadesini sağlamak olduğundan böyle bir ikrara dayanılarak el kesme cezasının uygulanmayacağı belirtilmiştir. Fakat baskı ve sıkıştırma

sonucu sanık suçunu itiraf eder ve çaldığı malı ortaya çıkarırsa sanık, bu takdirde ikrah sonucu elde edilen ikrarı sebebiyle değil hırsızlığı kesin olarak ortaya çıktığı için hırsızlık suçunun aslî cezası ile cezalandırılır. Klasik fıkıh kitaplarında yer alan bu görüşün Osmanlı kanunnâmelerine de yansıdığı, meselâ Kanûnî Sultan Süleyman Kanunnâmesi'nde durumu şüpheli ve sabıkalı sanığa baskı ve işkence yapılabileceği ve bunun geçerli sayılacağı, dürüstlüğüyle bilinen kimselerde ise bu yola gidilmeyeceği hükmünün yer aldığı görülür (md. 32, 40-41, 47-48; bk. Akgündüz, IV, 302, 371; V, 58-59).

Sanığın yargılama aşamasında da herhangi bir baskı ve eziyete mâruz bırakılmaması esastır. Yargılama kural olarak alenî ve sözlüdür. Duruşma sırasında sanığa ve şahitlere maddî ve psikolojik baskı yapılamaz. Sanık sorgu sırasındaki ikrarından yargılama sırasında rücû edebilir, itirafını reddedebilir. Bu durumda kendisine aslî ceza verilemez. Sanığın daha önceki ikrar ve itirafından dönmesi suçun işkence ile itiraf ettirildiği kuşkusunu doğurur ve önceki ikrar ve itirafı hükümsüz kılar. Nitekim Osmanlı hukuku araştırmacısı Uriel Heyd, Osmanlı'da yargı ve yargıçlık müessesesinin son derece saygın bir kurum olduğunu, muhâkeme sırasında sanıkların suçlarını itiraf etme oranlarının insanı şaşırtacak kadar yüksek bulunduğunu, bunun da kadının şahsiyetine duyulan büyük saygıya dayandığını ifade etmektedir (Studies in Old Ottoman Criminal Law, s. 244). Yargı bağımsızlığı ve kadıların konumu, işkence altında alınmış itiraf ve delillerin mahkemede geçersizliğine imkân verdiği için işkencenin önlenmesinde önemli bir adım olmalıdır.

İslâm ceza hukukunda kısas ve hadlerin gerçekte ağır cismanî yaptırımlar olduğu fakihlerce ortaklaşa ifade edilmekle birlikte bunlar suça denk cezalar olarak görüldüğünden doktrinde öngörülen şartlara uygun tatbik edilmesi kaydıyla hiçbir zaman işkence kapsamında mütalaa edilmez. Ancak bu cezaların hukuka aykırı biçimde infaz edilmesi ve ölçünün

aşılması halinde konu adaleti gerçekleştirme kapsamından çıkıp işkence niteliği kazanır. Bunun için de klasik doktrinde cinayet ve had suçlarının ispatı ve cezalarının infazı çok sıkı şartlara bağlanmış ve neredeyse bütün ayrıntılar tek tek belirlenmeye çalışılmış, ta‘zîr cezalarında yetki, üst sınır ve cezalandırma nevi tartışmaya açılmış, ağır suçların cezaları belirlenerek kanunîlik ilkesi sıkı sıkıya korunmuş, infaz alenî kılınıp yargı ve devlet tekeline alınarak mümkün olduğu ölçüde aşırılıkların, işkenceye kadar varabilecek hukuk dışı uygulamaların önüne geçilmek istenmiştir. Çünkü işkencenin önemli bir sebebi de cezanın miktarı ve niteliğinin önceden belli olmayıp yetkililerin takdirine bırakılması ve infazın gizlilik içinde yapılmasıdır. Cezalar infaz edilirken suçluya herhangi bir aşağılayıcı muamelede bulunulması da hadislerde yasaklanmıştır (Buhârî, “Ḥudûd”, 4; Ebû Dâvûd, “Ḥudûd”, 35).

Esir, sanık ve suçlu gibi belli örnekler üzerinde daha yoğun bir şekilde ele alınan işkence konusunda İslâm hukukçularının dinî öğretinin genel insanî ve ahlâkî çizgisini koruyarak, ancak dönemlerinin şart ve telakkilerini de göz ardı etmeyerek bir dizi hukukî kural ve öneri geliştirdikleri ve bununla hem tarihî tecrübeyi yansıttıkları hem de mevcut durumu iyileştirmeye çalıştıkları görülür. Fakat hukukta doktrinle uygulama arasında belli bir mesafenin bulunması, doktrinde öngörülen düzenleme ve tedbirlerin uygulamaya yansımasında çok defa önemli sıkıntıların yaşanması her toplum için geçerli bir sorundur. Bu sebeple konuya tarihî tecrübe ve uygulama açısından bakıldığında İslâm toplumunda da yöneticilerin ve güç sahiplerinin izan ve insaftaki zaaflarından kaynaklanan işkence türünde belli hak ihlâllerine sıkça rastlamak, kaynaklarda bu konuda yeterince bilgi bulmak mümkündür. Meselâ hapishanelerdeki suçlulara insanî muamele edilmesi, onların temel haklarının gözetilmesi konusuna ayrı bir önem veren ve yöneticileri bu konuda devamlı uyaran kaynaklar, dönemlerinde mahkûmların mâruz bırakıldığı ağır şartlardan ve hukuk dışı uygulamalardan örnekler vererek dinî öğreti ve literatürdeki ilkelerin hayata geçirilmesi yönünde ciddi çaba harcarlar (Ebû Yûsuf, s. 150-152; Mes‘ûdî, III, 175-176; Makrîzî, II, 187-189). Açık yüreklilikle kaleme alınan bu kaynaklar, hem yöneticileri ikaz hem de toplumsal sağduyu oluşturma şeklinde iki amaca birden yönelmiştir. Çünkü nasların ve onları merkeze alarak geliştirilen hukuk doktrininin hedefi bu kabil hak ihlâllerinin ve suçların hiç olmaması, insanların karşılıklı sevgi ve saygı içinde birbirinin

hakkını gözeterek yaşamasıdır.

İşkencenin, hıristiyan Batı toplumlarında da olumsuz birçok örneği içinde barındıran uzun bir geçmişi vardır. Ortaçağ Avrupası'ndaki sosyal ve siyasal yapı ile bu yapı paralelinde Katolik kilisesinin kurduğu engizisyon mahkemeleri işkencenin yaygınlaşmasını, hatta kurumsallaşmasını besleyen en önemli kaynak oldu. Bunun için de Hıristiyanlığın özünde taşıdığı sevgi ve merhamet mesajı bu toplumlarda işkencenin önlenmesini sağlayamadı. Hıristiyan dünyasının tarihinde dinî taassup kaynaklı işkencenin yanı sıra sanığı suç itirafına zorlamak, krala ve siyasî egemenliğe karşı gelenler başta olmak üzere ağır suçlu sayılan şahısları cezalandırmak gibi amaçlarla da işkencenin fiilî ve hukukî zemin bulduğu görülür. Batı'da insan hakları fikrinin ve bunun önemli bir unsurunu teşkil eden işkencenin tamamıyla yasaklanması ilkesinin genel bir kabul görmesini biraz da bu tür olumsuz örnekler hızlandırdı. 15 Haziran 1215 tarihli Magna Carta, 1628 tarihli Petition of Rights, 1679 tarihli Habeas Corpus Act ile başlayan ve insan hakları tarihinin önemli adımları sayılan anayasal gelişmeler ve daha da önemlisi, 12 Haziran 1776 tarihli Virginia Haklar Bildirisi ve 1789 tarihli Fransa İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi, işkencenin suç sayılması ve mutlaka önlenmesinin gerektiği fikrini hukuk metinlerine yansıtarak kamuoyuna mal etti.

Batı'da XIX ve XX. yüzyıllarda özgürlük ve insan hakları fikrinin giderek anayasalara yansıması ve iç hukuk düzenlemeleri işkenceyi önlemede yeterli olmadı. Yerli halklar ve zenciler, ırk ayırımcılığının ve sömürge dönemlerinden artakalan anlayışların ürünü çeşitli kötü muamelelere mâruz kalmaya devam etti. 1930'larda doğan Nazizm ve faşizm ile II. Dünya Savaşı esnasında en vahşi haliyle ırkçılığın bir devlet politikası haline gelmesi üzerine işkencenin önlenmesi yönünde uluslararası iş birliğine ihtiyaç daha çok hissedilir duruma geldi. 1948 tarihli Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Bildirisi, 1950 yılında imzalanan Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve bunları izleyen çeşitli uluslararası hukuk belgeleri işkenceyi insan hakkı ihlâli ve ağır suç olarak saydı. 10 Aralık 1984 tarihli Birleşmiş Milletler İşkence ve Diğer Zalimane, İnsanlık Dışı ya da Aşağılayıcı Muamele ve Cezanın Önlenmesi Sözleşmesi, işkencenin ve diğer kötü muamelelerin önlenmesini uluslararası boyutta ele alan en kapsamlı belge niteliğindedir. Türkiye'nin de 1988 tarihinde taraf olduğu bu

sözleşme hem iç hukukta işkencenin önlenmesi yönünde her türlü yasal, idarî ve kazâî tedbirin

alınmasını hem de uluslararası bir denetimi öngörmektedir. İnsan haklarının Batı dış politikasının önemli bir unsuru haline gelmesi ve Avrupa Toplulukları Adalet Divanı gibi uluslararası denetim organlarının oluşması da işkencenin önlenmesi çabalarının açık örnekleridir. Günümüzde işkencenin insanlık suçu sayılıp takibata uğramakta olması ve bu konuda uluslararası bir mutabakat zemininin ortaya çıkması İslâmî öğretinin yukarıda verilen ilke, amaç ve işleviyle de örtüşen olumlu bir gelişmedir. Esasen klasik dönem fakihlerinden bir kısmının sanığa belli durumlarda baskı uygulanmasını ve bu yolla adaletin sağlanmasını câiz görmesi de hiçbir zaman işkenceye cevaz anlamı içermemiştir. Ancak yine de bu görüşlerin, kriminoloji ve adlî tıp alanında hayli önemli gelişmelerin yaşandığı çağımızda üzerinde mutabakata varılan ortak insanî ilkeler ışığında yeniden gözden geçirilmesine ihtiyaç vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 172-173; Buhârî, "Ḥudûd", 4, "İkrâh", 1, "Meẓâlim", 24, 30, "Meġāzî", 10, 13, 28, "Ẕebâʾiḥ", 25; Müslim, "Birr", 80, 113, 117-119, "Libâs", 106-112, "Ṣayd", 58-60, "Selâm", 151-152, "Tevbe", 25; İbn Mâce, "Ṭalâḳ", 16, "Diyât", 30; Ebû Dâvûd, "Ḥudûd", 10, 35, "Cihâd", 44, 51, 110, 112, "İmâre", 32, "Edeb", 58; Tirmizî, "Büyûʿ", 52, "Siyer", 17; Nesâî, "Ḳaṭʿu's-sâriḳ", 2, "Eḍâḥî", 42; Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Ḫarâc (nşr. İhsan Abbas), Kahire 1985, s. 115, 116, 150-152, 175-176; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 107; II, 514; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, X, 192-193; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 616-617; Sahnûn, el-Müdevvene, VI, 293; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 175-176; İbn Hazm, el-Muḥallâ, Kahire 1389/1969, XIII, 25-27, 38-43; Serahsî, el-Mebsûṭ, IX, 184-185,195; XXIV, 51, 70; a.mlf., Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1971, II, 591; III, 129; IV, 1415; Kâsânî, Bedâʾiʿ, Beyrut 1974, VII, 242, 384; VIII, 339; İbn Kudâme, el-Muġnî, V, 171, 176, 271; VIII, 261-262; X,

530, 534-536, 552, 555; XI, 41; İbn Kayyim el-Cevziyye, eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥükmiyye, Beyrut, ts. (Dârülkütübi'l-ilmiyye), s. 108-110, 117-125; Burhâneddin İbn Ferhûn, Tebṣıratü'l-ḥükkâm (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1406/1986, II, 156-162, 316-319; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 187-189; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, Bulak 1299, VIII, 80; Büceyrimî, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Menheci't-ṭullâb, Kahire 1335, III, 73; Alâeddin et-Trablusî, Muʿînü'l-ḥükkâm, Kahire 1310, s. 174-180, 244; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), IV, 75-76, 87-89; V, 24, 376-378, 627; VI, 34, 388; VIII, 212; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 369; Bilmen, Kamus2, II, 511-512; III, 368-369; VIII, 42, 47, 58, 79; U. Heyd, Studies in Old Ottoman Criminal Law (ed. V. L. Ménage), Oxford 1973, s. 244; M. Cevat Akşit, İslâm Ceza Hukuku ve İnsanî Esasları, İstanbul 1976, s. 104-112, 148; Abdülkādir Ûdeh, et-Teşrîʿu'l-cinâʾiyyü'l-İslâmî, Kahire 1977, I, 574-581; II, 304-313; M. İsmâil el-Bîlî, "Vesâʾilü'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye li-taḥḳīḳi'l-ʿadâle li'l-müttehem", el-Müttehem ve ḥuḳūḳuh fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Riyad 1406/1986, I, 53-72; Hişâm Kaplân, "Vesâʾilü taḥḳīḳi'l-ʿadâle li'l-müttehem", a.e., I, 111-141; M. Selîm el-Avvâ, "el-Aṣlu berâʾetü'l-müttehem", a.e., I, 243-265; Ahmed Ebü'l-Leyl, "el-Muʿâḳabe ʿale't-tühme fi'l-fıḳhi'l-İslâmî", a.e., II, 39-69; Mahmûd Ali es-Sertâvî, "el-İʿtirâf ġayrü'l-irâdî", a.e., II, 73-86; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1992, IV, 302, 369-371; V, 58-59; Timur Demirbaş, Türk Ceza Hukukunda İşkence Suçu, Ankara 1992; Taner Akçam, Siyasî Kültürümüzde Zulüm ve İşkence, İstanbul 1992; Mehmet Semih Gemalmaz, Yaşam Hakkı ve İşkence Yasağı, İstanbul 1994; Ahmet Özel, İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri, Ankara 1996, s. 60-62; Hakkı Aydın, İslâm ve Modern Hukukta İşkence, İstanbul 1997; G. R. Scott, İşkencenin Tarihi (trc. Hamide Koyukan), İstanbul 2001; "Taʿẕîb", Mv.F, XII, 242-247.

Şamil Dağcı

İŞKODRA

Kuzeybatı Arnavutluk’ta tarihî bir şehir.

Shkodër, İskenderiye, Skutari ve Skadar isimleriyle de anılmıştır. Arnavutluk’un en eski yerleşim birimlerinden biri olan İşkodra, aynı zamanda ülkenin kuzey kesimindeki en önemli sanayi ve kültür merkezidir. Osmanlı yönetiminin (1393-1396, 1479-1912) ilk dönemlerinde önemli bir sancak merkezi ve kale şehriydi. Daha sonra Balkanlar’ın batısında nüfusu 40.000’e kadar ulaşan bir ticaret merkezi olarak gelişti. Şehirdeki İslâmî hayat da kırktan fazla cami, medrese ve dergâhıyla aynı paralelde canlandı. İşkodra Kir, Drin ve Boyana nehirlerinin birbiriyle kavuşma sahasında kurulmuştur. Buraya tepeden bakan Rozafat Kalesi İllirler, Roma, Venedik ve Osmanlı dönemlerinin izlerini taşımaktadır. Kalenin bulunduğu tepenin hemen gerisinde de özellikle I. Balkan savaşları sırasında uzun Skutari kuşatması ile meşhur olan Taraboş dağı uzanmaktadır.

İşkodra (Scodra) milâttan önce III ve II. yüzyıllarda İllir Devleti’nin merkeziydi. Milâttan önce 168’de şehir Romalılar’a, 395’ten sonra da Bizans’a geçti. Milâttan sonra XI-XIII. asırlarda Bizans ve Zeta Sırp Prensliği arasında hâkimiyet mücadelelerine sahne oldu. 1360-1393 yıllarında Sırp Balšić Prensliği’nin merkezi olan şehir, Osmanlı kumandanı Kavala Şâhin tarafından ele geçirildiyse de (1393-1396) bu uzun sürmedi. 1396’da George Stratsimirović şehri Venedikliler’e sattı. Şehri tahkim eden Venedikliler 1479’a kadar burayı ellerinde tuttular. Osmanlılar, başarısız geçen birçok teşebbüsün ardından bizzat Fâtih Sultan Mehmed’in de katıldığı uzun bir kuşatmadan sonra İşkodra’yı ancak antlaşma ile alabildiler. Şehrin ele geçirilmesi Osmanlı kroniklerinde bazı farklı ayrıntılarla yer almaktadır. Bu konuda en ayrıntılı bilgi ise Marin Barletius tarafından verilir (bk. bibl.). Osmanlılar İşkodra’yı boş olarak teslim almışlardı. Antlaşma şartlarına göre halk şehri boşaltıp Venedik topraklarına göç etmişti. Bu durum, İşkodra’nın yüzyıla yakın bir süre nüfus ve iktisat bakımından yetersiz kalmasına yol açtı. 890 (1485) tarihli tahrir defterine göre kalede birkaç yüz kişilik askerî birlik bulunuyor, ayrıca şehirde yirmi yedisi müslüman olan doksan yedi hânelik (yaklaşık 450-500 kişi) sivil

nüfus yer alıyordu. Askerlerin ve müslüman halkın ihtiyacı için iki mescid inşa edilmiş, bir kilise de camiye çevrilmişti. Bu mescidler ve caminin isimleri 1047 (1637) tarihli Rumeli Camileri Vazife Defteri'nde (BA, MAD, nr. 5625) ve kısmen de XVI. yüzyıl Osmanlı tahrirlerinde kayıtlıdır. 890 (1485) yılı sayımına göre İskenderiye, 375'i müslüman 23.355 hânesi bulunan 895 köye sahip

İskenderiye sancağının merkeziydi. Kosova'daki İpek'le (Peć / Peja) Podgoriça, Drivasto, Zabljak ve Medun kaleleri de sancağa dahildi.

II. Bayezid tarafından inşa ettirilen cami ile birlikte İşkodra giderek nüfusuyla da İslâmî bir hüviyete bürünmeye başladı. 890'da (1485) müslüman nüfusun oranı % 28 dolayında iken 934'te (1528) % 73'e, 978'de ise (1570-71) % 89'a ulaştı. 934'te (1528) 119 müslüman, kırk üç hıristiyan hâne (yaklaşık 750-850 kişi), 978'de (1570-71) 217 müslüman, yirmi yedi hıristiyan hâne (yaklaşık 1200-1300 kişi) kaydedilmişti. Şehirdeki bu tedrîcî İslâmlaşma'nın bir başka işareti de Tekelü Türkmenleri'ne mensup olup Safevîler'in Azerbaycan valiliğinde bulunmuş, sonradan onlarla anlaşmazlığa düşerek Osmanlılar'a iltica etmiş ve Kanûnî Sultan Süleyman tarafından Irakeyn Seferi sonrasında İşkodra'ya gönderilmiş olan Ulama Bey tarafından 946'da (1539) inşa ettirilen cami, medrese ve hamamdan müteşekkil külliyedir.

Evliya Çelebi, XVII. yüzyıl İşkodra'sını on beş mahallesi ve 1800 hânesi olan orta ölçekli bir kasaba olarak zikretmektedir. Evliya Çelebi ayrıca şehirde bulunduğunu yazdığı on bir camiden sadece II. Bayezid, Hüseyin Bey ve Kara Hasan camilerinin adını verir. Seyahatnâme'de geçen mescid ve medrese sayıları gibi rakamların çoğu ya abartılıdır ya da baskı hatası olmalıdır. 1070 (1660) tarihli medrese listesinde sadece bir medresenin (Ulama Bey) adı kaydedilir.

İşkodra XVIII. yüzyıldan itibaren önem kazanmaya başladı. Bunun sebebi şehrin Arnavut Buşatlı ailesinin merkezi olmasıdır. Buşatlı ailesi burada, bütün ülkenin en önemli ve en büyük camisi olan Kurşunlu Cami'yi yaptırdı (1187/1773). XVIII. yüzyılın sonlarında Ermeni coğrafyacısı İnciciyan İşkodra'nın Tophane, Terzihan ve Tabaki semtlerine ayrılmış yirmi beş mahallesiyle gelişmiş bir ticaret merkezi olduğunu, müslüman

nüfusun 8000, Katolikler'in ise 600 hâne bulunduğunu, ayrıca kırk camiye karşılık bir kilisenin faaliyet gösterdiğini kaydetmiştir. Kalede de 150 müslüman hâne ve iki cami mevcuttu. Şehirde Buşatlı ailesinin hükümranlığı 1756-1831 yılları arasında sürmüştür. 1831'de Osmanlılar bu aileyi bölgeden çıkardılar. İşkodra, XIX. yüzyıl boyunca Arnavutluk'un en önemli ticaret ve sanat şehri olma özelliğini korudu. Tanzimat döneminde şehir bütün Kuzey Arnavutluk'u kapsayan bir vilâyetin merkezi oldu. 1870'te başlayan Balkan demiryolu inşaatının İşkodra'yı dışarıda bırakması şehrin gelişmesini olumsuz yönde etkiledi.

1810 tarihli Fransız konsolosluk raporları nüfusun 40.000 civarında olduğunu kaydeder. Şemseddin Sâmi Kāmûsü'l-a'lâm'da yüzyılın sonlarında şehirde 4500 hâne, 1500 dükkân ve 37.000 nüfusu bulunduğunu zikretmektedir. 1870'te dükkân sayısının 2500 civarında olduğunun bilinmesi şehirdeki ekonomik zayıflamanın bir başka işaretidir. XX. yüzyılda şehir Sırp ve Karadağ orduları tarafından altı aylık bir kuşatma ile bunaltıldı. 1913'te Avrupa devletlerinin baskısıyla yeni kurulan Arnavutluk Devleti'nin sınırlarına dahil edildi. I ve II. Dünya savaşları arasında uzun bir durgunluk devri yaşandı. Komünist döneminde yeniden yapılanmaya gidilerek eski Pazar bölgesi yıkıldı. Kurşunlu Cami etrafındaki yerleşim alanı da 1865'teki büyük sel baskını sırasında harap olmuştu. 1967'deki kültür devriminin ardından biri dışında bütün camiler yıkıldı. XIX. yüzyılda yapılan Roma Katolik kilisesi de spor salonuna çevrildi.

Komünist rejimin çökmesinden sonra ayakta kalan tek cami olan Kurşunlu Cami 1996'da tekrar ibadete açılırken Katolik kilisesi de yeniden kilise haline getirildi. XVIII. yüzyıla ait hamamlar ve XIX. yüzyıla ait idarî yapılar kültür varlıkları olarak koruma altına alındı. Kalede bulunan II. Mehmed Camii'nin kalıntıları ile minaresi de aynı şekilde tarihî eser ilân edildi. Günümüzde nüfusu 80.000'i aşan İşkodra'da en önemli sanayi faaliyeti olarak bakır tel fabrikaları vardır ve bu ürünün % 80'i ihraç edilir. Ayrıca çeşitli makine ve deri sanayii yaygındır.

İşkodra yetiştirdiği Osmanlı simaları bakımından da ünlüdür. Osmanlı edebiyatının klasik döneminden İşkodralı Ahmedî ve İşkodralı Bâlî, XVIII. yüzyıldan Sa'diyye tarikatının Âciziyye kolunun kurucusu şair Süleyman Efendi ilk akla gelen isimlerdir. Buşatlı ailesine mensup vezirlerden

İbrâhim Sıdkı Bey, Mahmud Hamdi Efendi, İsmâil Zihni Bey ile ailenin iki büyük şahsiyeti, İşkodra'da pek çok medrese, kütüphane, cami yaptıran Rumeli Valisi İbrâhim Halîlî Paşa ve Balkanlar'da birçok yerde valilik görevinde bulunan Hasan Hakkı Paşa zikredilmelidir. İşkodra'ya değerli bir kütüphane kazandıran Hasan Hakkı Paşa Türkçe, Arapça, Farsça, Fransızca ve Arnavutça konuşup yazabilen bir Mevlevî dervişi ve şairdir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 367, s. 305; nr. 500, s. 18-20; BA, MAD, nr. 5625; M. Barletius, De Obsidione Scodrensi, Venezia 1505; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 107-112; İşkodra Vilâyeti Salnâmesi, İşkodra 1310/1892; T. Ippen, Skutari und die nordalbanische Küstenebene, Sarajevo 1907; J. et Jean Tharaud, La bataille à Scutari d'Albanie, Paris 1913; F. Babinger, Mehmed der Eroberer und seine Zeit, München 1953, s. 363-366, 398-401; S. N. Naçi, Pashallëku i Shkodrës nën sundimin e Bushatlijive, 1757-1796, Tirana 1964; a.mlf., Pashallëku i Shkodrës në vitet e para të shek. XIX (1796-1831), Tirana 1986; a.mlf., "Le pashalik de Shkodër consideré dans son developpement économique et social au XVIIIe siècle", St.A, III (1966), s. 123-144; S. Pulaha, "Elementi Shqiptar Sipas onomastikës së krahinave të sanxhakut të Shkodrës në vitet 1485-1582", Shqiptarët dhe Trojet e Tyre, Tiranë 1982, s. 334-372; Z. Shkodra, Qyteti Shqiptar Gjatë Rilindjes Kombëtare, Tiranë 1984, s. 241-273, 354-362, 412-414, 422-424, 440; a.mlf., "Le marche albanais au XVIIIe siècle", St.A, III (1966), s. 159-172; M. Köhbach, "Nordalbanien in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Das Paşalik Shkodër unter Herrschaft der Familie Bushatli", Albanien Symposium (ed. Klaus Beitl), Kittsee 1986, s. 133-180; İşkodra Savunması ve Hasan Rıza Paşa, Ankara 1987; M. Kiel, Ottoman Architecture in Albania, 1385-1912, İstanbul 1990, s. 226-242; İşkodra Şairleri ve Ali Emirî'nin Diğer Eserleri (haz. Hakan T. Karateke), İstanbul 1995; K. Jireček, "Skutari und sein Gebiet im Mittelalter", Illyrisch-Albanische Forschungen (nşr. L. von Thallóczy), I, Leipzig 1916, s. 94-124; L. Mile, "Le pashalik de Shkodër sous les Bushatli", St.A, II (1965), s. 187-193; G. Shpuza, "La lutte pour la défence de Shkodër dans les années 1474

et 1478/79", a.e., VI (1968), s. 181-190; Semavi Eyice, "İşkodra'da Kurşunlu Cami", BTTD, sy. 17 (1969), s. 73-76; V. Kamsi, "Le citadelle de Shkodër et sa restauration", Monumentet, I, Tirana 1971, s. 165-171; P. L. İnciciyan, "Osmanlı Rumelisi Tarih ve Coğrafyası" (trc. H. D. Andreasyan), GDAAD, sy. 2-3 (1974), s. 72; S. Luzati, "Aperçu historique et urbaniste de la ville de Shkodër pendant la domination ottomane et jusqu'à la moitiée du XIXe siècle", Studime Historike, XLI/2, Tirane 1987, s. 123-127; Kāmûsü'l-a'lâm, II, 977-978.

Machıel Kıel

İŞKODRALI MUSTAFA PAŞA

(bk. MUSTAFA PAŞA, Buşatlı).

İŞMAM

(الإشمام)

Harekeye sessizce dudaklarla işaret etmek anlamında kıraat terimi

(bk. REVM).

İŞRAK NAMAZI

(bk. KUŞLUK NAMAZI).

İŞRÂKIYYE

(الإشراقيّة)

Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin (ö. 587/1191) kurduğu mistik ve teosofik felsefe.

Şark kökünden türetilen işrâk kelimesi sözlükte "güneşin doğuşu sırasındaki ışıma, aydınlanma, parlama, tan ağarışı" gibi anlamlara gelir. Aynı kökten türeyen meşriḳ ise coğrafya olarak doğuyu ifade eder. Terim anlamında işrak, epistemolojik açıdan akıl yürütmeye veya bir bilgi vasıtasına gerek kalmadan bilginin doğrudan içe doğması, iç aydınlanma, keşf ve zevke (mânevî tecrübe) dayanan bilgi için kullanılır. Ontolojik açıdan işrak, aklî nurların tecellisi sonucunda varlığın zuhur edip gerçeklik kazanmasıdır. Aynı zamanda işrak, arınan insan nefsinin ilâhî nurların tecellisiyle aydınlanıp kemale ermesi şeklinde ahlâkî anlamda da kullanılır. İşrak ayrıca, güneşin doğudan yükselerek her şeyi aydınlatması olgusundan hareketle coğrafî anlamda ışığın ve aydınlanmanın ana yurdunun Doğu hikmeti olduğunu sembolize eder. "Işık doğudan yükselir" özdeyişi buradan gelmektedir. İşrâkıyye terimi, İslâm düşünce tarihinde bilginin kaynağı olarak akıl yürütmeyi (istidlâl) temel alan rasyonalist Meşşâî felsefeye karşı mistik tecrübe ve sezgiye (keşf, zevk, hads) dayanan teosofik düşünce sisteminin adıdır. İşrâkıyyûn da bu düşünceyi izleyenlerin oluşturduğu akımı ifade etmektedir.

İşrâkīlik seçmeci (eklektik) bir sistemdir; ancak kaynağını nereden aldığı ve sisteme asıl rengini verenin hangi filozof veya doktrin olduğu tartışma konusudur. İslâm düşünce tarihinde işrak felsefesinin en önemli temsilcisi kabul edilen Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl, görüşlerini temellendirdiği Ḥikmetü'l-işrâḳ adlı eserinin giriş kısmında İşrâkī hikmetin mahiyetini ve önceki felsefî doktrinlerle olan ilişkisini açık bir şekilde belirtir. Ona göre kadîm hikmet biri kanıtlamaya (istidlâl) dayalı araştırma ve incelemeyi (el-hikmetü'l-bahsiyye), diğeri mistik tecrübe ve sezgiyi (el-hikmetü'z-zevkıyye) temel alan iki farklı metot kullanıyordu. Bunlardan ilkinin önderi Aristo, ikincisininki Eflâtun'dur. Fakat burada Eflâtun, nurla

sembolize edilen kadîm Zerdüştî felsefenin bir devamı ve temsilcisi olarak sunulur. Ayrıca Câmasb, Ferşâ-vüşter ve Büzürgmihr gibi eski İran bilgeleri; Agathedemon, Hermes ve Asklepios gibi eski dünyanın Aristo dışındaki bütün bilge ve filozofları keşf ve aydınlanma yöntemini benimseyip kullanan birer İşrâkī sayılır. Ancak bilgelerin babası Hermes, hikmetin önderi ve reisi Eflâtun, hikmetin sütunları sayılan Empedokles ve Pisagor İşrâkī hikmetin en belirgin simalarıdır. Bu bilgeler, halkın cehaleti yüzünden düşüncelerini sembollerle (rumuz) ifade etmek zorunda kalmışlardır. Dolayısıyla onlara yapılan itirazlar asıl düşüncelerini değil sözlerinin zâhirini ilgilendirir. Sühreverdî nur ve zulmeti (aş. bk.) temel alan kadîm İran hikmetinin, şirk ve ilhâdı gerektiren kâfir Mecûsî ve Maniheistler'in sistemiyle herhangi bir ilişkisinin bulunmadığına dikkat çeker (Ḥikmetü'l-işrâḳ, s. 9-11).

Her ne kadar Sühreverdî, İşrâkīliğin kaynağının kadîm İran hikmeti, kendi amacının da o felsefeyi diriltmek olduğunu sık sık vurguluyorsa da yukarıda adları sayılan Pers kökenli bilgelerden intikal etmiş orijinal hiçbir esere sahip değildi. Ayrıca o döneme ait kullandığı Pehlevîce terimler de son derece sınırlıdır. Buna isimlerini saydığı antik Yunan filozofları da eklenecek olursa Sühreverdî'de işrakın coğrafî bir anlam taşıdığı kolaylıkla savunulamaz. Dolayısıyla işrak, özellikle farklı kültürlerdeki düşünürlerin metot birliğini sembolize eden bir kavram olarak değerlendirilmelidir.

Buna göre hakikate ulaşmanın birbirini tamamlayan iki yolu vardır. Bunların ilki nazar ve tefekküre dayanan "bahs", diğeri de kulluk, çile çekme ve ahlâkî arınmada en yüksek düzeye ulaşmayı ifade eden "teellüh"tür. Düşünmeye ve araştırmaya muhtaç olmadan keşf yoluyla hakikatin bilgisine ulaşma düzeyine yükselmiş olana "müteellih" denir. Sühreverdî, bahs ve teellüh yöntemlerini kullanmaları bakımından hakikati arayanları üç kısma ayırır. 1. Teellühü esas alıp bahse önem vermeyenler; 2. Tefekkür ve bahsi önemseyip teellühü ihmal edenler; 3. Her iki yolu takip edenler. İlkine müteellih, ikincisine hakîm, üçüncüsüne de müteellih hakîm veya ilâhî hakîm denir. Sühreverdî peygamberlerle sûfîlerin çoğunu birinci grupta, Aristo ile onu izleyen Fârâbî ve İbn Sînâ'yı ikinci grupta gösterir; kendisinin de dahil olduğu üçüncü grubun sayısının çok az olduğunu ileri sürer (a.g.e., s. 11-12).

İlk sûfîler tarafından işrak kelimesi bir tasavvuf terimi olarak kullanılmamakla birlikte Yeni Eflâtuncu felsefî fikirlerin de tesiriyle ontoloji, epistemoloji ve ahlâk alanında İşrâkīlik'le paralellik arzeden kavramlar ve fikirler tasavvuf çizgisinde büyük bir gelişme kaydetmiştir. Özellikle Gazzâlî, bu gelişmenin Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Sühreverdî'den önceki en büyük ismidir. Ayrıca Gazzâlî İşrâkīliğin zulmet, nur, zevk, keşf gibi diğer temel kavramları yanında işrak kelimesini ve türevlerini bilhassa Mişkâtü'l-envâr'da ve İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'de kullanmıştır. İşrak kelimesi Rûzbihân-ı Baklî tarafından bir tasavvuf terimi olarak tanımlanmış ve ondan sonra nisbeten daha sıkça kullanılmıştır. İşrakı "gönülden çıkan tecelli şimşekleri" şeklinde tanımlayan Baklî ilk sûfîlerden Ruveym b. Ahmed'in, "İşrak vahdâniyet nurlarının parlamasıyla nefsin arzularının yok olmasıdır" dediğini nakleder (Şerḥ-i Şaṭḥiyyât, s. 186, 550); ayrıca onu "ezelî nurun yoklukta parlaması" şeklinde de tanımlar (Meşrebü'l-ervâḥ, s. 256).

Şüphesiz Sühreverdî ruhî arınmayı esas alan İşrâkīliği kurarken isimlerini hayranlıkla andığı Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr gibi İslâm sûfîlerinden ve bu konudaki zengin tasavvuf literatüründen yararlanmıştı. Ontik varlığı nur kavramıyla açıklayarak bir çeşit nur metafiziği yapmasında Kur'an'daki, "Allah göklerin ve yerin nurudur" (en-Nûr 24/35) âyetiyle bu âyeti yorumlamak üzere Gazzâlî'nin yazdığı Mişkâtü'l-envâr'da idealize edilen nur fikrinin onun için bir ilham kaynağı olabileceği de göz ardı edilmemesi gereken önemli bir husustur. Bu arada İhvân-ı Safâ ve Karmatîler'deki imâmet ve kutup kavramları, Yeni Pisagorcu ve Sâbiîler'in yıldızlara yaptıkları dua ve münâcâtlar, hulâsa kadîm Hermetik ve gnostik kültürde mevcut olan birçok unsuru İşrâkīliğin satır aralarında bulmak mümkündür (geniş bilgi için bk. M. Ali Ebû Reyyân, Uṣûlü'l-felsefeti'l-İşrâḳıyye, s. 71-119). Dolayısıyla Sühreverdî, uzlaştırılması çok zor kadîm kültürlerle kendi inanç ve kültüründen aldığı birçok unsuru ortak bir paydada buluşturarak oluşturduğu sisteme İşrâkıyye adını vermiştir.

Sühreverdî, ister değiştirmek suretiyle sistemine alsın isterse eleştirip reddetsin, İşrâkī felsefede Meşşâîliğin rolü büyüktür. Bu arada Sühreverdî özellikle

İbn Sînâ’ya çok şey borçludur. Çünkü İbn Sînâ kendisinden önce, Meşşâî felsefeden üstün gördüğü ve rasyonal sezgiyi temel alan bir Doğu felsefesi kurma girişiminde bulunmuştu. Arapça’da “doğu” anlamındaki meşrikıyye ile aydınlatıcı demek olan müşrikıyye kelimelerinin ikisi de sıfat olarak işrakın türevleridir. İbn Sînâ’nın bu amaçla kaleme aldığı eserlerden sadece el-Ḥikmetü’l-meşriḳıyye’nin mantık bölümü günümüze ulaşmıştır (Manṭıḳu’l-meşriḳıyye [nşr. Muhibbüddin el-Hatîb], Kahire 1338). Sühreverdî, İbn Sînâ’nın Doğu hikmetini tekrar canlandırmak istediğini, fakat Husrevânîler denilen eski İranlı rahip krallar tarafından temsil edilen ilâhî hikmetin kaynağını tanıyamadığı için bunu başaramadığını söyler (el-Meşâriʿ ve’l-muṭâraḥât, s. 195). Ayrıca Sühreverdî, İbn Sînâ’nın Ḥay b. Yaḳẓân, Selâmân ve Ebsâl ile Risâletü’ṭ-ṭayr gibi sembolik ve alegorik eserlerini okumuş ve ışığın anayurdunun Doğu olduğu fikrini benimsemiş, hatta aynı doğrultuda Ḳıṣṣatü’l-ġurbeti’l-ġarbiyye ve Heyâkilü’n-nûr gibi risâleler kaleme almıştır. Bu arada İbn Sînâ’nın bazı risâlelerini Farsça’ya çevirmiştir. Bütün bunlar, İşrâkī felsefenin köklerinin büyük ölçüde İbn Sînâ’nın Aristocu olmayan son dönem eserlerine, özellikle onun el-İşârât ve’t-tenbîhât’ının “Makāmâtü’l-ârifîn” başlıklı son kısmındaki görüşlere dayandığını göstermektedir (Seyyid Hüseyin Nasr, İslâm Düşüncesi Tarihi, I, 417). Nihayet İşrâkīlik’teki eklektik sistemin omurgasını İbn Sînâ ve onun felsefesine yansıdığı ölçüde Yeni Eflâtunculuğun oluşturduğunu belirtmek gerekir.

Sühreverdî, Fârâbî ve İbn Sînâ’nın eserlerini okuyarak felsefî formasyon kazanmış, bu filozofların doktrinini gençlik döneminde kaleme aldığı et-Telvîḥâtü’l-levḥiyye ve’l-ʿarşiyye, el-Lemeḥât, el-Muḳāvemât ve el-Meşâriʿ ve’l-muṭâraḥât adlı eserlerinde yer yer eleştirip özetlemiştir. Ona göre rasyonel araştırmaya dayanan bu sistem sağlam ve güzel olmakla birlikte hakîm-i müteellih (teosofist) olmak için yeterli değildir; o dereceye erişmek üzere önce keşfe ve ruhî tecrübeye ulaşmak, sonra da bu bilgiyi başkasına anlatma aşamasında aklî tahlilini yapmak gerekir (Ḥikmetü’l-işrâḳ, s. 10-13). Fakat Sühreverdî, Aristo’yu İslâm Meşşâîleri’nden ayrı tutmaya özen gösterir ve Meşşâîler’in yaptıkları yorumlarla Aristo’nun felsefesini asıl maksadından saptırdıklarını savunur; hatta uzun zaman uğraşıp da çözemediği bilgi problemini rüyasında imdadına yetişen Aristo’nun yardımıyla çözdüğünü bildirir. Grek filozofu ona, çözümü objektif varlık alanında değil kendi sübjektif dünyasında aramasını yani

özüne dönmesini tavsiye eder. Ayrıca İslâm filozofu olarak bilinenlerden hiçbirinin hakikat bilgisine (huzûrî bilgi) ulaşamadığını, bunu ancak Bâyezîd-i Bistâmî, Sehl et-Tüsterî gibi sûfîlerin başardığını, gerçek anlamda hakîmin de bunlar olduğunu söyler (et-Telvîḥât, I, 74). Böylece Sühreverdî, hakiki felsefenin keşf ve sezgiye dayanan mistik ve teosofik düşünce tarzı olduğunu Aristo'ya tasdik ettirerek kendi sistemi adına onun güçlü otoritesinden yararlanmak ister. Bununla birlikte bu konuda Sühreverdî'ye kılavuzluk eden gerçekte Aristo değil, yanlışlıkla ona mal edilen Es̱ûlûcyâ adlı apokrif eserdeki görüşleriyle Plotin'dir; dolayısıyla İşrâkīliğin ilham kaynaklarından biri de Yeni Eflâtunculuk'tur. Böylece Gazzâlî'nin eleştirileriyle büyük bir darbe yiyen Yeni Eflâtuncu karakterdeki İslâm felsefesi Sühreverdî ve takipçilerinin gayretleriyle, Gazzâlî'nin de dahil olduğu mutasavvıf düşünürlerden gelen birikimden yararlanıp ilham alarak yeni bir form kazanmak suretiyle tekrar canlanmıştır.

Gazzâlî, Allah'ın semaların ve arzın nuru olduğunu ifade eden âyete dayanarak (en-Nûr 24/35) daha sonra Sühreverdî'nin ortaya koyduğu İşrâkıyye felsefesine benzeyen teosofik ve hermetik bir ilâhiyyât geliştirmiştir. Ona göre Allah en yüce ve hakiki nurdur, diğer bütün nurların da kaynağı O'dur. Ruhanî-cismanî, mânevî-maddî bütün varlıklar aslında o nurun yansımalarıdır. Nûrü'l-envâr denilen ilk ve hakiki nurdan uzaklaştıkları nisbette diğer nurların nurluluk derecesi azalır, O'na yakın oldukları nisbette artar. Öte yandan kaynağından uzaklaşan nurların nurluluk derecesi azaldıkça karanlıkları (zulmet) artar. Nurun kaynağından feyezan suretiyle meydana gelen bu nurların sayılmayacak kadar dereceleri vardır. Allah'a en yakın nur, nurların ve mârifetlerin insanlara yansıması için vasıta olan Peygamber'in kutsal ruhu olduğundan Kur'an da ışık saçan meşale (el-Ahzâb 33/46) olarak nitelendirilmiştir. Gazzâlî, düzenli bir dizi oluşturan nurların, başkasına nur saçan, ama başkasından nur almayan ilk ve öz bir nura dayandığını anlatırken, "İşte bütün nurlar bir tertip üzere ondan işrak (zuhur, tecelli) eder" der. Başka bir yerde Allah'ın varlığının çok açık olduğunu, ancak nurunun işrakı (parlaklığı) sebebiyle insanlara kapalı hale geldiğini vurgular (Mişkâtü'l-envâr, s. 54, 60, 64; İḥyâʾ, I, 290; III, 11-14). Gazzâlî, "İlâh, insanın ibadet ve teellühle (kulluk) kendisine yöneldiği zattan ibarettir" derken Sühreverdî'de sıkça geçen teellüh kelimesini kullanması ilgi çekicidir (Mişkâtü'l-envâr, s. 60). Gazzâlî'nin yer

verdiği hayalî ruh, aklî ruh, fikrî ruh, nebevî-kutsî ruh deyimleri de Sühreverdî tarafından işrâk-ı ilâhî, işrâk-ı huzûrî, işrâk-ı aklî vb. şeklinde kullanılmıştır.

Gazzâlî, nur ağırlıklı bir tasavvuf anlayışı geliştirirken bir yandan Kur'an ve hadise, diğer yandan kendisinden önceki sûfîlere dayanmıştır. Onun nur felsefesinin üçüncü kaynağı ise son döneminde İşrâkīliğe meyleden İbn Sînâ'nın ilâhiyyât ve nefisle ilgili eserleri ve görüşleridir. Aslında tasavvufun doğuşunda ve gelişmesinde Eflâtunculuk ve Yeni Eflâtunculuk'la hermetik geleneğin, eski İran hikmetinin etkili olduğu her zaman ileri sürülmüştür. Doğruluk payı bulunan bu görüşe göre Gazzâlî, ilk sûfîlerden beri süregelen adı konmamış bir İşrâkīliğe yeniden şekil vermiş, bu da Sühreverdî için ilham kaynağı olmuştur. İlk sûfîlerde ilham ve keşf gibi sadece bir bilgi edinme aracı olan işrak Gazzâlî'den sonra özellikle "şeyh-i İşrâk" ve "hakîm-i ilâhî" diye tanınan Sühreverdî'nin çalışmalarıyla kapsamlı bir tasavvuf felsefesi veya teosofik bir tasavvuf haline gelmiştir.

Sühreverdî, İşrâkī doktrinini temellendirirken Meşşâî felsefenin problemleri üzerinde yürür; bunlardan bazısını değiştirerek sistemine alır, bazısını da reddeder. Meselâ Aristoculuk'ta varlığın en yüksek cinsleri sayılan on kategoriyi cevher, hareket, izâfet, nicelik ve nitelik olmak üzere beşe indirir, yani bir varlığı diğerinden ayırıp tanımada bu beş kategorinin yeterli olduğunu söyler. Ayrıca kategorilerin Aristo'dan değil Pisagorcu bir filozof olan Arkhutos'tan alındığını iddia eder (et-Telvîḥât, I, 11-12). Aslında Sühreverdî, mânevî varlıkları hesaba katmadan varlığı sadece maddeye indirgeyerek kategorileri belli sayı ile sınırlamanın ve bunları varlığın temel formları saymanın yanlış olduğu kanısındadır. Esasen ona göre kategorilerin ilme pek fazla katkısı da yoktur (el-Meşâriʿ ve'l-muṭâraḥât, s. 284). Bundan başka Sühreverdî, Aristo'nun tarif anlayışını da eleştirir. Buna göre eğer bir şeyin tarifi o şeyin cinsiyle faslından (temel özellik) yapılacak olursa herkes o temel özelliği bilemeyeceğinden böyle bir tarif istenilen kesin bilgiyi vermeyecektir. Kaldı ki tarifi yapan kişinin

o şeyin temel özelliğini doğru olarak belirlediğinin güvencesi de yoktur. Şu halde bu konuda Meşşâîler, "Bir bilinmeyene ancak bir bilinen kanalıyla ulaşılır" şeklindeki kendi kurallarına ters düşmüşlerdir (Ḥikmetü'l-işrâḳ, s. 20-21).

Yine Meşşâîler'e göre cevher heyûlâ ve sûretten oluşan bir bileşiktir. Onlar, cismin ayırıcı vasfı olarak kesintili ve kesintisiz (ittisâl ve infisâl) olmanın temeline heyûlâyı koyarlar ve cismi tanımada miktarın bir rolü olmadığını savunurlar. Sühreverdî'ye göre bu da yanlış bir yaklaşımdır. Zira kesintisizlik iki cisim arasındaki sürekli bağıntıyı belirlese de cisimden ayrı bir şeydir. Buna karşılık miktar asla cisimden ayrılmaz. Öyleyse cisim üç boyutlu bir miktardan başka bir şey değildir. Bir başka deyişle cisim hacimden ibarettir. Buna göre mutlak cisim (heyûlâ) mutlak miktardan, özel cisimler ise özel miktarlardan oluşur. Nitekim aynı mumun erimiş haliyle katı hali arasında miktar bakımından herhangi bir fark yoktur. Bu da gösteriyor ki Meşşâîler'in cismin temeline mahiyeti belirsiz olan heyûlâ-yı koymaları anlamsız bir şeydir (a.g.e., s. 75).

Sühreverdî, Meşâîler'in bilgi problemine getirdikleri çözümü de eleştirmektedir. Meşşâîler, bir şeyin algılanabilmesi için onun maddeden soyutlanmış olmasını şart koşarlar. Sühreverdî'ye göre eğer bu iddia doğru olsaydı heyûlânın (güç halindeki soyut madde) doğrudan algılanması gerekirdi. Halbuki heyûlâ ancak bir form (sûret) kazandıktan sonra algılanabilmektedir. İşrâkīlik'te ise algının sebebi nurdur. Her şey nurdan sudur eder ve yine nura döner. Bir şeyin algılanması o şeyin terkibindeki nurun miktarına bağlıdır (a.g.e., s. 115). Ayrıca Meşşâîler, bir şeyin algılanışı esnasında algılayanla (nefis, akıl) algılanan şeyin sûretinin birleşip özdeşleştiğini, yani bilen özne ile bilinen nesnenin bir ve aynı şey haline geldiğini söylerler. Sühreverdî'ye göre bu yanlış bir temellendirmedir; zira gerek algıdan önce gerek algı anında gerekse algı gerçekleştikten sonra nefisle sûret (özne ile nesne) ayrı ayrı şeylerdir; bir başka ifadeyle algılanan ne kadar çok ve çeşitli olursa olsun veya ne kadar yenilenip tekrarlanırsa tekrarlansın algılayan nefiste herhangi bir yenilenme olmaz, o daima sabit bir güçtür. Sühreverdî'nin deyişiyle, "Algı olsun veya olmasın daima sen sensin" (el-Meşâriʿ ve'l-muṭâraḥât, s. 475).

İşrâkī felsefede sistemin bütününe hâkim olan nur gayet açık ve seçik olduğu için apriori bir kavram gibi tarife gerek kalmadan anlaşılır bir ilkedir (Meşşâîler varlık kavramı için aynı ifadeyi kullanırlar). Nur, özünde apaçık olup başka varlıkları açığa çıkarandır (Ḥikmetü'l-işrâḳ, s. 114). Meşşâîler'in varlığı zorunlu-zorunsuz (vâcip-mümkin) diye ikiye ayırdıkları

gibi İşrâkīler de varlığı sembolize eden nuru, var olmak için başkasına ihtiyacı olmayan “saf nur” (nûr-i mücerred, nûr-i cevherî) ve varlığı başkasından olan “arazî nur” diye ikiye ayırırlar. Ayrıca kendi kendine kāim olan karanlığa “gasak”, başkasına bağımlı olan karanlığa da “hey’e” adını verirler. Özü itibariyle bağımsız, şuur ve idrak sahibi olan varlıklar saf nurdur ve bunların madde ile hiçbir ilişkisi yoktur. Bunlara aynı zamanda “kāhir nurlar” denilir. Allah, melekler, idealar ve insanî nefisler saf nuru temsil eder. Yıldızlar ve ateş gibi varlığı başkasından olanlar ise arazî nur diye adlandırılır. Ayrıca bunlar “müdebbir nurlar” diye de anılır. Cisimler ve fizikî nesneler gibi şuurdan yoksun varlık türleri asıl karanlığı; renk, tat ve koku gibi nitelikler ise arazî karanlığı temsil eder. Varlığı meydana getirmek üzere nurun işrakında, yani nurlar nuru olan Allah’tan çıkıp yayılmasında biri dikey, öteki yatay olmak üzere nurun iki tür hareketi söz konusudur.

İşrâkīlik’te ontik varlığın yorumu Fârâbî ve İbn Sînâ’nın sudûr teorisindeki hiyerarşik sistemle açıklanır. Ancak oradaki akılların yerini İşrâkīlik’te nurlar almış, sudûr da işrak diye adlandırılmıştır. Buna göre nurlar hiyerarşisinin başında bütün aşağı nurlar zincirinin kaynağı olan nurlar nuru Allah bulunur (Meşşâîler’de el-mebdeü’l-evvel, vâcibü’l-vücûd). Mutlak anlamda bir olan nurlar nurundan bir tek şey çıkar ki o da ilk nurdur. Meleklerin reisi olan ve Behmen diye adlandırılan bu ilk nur, kaynağından sadece kemalinin derecesi bakımından ayrılır. İlk nur çift karakterlidir; nurlar nuruna en yakın nur olduğu için zengin ve yetkin, özü itibariyle de fakir ve eksik sayılır. İlk nur kaynağını idrak etmekle ondan ikinci nur, fakirliğini idrak etmekle de en yüksek berzah (Meşşâîler’de en dıştaki felek) denilen ilk gölge meydana gelir. Gerçekte bütün varlık nurlar nurunun gölgesi (eseri) sayılır. Böylece her nur bir nuru ve bir berzahı yani feleği meydana getirmek üzere işrak devam eder. Meşşâîler’de sudûr onuncu akıl (faal akıl) ve dokuzuncu felekte son bulduğu halde İşrâkīlik’te nurların sonsuza kadar devam ettiği düşünülür (a.g.e., s. 125-149). Sühreverdî, ulvî âlemle süflî âlem (fizikî âlem) arasına “berzah” adını verdiği aracı bir âlem koyar ki bu Eflâtun’un matematik idealarına tekabül etmektedir. Nitekim Sühreverdî, bazan bunu muallak örnekler (el-müsülü’l-muallaka) adıyla anar. Nurlar nurundan taşıp yayılan bu nur tabakalarının oluşturduğu kâinat nurlar nuru gibi ezelîdir (Meşşâîler’de de âlem Allah ile zamandaş yani ezelîdir). İşrâkīliğin varlığı nurlar hiyerarşisi veya nur tabakaları şeklinde tasvir etmesi son tahlilde kâinatın akıllı, dinamik ve

sonsuz hareket eden muazzam bir kitle olduğu izlenimini vermektedir. Bu nûrânî birliğin vahdeti vücûd diye adlandırılması akla pek uzak gelmemektedir (M. Ali Ebû Reyyân, Târîḫu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, s. 410-411).

İşrâkīlik'te nübüvvet, genellikle peygamberlerin keşf ve müşâhede yoluyla nurun kaynağından bilgi alması olarak anlaşılır. Onlara göre müteellih hakîm feyz yoluyla nûrü'l-envârdan mârifet alır ve bunu çevresindekilere yansıtır. İlâhî kaynaktan bilgi almak süreklidir. Bu kaynaktan en üst düzeyde bilgi alan insan Allah'ın yeryüzündeki halifesidir. Buna kutub da denir. Kutub bazan gizli de olabilir. Sühreverdî ve İbn Seb'în'in bu konudaki ifadelerinden nübüvvetin kesintisiz olarak devam ettiği ve nebî olmanın mümkün olduğu gibi bir anlam çıkaranlar olmuştur. Nitekim İbn Teymiyye bu iki İşrâkī hakîmin peygamber olmaya heveslendiklerini ileri sürer. Ancak Ebü'l-Vefâ et-Teftâzânî'ye göre bu itham isabetli değildir. Zira her iki filozof da Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu kabul etmiş, fakat konuya Allah'ın kudreti açısından bakılınca teorik olarak belirtilen fikirlerin imkânsız olmadığını anlatmak istemiştir (İbn Sebʿîn ve ḥikmetü'l-işrâḳ, s. 295-296).

Mistik, gnostik ve gizemli olan her düşünce tarzının insanlara cazip geldiği bilinen bir gerçektir. İşrâkīlik de özünde bu nitelikleri barındırdığından özellikle sûfî ve Şiî çevrelerde büyük ilgi uyandırmıştır; günümüzde de hâlâ canlı bir düşünce akımı olarak varlığını sürdürmektedir. XII. yüzyıldan itibaren Meşşâî felsefenin zayıflaması üzerine onun yerini büyük ölçüde İşrâkīlik almış ve bu teosofik felsefe İbnü'l-Arabî'nin beslendiği başlıca kaynaklardan biri olmuştur (aş. bk.).

BİBLİYOGRAFYA

Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire 1939, I, 290; III, 11-14; a.mlf., Mişkâtü'l-envâr (nşr. Ebü'l-Alâ el-Afîfî), Kahire 1383/1964, s. 54-64; Sühreverdî el-Maktûl, Ḥikmetü'l-işrâḳ (nşr. H. Corbin), İstanbul

1952, s. 9-13, 20-21, 75, 114, 115, 125-149, 173, 298; a.mlf., et-Telvîḥâtü'l-levḥiyye ve'l-ʿarşiyye (nşr. H. Corbin, Opera Metaphysica et Mystica içinde), İstanbul 1945, I, 11-12, 70-74; a.mlf., el-Meşâriʿ ve'l-muṭâraḥât (nşr. H. Corbin, a.e. içinde), s. 195, 284, 475; a.mlf., Ḳıṣṣatü'l-ġurbeti'l-ġarbiyye (nşr. H. Corbin, Ḥikmetü'l-işrâḳ içinde), İstanbul 1952, s. 276-297; a.mlf., Heyâkilü'n-nûr, Kahire 1376/1957; Baklî, Şerḥ-i Şaṭḥiyyât, Tahran 1360 hş./1981, s. 186, 550; a.mlf., Meşrebü'l-ervâḥ, İstanbul 1983, s. 256; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Târîḫu'l-ḥükemâʾ (nşr. Abdülkerîm Ebû Şüveyrib), Trablus 1988, s. 375-392; M. Ali Ebû Reyyân, Târîḫu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Beyrut 1973, s. 410-411; a.mlf., Uṣûlü'l-felsefeti'l-İşrâḳıyye, İskenderiye 1987, s. 71-119; Ebü'l-Vefâ et-Teftâzânî, İbn Sebʿîn ve ḥikmetü'l-işrâḳ, Kahire 1974, s. 291-320; İbrâhim Medkûr, "Beyne's-Sühreverdî ve İbn Sînâ", el-Kitâbü't-Teẕkârî: Şeyḫü'l-İşrâḳ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, Kahire 1974, s. 63-83; Hasan Hanefî, "Ḥikmetü'l-işrâḳ ve'l-fenomolocya", a.e., s. 169-253; Seyyid Hüseyin Nasr, Üç Müslüman Bilge (trc. Ali Ünal), İstanbul 1985, s. 65-94; a.mlf., "Şihâbeddin Sühreverdî Maktûl" (İslâm Düşüncesi Tarihi, ed. M. M. Şerif içinde), İstanbul 1990, I, 417, 433-434; H. Corbin, İslâm Felsefesi Tarihi (trc. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1986, s. 214-215; Macid Fahri, İslâm Felsefesi Tarihi (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1992, s. 265-281; İlhan Kutluer, İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru, İstanbul 1996, s. 105-144.

Mahmut Kaya

Tasavvuf.

Fârâbî, İbn Sînâ ve İhvân-ı Safâ'da mevcut olan İşrâkī eğilimlerin Sühreverdî tarafından tasavvufa sokulması, Sühreverdî dönemi ve sonrasında terim olarak değilse bile kavram olarak mutasavvıfların bu hususa ilgi duymasına sebep olmuştur. Öte yandan Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve takipçileri işrak felsefesini oldukça ayrıntılı bir şekilde ele almışlar ve bunu vahdeti vücûdla bütünleştirmişlerdir. Esasen onlara bu yolu açan,

özellikle Mişkâtü'l-envâr'da ışık ve karanlığı (nur-zulmet) esas alarak bir bilgi ve varlık anlayışı ortaya koymaya çalışan Gazzâlî olmuştur (yk. bk.).

İşrâkīlik Gazzâlî'den önce de İbn Sînâ tarafından Ḥay b. Yaḳẓân, Selâmân ve Ebsâl, eṭ-Ṭayr, el-ʿIşḳ, el-Ḳaṣîdetü'l-ʿayniyye ve el-Ḥikmetü'l-meşriḳıyye gibi eserlerde ele alındığı gibi İbn Sînâ'nın bu eserlerdeki fikirleri Gazzâlî ve Sühreverdî ile birlikte Sühreverdî'nin çağdaşı olan İbn Tufeyl'i de etkilemiştir. İbn Tufeyl'in Ḥay b. Yaḳẓân adlı felsefî romanında bu etki ve İşrâkī temayül açık olarak görülür.

İşrâkıyye hareketi ve hikmeti meşrikıyye Sühreverdî'den sonraki dönemlerde ilgi odağı olmuş, bu harekete hikmeti müteâl (transendental felsefe), hikmeti hâlide, ezelî-ebedî hikmet, felsefî tasavvuf (teosofik mistisizm) ve ilm-i ilâhî gibi isimler verilmiştir. Günümüz İran düşüncesinde ise irfâniyye olarak bilinmekte ve etkisini sürdürmektedir. İslâm kaynaklarında ilâhiyyûn, müteellihûn ve hukemâ-i müteellihîn, hakîm-i ilâhî, bazan da urefâ, ehl-i irfân veya irfâniyyûn şeklinde anılan bilgeler ve düşünürler bunlardır. Şemseddin Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Kutbüddîn-i Şîrâzî, İbn Kemmûne, Seyyid Şerîf el-Cürcânî Sühreverdî'nin en önemli takipçileridir. Bunlardan Şehrezûrî, Sühreverdî'nin et-Telvîḥât ve Ḥikmetü'l-işrâḳ'ına şerh yazmış, İbn Kemmûne bu eserlerden ilkini, Kutbüddîn-i Şîrâzî de ikincisini şerhetmiştir. Kutbüddîn-i Şîrâzî hem Nasîrüddîn-i Tûsî'nin hem de Sadreddin Konevî'nin öğrencisi olduğundan Sühreverdî'den gelen İşrâkīlik ile İbnü'l-Arabî'nin vahdeti vücûd ağırlıklı tasavvufunu birleştirdi; bundan sonra İbnü'l-Arabî ve onun tasavvuf anlayışının önem kazanmasıyla İşrâkīlik geri plana itildi, bununla beraber hiçbir zaman büsbütün unutulmadı. Özellikle İbnü'l-Arabî'nin tasavvufuna bağlı olan mutasavvıflar Sühreverdî'den de etkilendiler. Nitekim Abdurrahman-ı Câmî'nin Nefeḥâtü'l-üns'te Sühreverdî'yi evliya arasında zikretmesi ona olan ilginin derecesini göstermektedir.

VIII. (XIV.) yüzyıldan itibaren İşrâkīliğe olan ilgi, İbn Sînâ'nın İşrâkī eğilimli felsefesinin de etkisiyle farklı bir şekil aldı. Bu dönemde müslüman düşünürlerin bir kısmı hikmetle ilgili dörtlü bir sınıflandırma yaparak bunların birini kabul edip diğerlerini red yerine hepsini uzlaştırma yoluna gittiler; böylece Meşşâî felsefe, İşrâkīlik, tasavvuf ve kelâm uzlaştırılmış

oldu. Seyyid Şerif el-Cürcânî, Taşköprizâde ve Kâtib Çelebi bu akımın temel fikirlerini şöyle özetlerler: Ebedî mutluluk ancak ilim ve amelle gerçekleşir. Bu ikisi birbirinin hem sebebi hem sonucudur. İlmi olup ameli olmayan veya ameli olup ilmi olmayan eksiktir. Ebedî saadete ulaşmanın yolu yüce yaratıcı hakkında mârifet sahibi olmaktır. Bunun da biri nazar ve istidlâl, diğeri riyâzet ve mücâhede olmak üzere iki yolu vardır. Birinci yolu tutanlar vahye bağlı kalırlarsa kelâmcı, aksi halde Meşşâî, ikinci yolu tutanlar vahye bağlı kalırlarsa sûfî, kalmazlarsa İşrâkī sayılırlar (Ḥâşiyetü Meṭâliʿi'l-envâr, s. 12-13; Mevzûâtü'l-ulûm, I, 312, 320, 337; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 53, 678; Tehânevî, I, 42, 406).

Taşköprizâde Mevzûâtü'l-ulûm'da (I, 345) Fahreddin er-Râzî, Nasîrüddîn-i Tûsî, Kutbüddîn-i Şîrâzî, Kutbüddin er-Râzî, Sa'deddin et-Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Hocazâde Muslihuddin Efendi ve Muslihuddin Kestelî gibi âlimleri büyük hakîmler arasında sayar. İbnü'l-Arabî'nin tasavvufu geniş ölçüde İşrâkīliği içerdiğinden Sadreddin Konevî, Abdürrezzâk el-Kâşânî, Dâvûd-i Kayserî, Müeyyidüddin Cendî, Şemseddin Fenârî, İbn Kemal, Kınalızâde Ali Efendi, Abdullah Bosnevî, Kâtib Çelebi, İsmâil Hakkı Bursevî, Şeyh Galib gibi Osmanlı ilim ve fikir adamlarının önemli bir kısmı İşrâkī sayılır. Bunlar genellikle felsefenin burhanını, kelâmın istidlâlini ve tasavvufun keşfini birleştirmişlerdir. İznik'te kurulan ilk Osmanlı medresesinde müderris olan Dâvûd-i Kayserî'nin İşrâkīlik'te ağırlıklı bir yeri bulunması oldukça önemlidir. Ferîdüddin Attâr, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Abdurrahman-ı Câmî, Azîz Nesefî, Abdülkerîm el-Cîlî, İbnü'l-Fârız, İbn Seb'în gibi mutasavvıflar da genellikle irfan hareketinin mensupları sayılmışlardır. Yukarıda da geçen kelâmcıların yanı sıra Adudüddin el-Îcî, Celâleddin ed-Devvânî gibi kelâmcılar da İşrâkīlik'ten etkilenmişlerdir. Bunların tasavvufa ilgi duymaları ve eserlerinde tasavvufî meselelerden bahsetmeleri bu etkiden kaynaklanır.

İbnü'l-Arabî'nin etkisindeki mutasavvıfların genellikle İşrâkīliğe olumlu baktıkları doğru olmakla beraber bu felsefeye tepki gösterenler de olmuştur. ʿAvârifü'l-maʿârif müellifi Şehâbeddin es-Sühreverdî, Keşfü'n-neṣâʾiḥi'l-Îmâniyye ve keşfü'l-feżâʾiḥi'l-Yûnâniyye isimli eserinde felsefeye ilgi duyanları eleştirmiştir. Osmanlı müelliflerinden Saçaklızâde Mehmed Efendi ve İsmâil Hakkı Bursevî de felsefeye karşıdır. Bursevî ayrıca İşrâkīler'in sayısının çok az olduğunu ileri sürer (Rûhu'lMesnevî, I, 26).

İşrâkīlik, XVII. yüzyılda Şiî akîdeyi güçlendiren Safevîler yönetimindeki İran'da yeni ve ciddi bir gelişme göstermiştir. Bahâeddin Âmilî ve İşrâk mahlasıyla şiirler yazan Mîr Dâmâd ile bunların öğrencisi olup İran'da modern zamanların en büyük filozofu olduğunda ittifak edilen (Macid Fahri, s. 274) Sadreddîn-i Şîrâzî sayesinde İşrâkīlik İran'da yeniden canlandı. Sühreverdî'nin Ḥikmetü'l-işrâḳ'ı, Esîrüddin el-Ebherî'nin el-Hidâye fi'l-ḥikme'si ve İbn Sînâ'nın eş-Şifâʾının bazı bölümlerine yazdığı şerhler yanında çok sayıda telifi bulunan Sadreddîn-i Şîrâzî'nin

en önemli eseri el-Ḥikmetü'l-müteʿâliye adlı hacimli kitabıdır. Eser, onun çeşitli risâlelerindeki birçok felsefî problemi aldığı gibi İslâm düşüncesinin İbn Sînâ'dan sonra kazandığı yeni yapı çerçevesinde müellifin felsefesini ortaya koyması bakımından da büyük önem taşır. Zamanında felsefenin dışlanmasından üzüntü duyan Şîrâzî, İşrâkī felsefenin aydınlanma yöntemine uygun olarak felsefe öğrenimini tamamlaması yanında uzun süre dünya ile ilgisini kesti ve bu sayede üzerine "ilâhî âlemin nuru" doğunca bahs ve nazar yoluyla öğrendiği bilgilerin doğruluğunu keşf yoluyla da teyit etti. Sonuçta onun "dört sefer" (el-Esfârü'l-erbaʿa) adını da verdiği el-Ḥikmetül-müteʿâliye ortaya çıktı. Ruha ait bu seferler şöyle sıralanır: Halktan Hakk'a yolculuk, Hak ile Hakk'a yolculuk, Hak'tan halka dönüş ve yaratılmışlardaki tecellisiyle Hakk'a yolculuktur (el-Ḥikmetü'l-müteʿâliye, I, 13). Sühreverdî gibi Şîrâzî de peygamberlerin ortaya koyduğu hakikatle sûfî ve felsefî gelenekteki hakikatin birliğine inanıyor, bütünüyle hakikat nurunun "nübüvvet feneri"nden alındığını söylüyordu (Macid Fahri, s. 274-275).

İran'da Sadreddîn-i Şîrâzî ile yeniden güç kazanan İşrâkıyye, aralarında oğulları İbrâhim ve Ahmed ile damatları Abdürrezzâk el-Lâhîcî ve Feyz-i Kâşânî'nin de bulunduğu çok sayıdaki öğrencisinin çalışmalarıyla devam ettirildi. Ebü'l-Kāsım Findiriskî, Molla Muhammed Bâkır'ın babası Muhammed Takī Meclisî, Recebali Tebrîzî, Ni'metullah Şüsterî bu dönemde İşrâkīliğin diğer tanınmış temsilcilerindendir. Müteâl hikmet veya ilâhî hikmet olarak bilinen İsfahan merkezli bu hareket, daha sonraki dönemlerde Hâdî-i Sebzevârî ve Hakîm-i İlâhî Aka Ali gibi temsilcileri vasıtasıyla günümüze kadar devam etmiştir (Abdülhüseyin Zerrînkûb, Dünbâle-i Cüstücû, s. 246-266). Bunlardan İran'da Kaçar döneminin en

büyük filozofu kabul edilen Hâdî-i Sebzevârî, Sadreddîn-i Şîrâzî'nin eserleri konusunda otorite sayılan hocalardan sekiz yıl boyunca dersler okudu; kelâm, Meşşâî felsefe, İşrâkī teosofi ve Şiîlik etkisindeki irfanî öğretisinin sentezine dayanan görüşler ortaya koydu.

Son dönemde daha çok irfâniyye olarak bilinen bu hareket Sühreverdî ve İbn Sînâ kadar, hatta onlardan daha fazla Gazzâlî'ye ve İbnü'l-Arabî ile Sadreddin Konevî ve Dâvûd-i Kayserî gibi İbnü'l-Arabî'nin takipçilerine; ayrıca Attâr, Abdurrahman-ı Câmî, Fahreddîn-i Irâkī, Şebüsterî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rumî gibi Sünnî mutasavvıflara dayanmaktadır. Bundan dolayı İşrâkīlik, Şiî medresesini temsil eden ulemâ tarafından ağır bir şekilde eleştirilmiştir. Niʻmetullâhiyye'nin müceddidi Maʻsûm Ali Şah, halifesi Nûr Ali Şah ve Muzaffer Ali Şah gibi sûfîlerin katline fetva verdiği için Sûfîküş diye tanınan Muhammed Ali Bihbehâî'nin Risâle-i Ḫayrâtiyye ve Ḳatʿu'l-maḳāl'i, Mukaddes-i Erdebîlî olarak da bilinen Ahmed b. Muhammed el-Erdebîlî'nin Ḥadîḳatü'ş-Şîʿa'sı, Molla Muhammed Tâhir-i Kummî'nin Ḥikmetü'l-ʿârifîn ve el-Fevâʾidü'd-dîniyye'si gibi eserler sûfîliği ve İşrâkīliği red için yazılmıştır. Tasavvuf ve İşrâkīlik Şiîliği ikiye ayırmış, azınlıkta olan aydınlar bu hareketleri benimserken çoğunlukta olan medrese ulemâsı ve Usûlîler karşı çıkmışlardır.

İrfânîlerin savundukları tasavvuf şeyhe bağlı kalmayı, bir tarikat disiplini içine girmeyi, tekkelerde raks, semâ ve zikretmeyi esas alan kurumlaşmış tasavvuftan farklıdır; irfânîler ve İşrâkīler bu tür tasavvufa her zaman karşı çıkmışlardır. Nitekim Molla Sadrâ, Kesru esnâmi'l-câhiliyye adlı eserinde bu tür tasavvufu şiddetle eleştirmiştir.

İran'da İşrâkīlik zaman zaman medreselerde de okutulmakla beraber daha ziyade Niʻmetullâhiyye, Zehebiyye, Nûrbahşiyye ve Gunâbâdiyye gibi Şiî tarikatlarına mensup olanlar arasında taraftar bulmuştur. Yine de bu tarikatlar üzerinde İbnü'l-Arabî'nin etkisi Sühreverdî'den daha fazladır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 42, 406; Seyyid Sâdık-ı Gûherîn, Şerḥ-i Iṣṭılâḥât-ı Taṣavvuf, Tahran 1367, “İşrâḳıyye” md.; Sühreverdî el-Maktûl, Mecmûʿa-i Muṣannefât-i Şeyḫ-i İşrâḳ, Tahran 1397, I-III, tür.yer.; Baklî, Şerḥ-i Şaṭḥiyyât, Tahran 1360 hş./1981, s. 186, 550; a.mlf., Meşrebü’l-ervâḥ, İstanbul 1983, s. 256; Haydar el-Âmülî, Câmiʿu’l-esrâr, Tahran 1969, s. 265, 450, 479; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Ḥâşiyetü Meṭâliʿi’l-envâr, İstanbul 1303, s. 12-13; Câmî, Nefeḥât, İstanbul 1289, s. 658; Taşköprizâde, Mevzûâtü’l-ulûm, İstanbul 1320, I, 312, 320, 337, 345; Sadreddîn-i Şîrâzî, el-Ḥikmetü’l-müteʿâliye, Kum, ts. (Mektebetü’l-Mustafavî), I, 4-15; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 53, 678; İsmâil Hakkı Bursevî, Rûhu’lMesnevî, İstanbul 1287, I, 26; Kāsım Ganî, Târîḫ-i Taṣavvuf der Îrân, Tahran 1340, s. 151; Ebü’l-Alâ Afîfî, et-Taṣavvuf: S̱evretün rûḥiyye fi’l-İslâm, Kahire 1963, s. 263, 286; R. A. Nicholson, Fi’t-Taṣavvufi’l-İslâmî (trc. Ebü’l-Alâ Afîfî), Kahire 1969, s. 13; Seyyid Hüseyin Nasr, “Şeyḫü’l-İşrâḳ”, el-Kitâbü’t-Teẕkârî: Şeyḫü’l-İşrâḳ Şihâbüddîn Sühreverdî, Kahire 1974, s. 13-36; M. Ali Ebû Reyyân, “el-İşrâḳıyye: Medrese Eflâṭûniyye İslâmiyye”, a.e., s. 37-61; İbrâhim Medkûr, “Beyne’s-Sühreverdî ve İbn Sînâ”, a.e., s. 63-80; G. Nogales, “Sühreverdî ve devruh fi’l-meydâni’l-felsefî”, a.e., s. 103-132; Hasan Hanefî, “Ḥikmetü’l-işrâḳ ve Fenomolocya”, a.e., s. 168, 252; Ebü’l-Vefâ et-Teftâzânî, “İbn Sebʿîn ve Ḥakîmü’l-işrâḳ”, a.e., s. 291-320; Muhammed el-Behî, “Devrü’s-Sühreverdî fî ʿâlemiyyeti’ş-şeḳāfe”, a.e., s. 255-289; el-Muʿcemü’ṣ-ṣûfî, s. 369; A. Schimmel, Tasavvufun Boyutları (trc. Ender Gürol), İstanbul 1982, s. 227-248; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Dünbâle-i Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1369 hş., s. 246-266, 300-308; a.mlf., Erzîş-i Mîrâs̱-ı Ṣûfiyye, Tahran 1369 hş., s. 125; Macid Fahri, İslâm Felsefesi Tarihi (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1992, s. 274-279.

Süleyman Uludağ

İŞTİKAK

(الاشتقاق)

Aralarında anlam ilişkisi bulunan iki kelimeden birinin diğerinden türetilmesi ve bu alanda yazılmış eser türü, bir cinas nevi.

Sözlükte “bir şeyin yarısını almak” anlamına gelen iştikāk kelimesi, terim olarak “aralarında mâna ilişkisi bulunan iki kelimeden birinin diğerinden alınması ve türetilmesi” demektir. Kendisinden türetilen asıl (kök) kelimeye müştâk (me’hûz) minh, ondan türeyen fer‘î (tâli) kelimeye de müştâk (me’hûz) veya iştikāk adı verilir.

Arapça kelimelerin hepsinin müştak olduğunu veya hiçbirinin müştak sayılmadığını ileri süren iki uç görüşe karşılık çoğunluğun görüşü bu kelimelerin kısmen müştak, kısmen câmid olduğu şeklindedir (Süyûtî, I, 348). Klasik dilciler iştikakı fiile has bir hadise olarak görürken Basralı dil âlimleri türeyen bütün kelimelerin aslının masdar, Kûfeliler ise mâzi kipinin müzekker üçüncü tekil şahsı olduğunu söylemişlerdir. Abdullah Emîn, Fuâd Hannâ Tarzî ve Emîl Bedî‘ Ya‘kūb gibi çağdaş araştırmacılar, Arapça’da türemiş kelimelerin asıllarının sadece masdar veya mâzi fiil olmadığını, mekân, kabile ve organ isimleri gibi somut isimler, tabiat seslerinin taklidinden meydana gelen isimlerle (onomatope) mâna harfleri (edatlar) gibi kelimelerin de bu arada sayılması gerektiğini örnekleriyle açıklamışlardır.

Klasik dilciler üç tür iştikaktan söz etmişlerdir. 1. el-İştikāku’s-sagīr. Kipleri ayrı olmakla birlikte asıl harfleriyle sıralanışları aynı olan ve aralarında anlam ilişkisi bulunan kelimeler arasındaki türemedir. Arap dilini zenginleştiren vasıtalardan olan bu türde iştikak kolayca

farkedilebilir. Bu sebeple türe küçük iştikak adı verildiği gibi iştikak denilince ilk akla gelen tür olması dolayısıyla “el-iştikāku’l-âm”, ayrıca fiil türevlerini kapsadığından “el-iştikāku’s-sarfî” adı da verilmiştir. Sülâsî ve rubâî mücerred fiillerin masdarlarından fiil ve isim kategorisinde birçok

kelimenin ve mücerred fiillerden mezîd fiil kalıplarının türemesi bu nevi iştikaktır. İbn Fâris'in hacimli sözlüğü Muʿcemü meḳāyîsi'l-luġa'sında uyguladığı "mekāyîs" sistemi bu tür iştikaka girer. Bu sisteme göre bir kökün altında "mekāyîs / usul" olarak adlandırdığı, birçok türevi ilgilendiren ortakasıl anlamlar tesbit edilerek ilgili türevlerin anlam ve iştikak durumuna bu anlam altında yer verilmiştir. Bu temel anlamlardan hiçbiriyle mâna ve iştikak ilgisi bulunmayan kelimeler de "tebâyün / tebâud / infirâd / adem-i inkıyâs" adıyla ayrı olarak zikredilmiştir. Eser bu sistemiyle kendisinden sonra yazılan sözlükleri etkilemiştir. Sâgānî'nin el-ʿUbâb'ında, Zebîdî'nin Tâcü'l-ʿarûs'unda, Luis Ma'lûf el-Yesûî'nin el-Müncid'inde onun tesiri görülmektedir. 2. el-İştikāku'l-kebîr. Aynı harflerden oluşan, ancak sıralanışları farklı olan ve aralarında anlam ilişkisi bulunan kelimeler arasındaki türemedir (جذب ← جبذ، حمد ← مدح، يئس ← أيسgibi). Bu nevi türemeye "el-kalbü'l-mekânî" de (harflerin yer değiştirdiği iştikak) denilmiştir. Arap dilinde birçok örneği bulunan bu tür kelimeler hakkında Asmaî, İbnü's-Sikkît, Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî ve Ahmed Fâris eş-Şidyâk gibi âlimler "el-kalb, el-kalb ve'l-ibdâl, el-muâkabe ve'n-nezâir" vb. adlarla müstakil eserler kaleme almışlardır. Bu kelimelerde asıl ile fer'i belirlemek güç olduğundan bunun için bazı ölçülerden söz edilmiştir. Arapça'nın ilk sözlüğünü yazan Halîl b. Ahmed'in Kitâbü'l-ʿAyn'ında uyguladığı taklîb (takālîb) sistemi de bu tür iştikaka dahildir. Bu sisteme göre aynı kökü oluşturan harflerin farklı dizilişleriyle elde edilen tâli kökler arasında iştikak ve anlam ilgisi olduğu ileri sürülür. İbn Düreyd Cemheretü'l-luġa, Ebû Ali el-Kālî el-Bâriʿ, Ezherî Tehẕîbü'l-luġa, İbn Sîde el-Muḥkem, Zebîdî Muḫtaṣarü'l-ʿAyn adlı sözlüklerinde bu sistemi uygulamışlardır. 3. el-İştikāku'l-ekber. İki asıl harfiyle anlamı aynı olan veya harfleri arasında mahreç birliği ya da yakınlığı bulunan iki kelime arasındaki türemeye denir (مدح ← مده، هتل ← هتن gibi). "Lugavî ibdâl" adı da verilen bu nevi kelimeler hakkında Ebû Ubeyde et-Teymî, Asmaî, İbnü's-Sikkît, Zeccâcî, Ebü't-Tayyib el-Lugavî ve Ahmed Fâris eş-Şidyâk gibi âlimler "el-ibdâl, el-kalb, el-muâkabe ve'n-nezâir" vb. adlarla eser telif etmişlerdir. Bu iştikaklardan ilki kıyasî ve umumi olduğundan sarf âlimlerinin, diğerleri ise daha çok sözlükçülerin alanına girer.

İki kelimeden, terkip veya cümleden bazı harflerin atılıp diğer bir kısmının alınması suretiyle sunî bir kelime oluşturulmasına "el-iştikāku'l-kübbâr" denilmiş ve bu tür, gramer kitaplarında "en-naht" adıyla müstakil olarak ele

alınmıştır. Bu yolla türetilen yeni kelimeye “menhût”, kendisinden türetme yapılan unsura da “menhût minh” denir (عبد الشمس ← عبشم، عبد الدار ← عبدر، الحمد لله ← حمدلة gibi).

Arap dilinin gelişme ve zenginleşmesinde önemli payı olan iştikak konusunda erken dönemlerden itibaren birçok eser kaleme alınmıştır. Kutrub, Ahfeş el-Evsat, Müberred, Mufaddal ed-Dabbî, Zeccâc, İbnü’s-Serrâc, Nehhâs, İbn Düreyd, İbn Hâleveyh, Muhammed b. Ahmed el-Vâilî, Asmaî, Ahmed b. Hâtim el-Bâhilî, Abdülmelik b. Kattân el-Mührî, Zeccâcî, Ebû Ubeyd el-Bekrî, Ali b. Muhammed el-Hârizmî, İbn Dürüsteveyh, Rummânî, Gulâm Sa‘leb, İbnü’l-Kelbî, İbn Fâris, Şâtıbî, Süyûtî ve Şevkânî bu hususta eser yazan müellifler arasında zikredilebilir. Çoğunlukla “Kitâbü’l-İştikāk” veya “Kitâbu İştikākı’l-esmâ’” adıyla anılan bu eserlerde ya iştikak ilminin teorisi ele alınmış ya da belli konulardaki isimlerin iştikakı incelenmiştir. İbn Düreyd’in, Şuûbiyye’nin, Arap isimlerinin saçmalığı ve mantıksızlığı eleştirisine cevap vermek amacıyla yazdığı hacimli eseri Kitâbü’l-İştiḳāḳ’ta (İştiḳāḳu’l-esmâʾ / İştiḳāḳu es-mâʾi’l-ḳabâʾil) Arap kabile isimlerinin (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire 1378/1958), Zeccâcî’nin İştiḳāḳu esmâʾillâh adlı eserinde (nşr. Abdülhüseyin el-Mübârek, Beyrut 1406/1986) Allah’ın isim ve sıfatlarının, Ali el-Hârizmî’nin İştiḳāḳu esmâʾi’l-mevâżıʿ ve’l-büldân’ında yer ve ülke adlarının iştikakı ele alınmıştır. Abdullah Emîn’in el-İştiḳāḳ’ı (Kahire 1376/1956), iştikak ilminin teori ve uygulamasına dair çağdaş ve kapsamlı bir eserdir.

İştikak, bedîʿ ilminde “aynı kökten birkaç kelimeyi bir sözde toplamak” anlamında bir cinas türü olarak kullanılır. “ ومن شرّ حاسد اذا حسد ” âyetinde (el-Felâk 113/5) iştikak cinası bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 206-210; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1378/1958; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 26-30; İbn Cinnî, el-Ḫaṣâʾiṣ (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (Dârü’l-

kitâbi'l-Arabî), II, 133-139; İbn Fâris, eṣ-Ṣâḥibî (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1977, s. 57, 329-333, 461; Kemâleddin el-Enbârî, el-İnṣâf fî mesâʾili'l-ḫilâf beyne'n-naḥviyyîne'l-Baṣriyyîn ve'l-Kûfiyyîn (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1961, I, 235-245; a.mlf., Esrârü'l-ʿArabiyye (nşr. Fahr Sâlih Kadâre), Beyrut 1415/1995, s. 161-165; Süyûtî, el-Müzhir fî ʿulûmi'l-luġa ve envâʿihâ (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), I, 345-354, 476-485; Sıddîk Hasan Han, el-ʿAlemü'l-ḫaffâḳ min ʿilmi'l-iştiḳāḳ (nşr. Nezîr Muhammed Mektebî), Beyrut 1405/1985; Abdülkādir el-Mağribî, el-İştiḳāḳ ve't-taʿrîb, Kahire 1908, s. 9-25; Abdullah Emîn, el-İştiḳāḳ, Kahire 1376/1956; Muhammed el-Mübârek, Fıḳhü'l-luġa, Beyrut 1383/1964, s. 69-111, 147-152; Emîl Bedîʿ Yaʿkūb, Fıḳhü'l-luġati'l-ʿArabiyye ve ḫaṣâʾiṣuhâ, Beyrut 1986, s. 186-214; Hüseyin Vâlî, "Sebîlü'l-iştiḳāḳ beyne's-semâʿ ve'l-ḳıyâs", MMLA, II (1936), s. 195-227; İbrâhim Hamrûş, "Fi'l-İştiḳāḳi'l-kebîr", a.e., II (1936), s. 245-255; Muhammed Seyyid Ali Belâsî, "Mesîretü'l-fikri'l-iştiḳāḳī fi'l-luġati'l-ʿArabiyye", Âfâḳu's-s̱eḳāfe ve't-türâs̱, IV/15, Dübey 1417/1996, s. 20-23; H. Fleisch, "Is̱ẖtiḳāḳ", EI[2] (İng.), IV, 122-123.

Hulûsi Kılıç

İŞTİP

Bugün Makedonya Cumhuriyeti'nde mtip adıyla anılan eski bir Osmanlı şehri.

Otinja nehriyle Vardar'ın kolu olan Bregalnitsa'nın birleştiği yerde kurulmuştur. Üsküp'ün 70 km. güneydoğusunda ve Köprülü'nün (Titov Veles, Veles) 23 km. doğusunda yer alır. Ortaçağ'larda Sırp Prensliği'nin en önemli şehirlerinden biri iken Osmanlı döneminde geniş verimli toprakları ve yoğun Türk nüfusuyla İslâmî hayatın etkili olduğu bir kaza merkezi özelliği kazanmıştır.

Eski bir yerleşme merkezi olan İştip'in tarihi milâttan önce III. yüzyıla kadar iner. Bu sıralarda Astibo adıyla anılan şehir Peonlar'ın İliriya (Illyrian) kolunun merkeziydi. Yunanlılar ve daha sonra Bizanslılar buraya Stipeon ismini verdiler. VI. yüzyılda Makedonya'ya yerleşmek amacıyla gelen Slavlar, şehri bugünkü adıyla anmaya başladılar. İştip IX-X. yüzyıllarda I. Bulgar İmparatorluğu'nun bir parçası idi; 1018'de Bizanslılar'ca geri alındı. XIII. yüzyılın ilk yarısında bir ara II. Bulgar İmparatorluğu'na bağlandıysa da 1330'da Sırp Kralı Stephan Dečanski burasını Sırp Devleti'ne katıncaya kadar Bizans'ın elinde kaldı.

Kralın 1355'te ölümünün ardından 1395'e kadar Dejanović kardeşlerin prensliğinin bir parçası oldu. Sırp idarecileri kaleyi yeniden imar edip şehirde birkaç kilise inşa ettiler. Bunlardan 1334 tarihli Archangel, 1350 tarihli Saint John ve 1388 tarihli Kutsal Saviour (Sveti Spas) kiliseleri bugüne kadar korunarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. 1371'den itibaren son hükümdar Konstantin Dejanović'in ölümüne kadar İştip Osmanlılar'a tâbi bir prenslikti. Romenler'e karşı Yıldırım Bayezid tarafında savaşan Konstantin'in 1395'te Rovine'de savaş meydanında ölümünden sonra şehir ve arazisi doğrudan Osmanlı idaresine alındı. Burası Ilıca-Köstendil sancağının kaza merkezi oldu ve Tanzimat dönemindeki düzenlemeye kadar da bu durumunu korudu.

İştip'in fethinden bahseden tek Osmanlı kaynağı, Pirlepe (Prilep) ve

Manastır'ın 784'te (1382) I. Murad zamanında Rumeli Beylerbeyi Timurtaş Paşa tarafından alınması dolayısıyla buranın da adını zikreden Hoca Sâdeddin Efendi'nin Tâcü't-tevârîh'idir (I, 99). Kāmûsü'l-a'lâm ve Salnâme-i Vilâyet-i Kosova (1314) gibi muahhar kaynaklar, kabul edilmesi mümkün olmayan bu tarihi fetih yılı gibi vermektedir. XVI. yüzyıla ait tahrir ve mühimme defterlerindeki bazı kayıtlar, İştip'teki Fethiye Camii'ni Sultan I. Murad'ın evkafı olarak zikretmektedir. 1047 (1637-38) tarihli bir vazife defteri İştip kasabasındaki Sultan Murad Camii'nden bahsetmekte ve görevlilerine İştip kasabası cizyesinden ödeme yapıldığını belirtmektedir. Bu cami, vaktiyle İştip Kalesi'ndeki bugün Fitija ismini taşıyan Archangel Kilisesi idi. Diğer taraftan Dejanović prenslerinin 1395'te hâkimiyetleri sona erinceye kadar İştip'e sahip oldukları bilinmektedir. 1388 gibi geç bir tarihte Voyvoda Dimitar, İştip'te Sveti Spas adıyla bir kilise yaptırdı ve Kocane yakınında Banja köyünü ona mülk olarak tahsis etti. Prens Konstantin'in günümüze kadar ulaşan temliknâmesi bu muameleyi teyit etmektedir. Osmanlı idaresinin burada kesin biçimde tesisinden muhtemelen on yıl kadar önce kaleye bir Osmanlı birliği yerleştirilmiş ve bu birlik eski kiliseyi kendi camileri olarak kullanmış olmalıdır.

1395'ten sonra büyük bir Türk cemaati kasabaya yerleştirildi; bunlar kale duvarları dışında iki nehir vadisinde ikamet ederek kasabanın genişlemesini sağladılar. Yörük cemaatleri, kısmen XV. yüzyılda ve daha sonra Kanûnî Sultan Süleyman'ın saltanatı başlarında birçok yeni küçük köy tesis edildiğinde kasabanın batısındaki bozkır alana yerleştiler.

Köstendil sancağının bugüne intikal eden en eski tahrir defteri 1519 yılına aittir. 1550 ve 1573 yıllarına ait tahrir defterleriyle birlikte, Türk yerleşimi ve şehir hıristiyanlarından bazı ihtidâlar sonucu ortaya çıkan tablo aşağıdaki şekilde verilebilir:

XVI. yüzyılın başlarından itibaren şehrin kesin şekilde müslüman karakterini kazanmaya başlaması, Kanûnî Sultan Süleyman döneminde Rumeli subaşısı olan Hüsâmeddin Paşa'nın cami, kervansaray ve zâviye inşa ettirdiği tarihlere tekabül etmektedir. Bu cami günümüzde halen ayakta olup Makedonya'daki en âbidevî Osmanlı eseri konumundadır (bk. HÜSÂMEDDİN PAŞA CAMİİ). 1531 tarihli Tahrir Defteri'ndeki bilgiler caminin o tarihte açık olduğunu göstermektedir (BA, TD, nr. 167, s. 202).

1573 tarihli Tahrir Defteri'nde (TK, TD, nr. 85, vr. 249a) daha önceki tahrirde olmayan Hüsâmeddin Paşa Camii mahallesi (Mahalle-i Câmi-i Şerîf-i Hüsâmeddin Paşa) kaydedilmekte, ardından "Mahalle-i Zâviye-i Merhûm Hüsâmeddin Paşa" şeklinde devam edilmektedir. Hüsâm[eddin] az bilinmekte ve Sicill-i Osmânî'de de zikredilmemektedir. Bu zatın, kendi kasabasında İslâmî hayatı geliştirmek isteyen İştipli bir müslüman olması muhtemeldir. Bir süre sonra sağlam taştan inşa edilen ve bugün hâlâ ayakta olan İştip Bedesteni şehrin o dönemlerdeki iktisadî gelişmesinin bir göstergesidir. İştip'teki diğer önemli vakıf kurucuları bir cami, kervansaray ve hamam inşa ettiren Kadı Nûreddin ile bir medrese, bir kervansaray ve küçük bir kütüphane tesis eden onun oğlu ve halefi Mevlânâ İştibîzâde Mehmed'dir (BA, TD, nr. 167, s. 202). Bu vakıfların hiçbiri günümüze ulaşmamıştır.

Evliya Çelebi, İştip'in XVII. yüzyıldaki (1072/1661-62) durumunu tasvir etmiş, şehirde 2240 hânenin, yirmi dört cami ve mescidi olan yirmi dört mahallenin, iki hamam, bir medrese, yedi han ve yedi tekkenin bulunduğunu belirtmiştir. 1689 savaşında Avusturya ordularının kısa bir müddet İştip'i işgal ettikleri, geri çekilmeden önce şehri yakıp yıktıkları bilinmektedir. Bu olaydan sonra şehir uzun süre kendini toparlayamadı. Ancak XVIII. yüzyıl sonlarından XIX. yüzyıl ortalarına kadar bir sanat ve ticaret merkezi olarak yeniden süratli bir gelişme kaydetti. Bu dönemin başlarında şehir nüfusunun 4000'e ulaştığı söylenmektedir. Osmanlı topraklarında da araştırmalar yapan Avusturyalı jeolog Ami Boué 1836'da nüfusun 15-20.000 civarında olduğunu belirtir. 1873'te Selânik'ten Kosova'ya Vardar vadisi üzerinden demiryolu hattı döşendiğinde eski Üsküp-İştip-Serez-Selânik yolu önemini kaybetmiş ve şehrin ticareti bu sebeple çok gerilemişti. Kısa bir süre varlığını devam ettirebilen Prizren vilâyetine ait 1874 tarihli salnâmede yer alan bilgilere göre İştip'te dokuz cami, yedi tekke ve 250 dükkân bulunuyordu. Kāmûsü'l-a'lâm'da verilen bilgiler şehrin XIX. yüzyılın sonundaki durumunu yansıtmaktadır. Buna göre İştip'te on üç cami, iki kilise, bir sinagog, üç medrese, bir rüşdiye, üç ibtidâiye, iki hıristiyan mektebi, 900 dükkân ve mağaza bulunmaktadır. Bregalnitsa üzerine Mehmed Kâhya Bey tarafından muhteşem bir taş köprü inşa edilmişti. Şehrin nüfusunun ekseriyeti Türkçe konuşan hıristiyanlardan ibaretti ve bunların çoğu Bulgar'dı. Schulze-Jena 1912'den biraz önce şehrin nüfusunu 20.900 olarak vermektedir.

1912 Ekimi sonunda Osmanlılar Kumanova Savaşı'nda mağlûp olunca Sırp ordusu şehri işgal etti. I. Dünya Savaşı'nda İştip Bulgarlar tarafından ele geçirildi; fakat hemen ardından daha sonra Yugoslavya'yı oluşturacak olan Sırp Krallığı'na dahil edildi. Bu arada müslüman nüfusun

hemen hemen tamamı şehri terketti ve 1918-1941 yılları arasında zorla Sırplaştırma politikası sonunda Bulgarca, Makedonca konuşan binlerce hıristiyan Bulgaristan'a sürüldü. 1918'den kısa bir süre sonra şehirde sadece 11.200 kişi kalmıştı, 1931'de nüfusu hâlâ 12.000'in altında idi. 1941-1945 yıllarında şehir tekrar Bulgarlar tarafından işgal edildi. 1945'ten sonra burası yeniden Štip adıyla anılmaya başlandı ve Yugoslavya Federasyonu'na bağlı, Makedonya Cumhuriyeti'nin bir parçası oldu. Bazı modern sanayi tesisleri kuruldu, ayakta kalabilen hıristiyan ve müslüman eserleri restore edildi. 1961'de şehrin nüfusu 18.650'ye ulaştı. XX. yüzyılın sonlarında şehrin nüfusu Osmanlı dönemindeki nüfusu aştı (yaklaşık 30.000), fakat bunların tamamı Slav Makedonyalılar'dan oluşmaktadır. Batı İştip'teki Türk köylerinin halkı 1953'te Türkiye'ye göç etti. Terkedilen köyler ve çoğunluğu Halvetiyye tarikatına ait olan tekkeler harabeye döndü. Burası yine de günümüzde Slav-Makedonya'da önemli Türk cemaatine sahip yegâne bölgedir. Türkler, Ofçabolu Yörükleri olup İştip'in batısında kırk köyden oluşan bir grup halinde yaşamaktadır. XX. yüzyıl başlarında İştip'in köy nüfusunun % 60'ı müslümandı.

XVI-XVIII. yüzyıllarda İştip ve Karatova Ortodoks piskoposluğunun merkezi durumunda olan ve bu piskoposluğa ait 1830'da Osmanlı-Bizans üslûbunda yeniden inşa edilmiş muhteşem katedrali bugün hâlâ muhafaza eden İştip ayrıca birçok Osmanlı müellifi ve sûfî şeyhinin de memleketiydi. Bu durum şehrin bir İslâm kültür merkezi olarak önemini göstermektedir. Evliya Çelebi, Şeyh Muhyiddin Rûmî ve İştipli Emîr Sultan'ın (ö. 1015/1606) adlarını zikretmektedir. Şeyh Muhyiddin'in (Meydan Baba) türbesi Hüsâmeddin Paşa Camii yanında bugün hâlâ mevcut olup şehirde kalan çok küçük müslüman cemaat tarafından ziyaret edilmektedir. Aynı şekilde, daha sonra İstanbul'da Sünbüliyye Tekkesi şeyhi olan Adlî Hasan Efendi (ö. 1026/1617) ve sûfî şair Sâlih Rifat Efendi de (ö. 1326/1908) bu şehirden çıkan önemli simalardır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 170; BA, TD, nr. 167, s. 202; nr. 267; TK, TD, nr. 85; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1297, I, 99; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 118; Salnâme-i Vilâyet-i Prizren (1291); Salnâme-i Vilâyet-i Kosova (1314); V. Kančev, Makedonija, etnografija i statistika, Sofia 1900, tür.yer.; J. Ivanov, Severna Makedonija (ed. D. J. Biserov), Sofia 1906, tür.yer.; L. Schulze-Jena, Makedonien, Landschaftsund Kulturbilder, Jena 1927, tür.yer.; N. Nikolovski v.dğr., The Cultural Monuments of the People Republic of Macedonia, Skopje 1961, tür.yer.; G. Palikruševa, "Derviškiot red Halveti vo Makedonije", Zbornik na Stipskiot Naroden Muzej, I, Štip 1958-59, s. 105-119; Krum Tomovski, "Bezistenot vo Štip", a.e., II (1961), s. 101-125; Jovan Trifunoski, "Les Villages dépeuplé du basin inferieur de Bregalnica", a.e., III (1962); M. Sokoloski, "Štip i Štipski vo tekot na XVI vek", Istorija, X/2, Skopje 1974, s. 124-152; M. Kiel, "Some Littleknown Monuments of Ottoman-Turkish Architecture in the Makedonian Province, Stip, Kumanovo, Prilep, Strumitsa", Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi, IV-V, İstanbul 1975-76, s. 153-178; Kāmûsü'l-a'lâm, II, 973-974; Bistra Cvetkova, "Is͟htib", EI² (İng.), IV, 121-122; Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1971, VIII, 267.

Machıel Kıel

İŞTİRAK

(bk. MÜŞTEREK).

İŞTİRAK

(الاشتراك)

Bir suçun işlenmesine birden fazla kişinin katılması anlamında hukuk terimi.

Sözlükte “bir işe ortak olmak, katılmak” anlamındaki iştirâk, ceza hukukunda bir suçun işlenmesine birden fazla şahsın katılmasını ifade eder. Kur’an’da, Hz. Âdem ve Havvâ’nın cennette birlikte işledikleri hata sonucu cennetten çıkarılışından (el-Bakara 2/35-36), eski kavimlerin müştereken işledikleri suçların dünyada topluca cezalandırıldığından, dünyada birlikte günah işleyen ve birbirini yoldan çıkaranların âhirette karşılıklı suçlamada bulunacağından ve müştereken azap göreceğinden (es-Saffât 37/22-33; ez-Zuhruf 43/37-39) hukukî bir atıf içermeksizin ilâhî hikmet, ibret ve uhrevî sorumluluk bağlamında söz edilir. Yine Kur’an’da günah ve düşmanlık üzere yardımlaşma yasaklanır (el-Mâide 5/2); belli suç türlerinde de suçlunun nitelendirilmesi ve sayı belirlenmesi yapılmaksızın bazı maddî cezalar öngörülür. Bu hususlar hadislerde de sıkça dile getirilmiş, sınırlı sayıda da olsa bazı hadislerde bir suçun işlenmesine iştirak edenlerin müştereken cezalandırılması gereğinden söz edilmiş, sahâbeden de bu yönde görüş ve tatbikat nakledilmiştir (Buhârî, “Diyât”, 21; Tirmizî, “Diyât”, 8).

Fıkhın ceza hukuku alanındaki klasik doktrini cinayet (kısas ve diyet), had ve ta‘zîr şeklindeki üçlü ayırım içinde suç ve ceza türleri örnek olaylar ele alınarak geliştirildiği için literatürde ceza hukukunun diğer genel hükümleri gibi iştirak konusu da ayrı bir başlık altında incelenmez. Hatta iştirak kelimesinin sözlük anlamı dışında özel bir anlam kazandığını söylemek de zordur. Bununla birlikte iştirak kavramı suçun oluşmasında sebep-sonuç ilişkisi, mübâşeret ve tesebbüb, azmettirme ve yönlendirme, ikrah, cezalandırmada şahsîlik gibi ceza hukukunun temel konularıyla yakından ilgili olduğu için bu kaynaklarda her bir suç ve ceza ele alınırken zorunlu olarak iştirak konusuna da değişik yönleriyle temas edilir. Ancak iştirak kazf, zina, içki içme, irtidad gibi suçlardan ziyade cinayet ve hırsızlık gibi

birden fazla kimsenin katılımıyla işlenebilen suçlarda söz konusu olacağından fakihlerin konuya temasları da genelde bu tür örnekler üzerinde cereyan etmiştir. Bütün bu bilgiler bir araya getirildiğinde klasik dönem İslâm hukukçularının iştirak kavramına ilişkin genel eğilimlerini tanımak ve bundan hareketle bu konuda genel bir iştirak nazariyesi tesis etmek mümkün olmaktadır.

İslâm hukukçuları, suçun işlenmesinde hangi tür fiilin ve fâilin etkin olduğunu ve dolayısıyla cezayı belirlemede suçun doğrudan işlenmesi (mübâşeret) ve işlenmesine sebebiyet verilmesi (tesebbüb) ayırımı yaptıklarından suça iştirakin de bu ikili ayırım içinde düşünülmesi gerekir. Mübâşeret kural olarak suçun maddî unsurunun icrasına katılmayı, tesebbüb ise bu icranın dışındaki yardımcı fiillerin işlenmesini ve sonucun gerçekleşmesine yardımcı olmayı ifade eder. Kapalı mekândan bir eşyayı birlikte dışarı çıkarmak hırsızlıkta, bir şahsı birlikte yaralamak cinayette mübâşeret şeklinde iştirakin, bu suçlarda gözcülük yapmak ya da kaçan kimseyi tutmak ise tesebbüb yoluyla iştirakin örneğidir. Birinci gruptaki suçluya "mübâşir fâil" veya "mübaşir şerik", ikincisine de "gayri mübâşir (mütesebbib) fâil" ya da şerik denilir. Bu ayırımın bir benzeri modern hukukta "aslî iştirakfer'î iştirak" adıyla yapılır. Ancak iştirakin yukarıdaki şekilde iki gruba ayrılması teoride kolay görünse de hangi tür eylemin ve katkının mübâşeret veya tesebbüb sayılacağı, hem muhtemel suç türlerine ve suçu oluşturan eylemin mahiyetine hem de mezheplerin bakış açısının farklılığına bağlı olarak değişiklik gösterebileceğinden iştirakin gruplandırılması ve örneklendirilmesi pratikte bazı zorluklar taşır.

Birden fazla şahsın bir suçun işlenmesine doğrudan ve aktif katılımının söz konusu olduğu mübâşerete iştirakte İslâm hukukçularının gündeme getirdiği birinci hukukî problem, bir suç için birden fazla kişinin aynı şekilde ayrı ayrı cezalandırılmasının suç-ceza dengesini bozup bozmayacağı konusudur. Özellikle kasten adam öldürme suçunun müştereken işlenmesi halinde kısasın uygulanma şartları üzerinde yapılan bu tartışmada İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu, sayısı ne olursa olsun katle iştirak eden herkese kısas uygulanması gerektiğini söylerken Muâz b. Cebel, Abdullah b. Zübeyr, İbn Sîrîn, Zührî gibi bir grup âlim suça iştirak edenlerden sadece birinin öldürülmesi, diğerlerinin ortaklaşa diyet ödemeleri gerektiği görüşündedir. Rebîatürre'y, Leys b. Sa'd, Dâvûd ez-Zâhirî, İbnü'l-Münzir

en-Nîsâbûrî, bir rivayette Ahmed b. Hanbel gibi üçüncü bir gruba göre bu durumda hiç kimseye kısas uygulanmayıp ortaklaşa diyet ödenir. Cezalandırmada suçlunun durumunu, cezalandırmanın genel amaçlarını ve kamu düzenini ölçüt alan çoğunluk, ayrıca Hz. Ömer'in bir kişiyi müştereken öldüren yedi kişiye Hz. Ali'nin üç kişiye kısas uyguladığına ve Hz. Ömer'in bu olayla ilgili olarak, "Bütün San'a halkı katle iştirak etseydi hepsine kısas uygulardım" dediğine dair rivayetlere dayanır ve bu konuda sahâbe arasında görüş birliğinin bulunduğunu ileri sürer (el-Muvaṭṭaʾ, "ʿUḳūl", 18; İbn Kudâme, VIII, 289-290). Azınlıkta kalan görüş sahipleri ise kısasta denklik ilkesinin katı şekilde uygulanması gerektiği, aksi halde suç-ceza dengesinin bozulacağını iddia eder. Yine çoğunluk, yaralama ve sakat bırakma (müessir fiil) suçlarında mübâşir ortaklara ayrı ayrı kısas uygulanması, Hanefîler ise hiçbirine uygulanmaması görüşündedir.

Adam öldürmede mübâşir şeriklerin nasıl cezalandırılacağı tartışması esnasında fakihlerin "tevâfuk" ve "temâlü" (tevâtu, ittifak) adını verdikleri iki ayrı durumdan söz etmiş olmaları da dikkat çekicidir. Tevâfuk, suç ortakları arasında önceden bir anlaşma bulunmayıp âni gelişme sonucu her birinin diğerinden bağımsız olarak aynı suça yönelmesi halidir. Fakihler, bu durumda kural olarak her fâilin kendi fiilinden sorumlu olacağını söyler. Ancak Hanefîler'le diğerleri arasında kastı ve mübâşereti tesbitte farklı ölçütler kullanılır. Temâlü yoluyla iştirak ise suç ortaklarının önceden anlaşarak ve suç es-nasında da bu iradelerini devam ettirerek suçu işlemeleri halidir. İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre bu durumda suç teşkil eden eylemin icrasına katılan her bir ortak, işlediği fiilin ölümün gerçekleşmesine etkisi ne olursa olsun bu sonucu kastetmiş ve kasten adam öldürme suçunu işlemiş sayılır. Özellikle Mâlikîler bu konuda mübâşeret ve kast kavramını hayli geniş tutarlar. Hanefî fakihleri ise tevâfukta olduğu gibi bu durumda da her fâili kendi işlediği fiilden sorumlu tutmaktan, fâillerin kastını tesbitte de iştirak iradesini değil objektif bir ölçüt olarak kullanılan suç aletinin öldürücü olup olmamasını esas almaktan yanadır.

Suç ortaklarının önceden anlaşarak ve aralarında iş bölümü yaparak bir kısmının suçun maddî unsurunu icra etmesi, diğerinin de ikinci derecede ve yardımcı fiilleri işlemesi halinde iki farklı suç ortağı vardır; birincisi mübâşir şerik olarak adlandırılırken diğeri mütesebbib şerik adını alır. Bir suçta mübâşeret ve tesebbübün birlikte bulunması durumunda suçun

karşılığı olan asıl ceza ile kural olarak mübâşir fâil cezalandırılır. Sebep olan ortağa ise daha alt bir ceza, meselâ kısas ve hadlere nisbetle ta‘zîr cezası verilir. Hadlerde daha açık biçimde korunan bu ayırımı Hanefîler'in adam öldürme ve müessir fiil suçlarında da aynı netlikte devam ettirdiği, diğer mezheplerin ve özellikle Mâlikîler'in cinayetlerde Hanefîler'in tesebbüb saydığı bazı yardımcı fiilleri mübâşeret kavramına dahil ettiği görülür. Eşkıyalık suçunu işleyenlerden bilfiil eylemde bulunmayanlara da had uygulanacağı görüşü ise mübâşereten iştirakin genişletilmesinden çok teşebbüs halinin bile kamu düzenini ve güvenliğini ihlâl suçu oluşturması sebebiyledir.

Bir suçun işlenmesi yönünde teşvik ve tahrikte bulunan kimse, bu davranışın suçun işlenmesine etkili olması halinde suça tesebbüb yoluyla iştirak etmiş sayılır. Fakihler suça teşvikin dinen günah olduğunu belirtmekle birlikte suçun işlenmesi durumunda bundan birinci derecede fâili sorumlu tutarlar; teşvik ve tahrik edene ise ta‘zîr grubunda yer alan alt bir ceza verilebileceğini söylerler. Çünkü suçun oluşmasında ve cezanın hak edilmesinde fâilin temyiz gücü ve iradî davranışı esastır. Ayrıca mâsiyeti konu alan bir teşvik ve emre muhatap olan kimsenin buna uymama yükümlülüğü vardır. Ancak suça yönlendirilenin temyiz gücünün bulunmaması ve yönlendirenin elinde suç aleti konumunda olması hali farklıdır. Hatta Mâlikîler suçtan azmettireni, meselâ oğlu üzerindeki otoritesini kullanarak ona suç işlemesini emreden ve suç işleten babayı sorumlu tutarlar.

Fakihlerin ikraha mâruz kalarak suç işleyen kimseye (mükreh) ilişkin görüşleri iştirak konusuna bakışlarını da yansıtır. Dıştan bakıldığında ikrahta zorlayan mütesebbib, zorlanan ise mübâşir görünümünde ise de suçun teşekkülünde kasıt ve gerçek iradî etki esas alındığında durum değişir. Bunun için de tam ikrahta adam öldürmeden doğan hukukî sorumluluğun zorlayan ve zorlanan arasındaki dağılımı doktrinde tartışmalıdır. Fakihlerin çoğunluğu, böyle bir durumda iki tarafı da aslî fâil olarak görüp ikisine de kısasın gerektiği, İmâmiyye ile Hanefîler'den Züfer kısasın zorlanana, Ebû Hanîfe, Muhammed eş-Şeybânî ve bir rivayette İmam Şâfiî zorlayana gerekeceği görüşündedir. Ebû Yûsuf'a göre ise suç iki taraf açısından da tam oluşmadığı için kısas uygulanmaz, zorlayanın diyet ödemesi gerekir. Cumhurun zorlananı da mübâşir sayması, insan

hayatının değerinin birbirine denkliği dolayısıyla cinayetlere mahsus bir hassasiyet görünümündedir. Zina suçuna ait özel durum hariç (bk. İKRAH) ikrah sonucu işlenen had suçlarında zorlanan mübâşir, zorlayan ise mütesebbib olduğu için kural olarak iki tarafa da had uygulanmaz, kusur ve tesebbübün ağırlığına göre diğer alt cezalar verilir. Fakihlerden devlet başkanının emrini ikrah sayanlar veya kamu yetkilisi âmirinin emrini uygulayarak suç işleyen iyi niyetli memurları cezadan muaf tutup emredeni sorumlu tutanlar da suçun oluşmasında iradeyi ve suç işleme kastını ölçü almaktadır.

Tesebbüb yoluyla iştirakin belki de en yaygın şekli suçun işlenmesini kolaylaştırıcı davranışta bulunmak ise de hangi fiilin iştirak ve tesebbüb sayılacağı hem suç ve olayın mahiyetine hem de mezheplere göre farklılık arzeder. Adam öldürme suçunda öldürüleni tutarak katile yardımcı olan kimse, katilin niyetini bildiği halde bunu yapmış olsa bile fakihlerin çoğunluğuna göre mütesebbib sayılır; mübâşir fâile kısas, mütesebbib şerike de ta‘zîr uygulanır. Ta‘zîr cezasının türü kural olarak kadı ya da kanun koyucunun takdirine bağlı olmakla birlikte meselâ Zâhiriyye ve İmâmiyye mezhepleriyle Hanbelîler’de kuvvetli görüşe göre bu kimse müebbet hapisle cezalandırılır. Fâilin deli veya çocuk gibi gayri mükellef bir kimse

olması halinde ise şerike kısas uygulanır. Cumhurun bu görüşü, mübâşeretle tesebbübün bir arada olması durumunda aslî cezanın mübâşire yükleneceği ilkesinin gereğidir (Mecelle, md. 90). Mübâşereti daha kapsamlı ele alan Mâlikî mezhebiyle Hanbelîler’de bir görüş ise katilin öldüreceğini bile bile maktulü tutan kimsenin mübâşir fâil sayılması, ona da kısasın uygulanması yönündedir. Hatta bu fakihler katile yol gösteren, maktulün yerini bildiren ya da suçun işlenmesinde vazgeçilmez önemde bir rol üstlenen, meselâ maktule yardıma gelenlere engel olan kimseye de bu davranışını bilinçli olarak yapması kaydıyla kısas uygulanması gerektiğini söylerler.

Had suçlarında iştirak genelde hırsızlık ve eşkıyalıkta söz konusu olur ve bunlarda da fakihlerin cinayettekine benzer bir yaklaşımı vardır. Meselâ hırsızlıkta Hanefîler başta olmak üzere fakihlerin önemli bir kısmı, suçun kapalı alana girme ve malı alıp dışarı çıkarma şeklindeki iki temel eylemine katılmayı ve her bir ortak hakkında malın belli değerde (nisab) olması

şeklindeki şartın gerçekleşmiş olmasını had cezasını gerektiren mübâşeret, bunun dışındaki durumları ise ayrıntıda birçok görüş farklılığı bulunsa da genelde ta'zîri gerektiren tesebbüben iştirak sayma eğilimindedir. Bunun sebebi hadlerin şüpheyle düşmesi ve ceza hukukunda şüpheden sanığı yararlandırma ilkesidir.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, "ʿUḳūl", 18; Buhârî, "Diyât", 21; Tirmizî, "Diyât", 8; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 33-97, 175-191, 233-327; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1389/1969, VIII, 289-292; Mecelle, md. 90, 92-93; Abdülazîz Âmir, et-Taʿzîr fi'ş-şerîʿa-ti'l-İslâmiyye, Kahire 1389/1969; Abdülkādir Ûdeh, et-Teşrîʿu'l-cinâʾiyyü'l-İslâmî, Beyrut, ts. (Dârü'l-kâtibi'l-Arabî), I, 357-379; M. Ebû Zehre, el-Cerîme, Kahire 1974, s. 403-426; Ahmed Fethî Behnesî, el-Mevsûʿatü'l-cinâʾiyye fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1412/1991, I, 130-170; Mahmûd M. Abdülazîz ez-Zeynî, Naẓariyyetü'l-iştirâk fi'l-cerîme, İskenderiye 1993; Gays Mahmûd el-Fâhirî, el-İştirâkü'l-cinâʾî fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Bingazi 1993; "İştirâk", Mv.Fİ, XI, 270-371; "İştirâk", Mv.F, IV, 309-311.

Ahmet Akgündüz

İŞTİRÂKİYYE

(bk. SOSYALİZM).

İŞTİYAK

(bk. ŞEVK).

İTAAT

(الإطاعة)

Meşrû emir ve isteklere uyma anlamında bir terim.

Sözlükte "baş eğmek, emredileni yerine getirmek, söz dinlemek" anlamındaki tav‘ kökünden türemiş olup aynı mânayı taşır. Aslında masdar ismi olan tâat de itâat gibi kullanılır (Kāmus Tercümesi, "ṭvʿa" md.). İtaat kelimesi Kur'an'da geçmemekle birlikte üç âyette taat ismi yer almakta, bundan başka yedisi isim, diğerleri fiil kalıplarında olmak üzere itaat kavramı seksen beş yerde geçmekte, kırk iki âyette de aynı kökten gelip "güç yetirmek" mânasında kullanılan istitâat kavramı yer almaktadır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ṭvʿa" md.). Bundan dolayı taatin bir Kur'ân terimi olmadığı yolundaki anlayış isabetli görünmemektedir (EI2 [İng.], X, 1). Kur'ân-ı Kerîm'de aynı anlamda veya yakın mânada kullanılan din, islâm, sem‘, birr, teba‘ vb. kelimeler de itaatin vahyî bildirimin temel kavramlarından biri olduğunu göstermektedir.

Bir âyette itaat edilmesi gerekenler Allah, Allah'ın resulü ve yöneticiler olmak üzere üç kategoride ele alınmıştır (en-Nisâ 4/59). Buna, diğer âyetlerde "ihsan" ve "birr" kelimeleriyle ifade edilen anaya babaya itaati de eklemek mümkündür (el-İsrâ 17/23; Meryem 19/14, 32). Şüphe yok ki Allah'a itaat kavramın esasını oluşturur. Kur'an'a göre bütün olarak fizikî dünya mutlak bilgi ve kudretle onu yaratana itaat etmektedir (Fussilet 41/11; er-Rahmân 55/6). Kur'an'da ayrıca bu itaatin anlam çerçevesiyle yakın ilişkisi bulunan "esleme" fiili geçmekte (Âl-i İmrân 3/83) ve kâinatta tevhidin sağlanması insanın da yaratıcısına itaat etmesiyle gerçekleşeceğinden insan birçok âyette Allah'a itaate çağrılmaktadır. Beşerî açıdan itaat fiili, tabii ve bilinçli bir canlı olan insan için kaçınılmaz bir davranış biçimi olmakla birlikte itaatin objesini seçme konusunda insan özgür bırakılmıştır. Bu dünyada yalnızca insan bir varlığa itaat etme veya etmeme serbestliğine sahiptir. Nitekim itaatle ilgili âyetler incelendiğinde insanların Allah'ın dışında farklı konumda gördükleri bazı kişi ve gruplara itaat ettikleri de görülmektedir (el-Ahzâb 33/66-67).

Kur'an'da peygambere itaat genellikle Allah'a itaat emrinin hemen arkasından gelmektedir. Bir yerde Allah'a ve Resulü'ne itaat emrinin ardından peygambere itaatin zorunluluğu ayrıca belirtilmiştir (en-Nûr 24/54). Allah'a itaatin gerçeklik kazanması, O'nun buyruklarını insanlara açıklayan ve bunlara uymanın örneklerini kendi yaşantılarıyla gösteren peygamberler vasıtasıyla mümkün olacağından bazı âyetlerde peygambere itaatle Allah'a itaat özdeş kılınmıştır (Âl-i İmrân 3/31; en-Nisâ 4/80). Kur'ân-ı Kerîm, peygamberlerin kendilerine itaat edilmesi için gönderildiğini ifade eder ve hidayetin ancak onlara uymakla gerçekleşeceğini haber verir. Peygamberlere itaatin meşruiyeti onların ilâhî vahye mazhar oluşundan kaynaklanır, zira onlar da diğer insanlar gibi beşerî özellikler taşır. Peygamberler de Allah'a itaatle emrolunmuş (el-En'âm 6/14), onların da kâfir ve münâfıklara uymamaları istenmiştir (el-Ahzâb 33/1).

Allah'a ve Resulü'ne itaati emreden bazı âyetler itaatin imanın bir sonucu ve mümin olmanın temel özelliği olduğunu belirtir (el-Enfâl 8/1; en-Nûr 24/51). Bu özelliğe sahip bulunanların mükâfatları da şu şekilde bildirilir: Zemininden ırmaklar akan cennetlere yerleştirilmeleri (en-Nisâ 4/13), yaptıkları iyi amellerin mükâfatını eksiksiz olarak görmeleri (el-Hucurât 49/14), Allah'ın lutfuna mazhar kıldığı peygamberler, sıddîklar, şehidler ve sâlihlerle beraber bulunup ebedî kurtuluşa ermeleri (en-Nisâ 4/69; el-Ahzâb 33/71).

İtaat konusundaki âyetlerin incelenmesinden, bu görevin şuursuzca değil Allah ve Resulü'nün çağrısının iyi bir şekilde anlaşılması ve mesajın gerçek mânada kavranması ile yerine getirilebileceği anlaşılır. Nitekim dört âyette itaat fiili "semi'nâ" (dinleyip kavradık) fiilinden sonra yer almış (el-Bakara 2/285; en-Nisâ 4/46; el-Mâide 5/7; en-Nûr 24/51) ve bu durumun, itaat fiilinin anlayıp kavrama üzerine bina edilmesinin gerektiğini vurguladığı kabul edilmiştir.

Kur'an'da Allah ve Resulü ile birlikte müslüman toplumun değerlerini paylaşan yöneticilere de (ülü'l-emr) itaat edilmesi emredilmiştir (en-Nisâ 4/59). İslâm dininin toplumun her kesiminde adaleti tesis etmeyi hedef alması, yöneticilerle yönetilenler arasındaki ilişkiye dair düzenlemeler

getirilmesini gerekli kılmıştır. Bu çerçevede yöneticilere itaat, yönetilenlerin sorumluluk alanına giren önemli bir dinî görev olmaktadır. Nitekim kendisi de bir idareci olan Hz. Peygamber, Vedâ haccı sırasında irad ettiği hutbede cennete girebilmek için yerine getirilmesi

gereken görevleri Allah'tan korkmak, namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek ve devlet adamlarına itaat etmek şeklinde özetlemiştir (Müsned, V, 251; Tirmizî, "Cumʿa", 81). İslâm'da kabul edilen genel ilkeye göre insan toplulukları kural olarak barış ve anlaşma halinde yaşamalıdır (el-Bakara 2/208; el-Enfâl 8/61). Fert ve toplum arasındaki münasebet itaat statüsünde olacaksa bunun "mâruf" çerçevesine girmesi gerekir. "Bilinen, tanınan, yadırganmayıp benimsenen şey" mânasına gelen mârufun Kur'an'daki kullanılışları çerçevesinde "aklın kabul ettiği, dinin benimsediği, insan tabiatının ve toplumun uygun gördüğü fiil ve davranış" diye anlaşılması mümkündür (DİA, XI, 138-139). Yaygın bir söyleyişle, "Yaratana âsi olunacak yerde yaratılmışa itaat yoktur" şeklinde ifadesini bulan kriter birçok rivayette Hz. Peygamber'e nisbet edilmiştir (Miftaḥu künûzi's-sünne, "eʾimme" md.).

Sağlıklı bir toplum meydana getirmeyi öngören İslâm dini, aile kurumuna ve aile fertleri arasındaki ilişkilerin düzenlenmesine önem vermiş, bu çerçevede çocuklarla ebeveyn arasındaki münasebetin düzenli bir şekilde kurulup işlemesiyle ilgili kurallar getirmiştir. Kur'an'da ana babaya itaati emreden âyetlerde itaat, dış görünüşü kurtarmak için gösterilecek uyumlu bir davranış olarak değil gönül hoşluğuyla yerine getirilecek bir ödev biçiminde telakki edilmiştir. Bu sebeple birçok âyette "birr" ve "ihsan" kelimeleri kullanılarak onlara karşı nezaketle davranılması emredilmiştir. İslâm geleneği içinde ayrıca büyüklere, eğitim ve öğretime katkıda bulunan hocalara ve âlimlere karşı itaat etmek de bir erdem olarak görülmüştür. Öte yandan İslâm dini aile içinde eşlerin karşılıklı bazı haklara sahip olduğunu belirtmiş, aralarındaki asıl bağı ise sevgi ve saygının oluşturduğunu ifade etmiştir (el-Bakara 2/228; er-Rûm 30/21). Ancak Kur'an, aile reisliği yetki ve sorumluluğunu koyduğu ahlâk ve adalet ilkeleri çerçevesinde erkeğe vermiştir (en-Nisâ 4/34; krş. Buhârî, "Aḥkâm", 1; İbn Mâce, "Niḳâh", 5; Ebû Dâvûd, "Niḳâh", 40).

Kur'ân-ı Kerîm'de itaat edilmesi emredilenler yanında itaat edilmemesi

istenen kişi ya da gruplardan da söz edildiği görülür. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür: Kâfirler ve münafıklar (el-Ahzâb 33/48), ısrarlı direnişleri ve inatları yüzünden kalpleri Allah'ı anmaktan alıkonulmuş olanlar, nefsânî arzularına uyup işlerinde aşırıya gidenler (el-Kehf 18/28), kötü ahlâklılar ve günahkârlar (el-Kalem 68/10-13), Allah'ın koyduğu sınırları aşanlar (eş-Şuarâ 26/151), yönetimleri altında bulunan kimseleri Allah yolundan uzaklaştıran gruplar (el-Ahzâb 33/64-68). Kur'an bunlara itaati doğrudan bir inanç meselesi olarak ele almakta ve bu hususta yapılan uyarıyı dikkate almayanların durumunu Allah yolundan bir kopuş olarak değerlendirmektedir (Âl-i İmrân 3/99-104; el-En'âm 6/116-117, 121).

Allah'a itaatin mahiyeti ve neleri kapsadığı konusu kelâm ekolleri tarafından ele alınmış ve bazı farklı yaklaşımlar ortaya konmuştur. Mu'tezile âlimlerine göre Allah'a itaat etmek O'nun murad ettiğine uymak anlamına gelir. Allah, adaleti gereği küfür veya günahları değil sadece iyi fiilleri dilemektedir. Böylece Mu'tezile âlimleri, Allah'ın iradesiyle emri arasında fark görmeyerek bu ikisini aynı kabul etmektedir. Buna göre Allah'ın emrine itaat etmek O'nun bu emri murad ettiğinin bilinmesi sebebiyledir. Dolayısıyla Allah'ın doğrudan fiilî bir emri söz konusu olmasa bile yazılı, sözlü veya bunların dışında herhangi bir şekilde o fiili murad ettiği bilinirse buna uymak itaat kapsamına girer. Sünnî kelâm âlimleri ise Mu'tezile görüşünün aksine Allah'a itaati O'nun emirlerine uymak şeklinde anlamaktadır. Çünkü Allah, mutlak kudret sahibi olduğu için insanın kötü fiilleri dahil olmak üzere mevcut olan her şeyi murad etmektedir. Buna göre Allah'ın iradesiyle emri arasında fark bulunduğundan Allah'a itaat O'nun murad ettiklerine değil sadece emirlerine uymak demektir (Kādî Abdülcebbâr, VI/1, s. 39-40; Abdülkāhir el-Bağdâdî, s. 267). Kādî Abdülcebbâr'ın, vâcip ve mendup olan bütün fiilleri itaat kapsamına alıp mubah çerçevesine girenleri dışarıda bırakmasına karşılık Abdülkāhir el-Bağdâdî itaati dört kategoride ele almakta ve bunları iman esaslarını kalben benimsemek, bu kabulü bir defa olsun dille ikrar etmek, farzları yerine getirip günahlardan kaçınmak ve nâfile ibadetlerde bulunmak şeklinde sıralamaktadır (Uṣûlü'd-dîn, s. 268).

Kavramla ilgili olarak kelâm âlimlerinin tartıştığı konulardan biri de Allah'a gereği gibi iman etmeyen ve fiillerinde O'na yakınlaşma amacı taşımayan kimselerin yapmış olduğu işlerin itaat kapsamına girip girmediği

meselesidir. Mu‘tezile kelâmcılarının çoğunluğu, Allah’a itaat kastıyla gerçekleşmeyen fiillerin itaat çerçevesinde düşünülemeyeceği görüşündedir. Ebül-Hüzeyl el-Allâf gibi bir kısım Mu‘tezilî âlimler ise Allah’ı tanımayan ve O’na iman etmeyen bir kimseden de itaat kapsamına girecek fiillerin sâdır olabileceğini kabul etmektedir. Ehl-i sünnet kelâmcıları da itaatin geçerliliğini iman esaslarının benimsenmesi şartına bağlamıştır. Buna göre mümin olmayan bir kişinin itaati ancak Allah’ı tanıma noktasında göstereceği fikrî ve ilmî gayretle alâkalı olup bunun dışında kalan fiilleri itaat sayılmamaktadır (Eş‘arî, s. 429-430; Kādî Abdülcebbâr, VI/1, s. 40; Abdülkāhir el-Bağdâdî, s. 267).

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, “dyn”, “ṭvʿa” md.leri; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “dyn”, “slm”, “smʿa”, “tbʿa”, “ṭvʿa” md.leri; Lisânü’l-ʿArab, “ṭvʿa” md.; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 495-497, 583-584; Kāmus Tercümesi, “ṭvʿa” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ṭvʿa”, “vâlideyn” md.leri; Miftâḥu künûzi’s-sünne, “eʾimme”, “raḥîm” md.leri; Müsned, V, 251; Buhârî, “Edeb”, 1, “Aḥkâm”, 1, 4, “Nikâḥ”, 94; Müslim, “Îmân”, 137, 143, 144, “İmâre”, 39; İbn Mâce, “Nikâḥ”, 5; Ebû Dâvûd, “Nikâḥ”, 40; Tirmizî, “Cumʿa”, 81; Kindî, Felsefî Risâleler (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 1994, s. 114-115. Hayyât, el-İntiṣâr, s. 57-59; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 429-430, 447; İbn Fûrek, Mücerredü’l-Maḳālât, s. 70, 96-97, 157; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, VI/1, s. 39-42; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü’d-dîn, Beyrut 1401/1981, s. 251-252, 267-268; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, Beyrut 1411/1990, VII, 118-119; X, 115-122; Elmalılı, Hak Dini, II, 1075-1080, 1374-1380; III, 2092; Daniel Gimaret, “Ṭāʿa”, EI² (İng.), X, 1-2; Mustafa Çağrıcı, “Emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker”, DİA, XI, 138-139.

Ömer Mahir Alper

İTÂB

(العتاب)

Bazı davranışlarından ötürü peygamberlerin ilâhî tenkit ve uyarıya muhatap olmaları anlamında kelâm terimi

(bk. İSMET).

İTALYA

Avrupa’da ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. İSLÂM DÜNYASIYLA İLİŞKİLERİ ve SÖMÜRGECİLİK FAALİYETLERİ

IV. ÜLKEDE İSLÂMİYET

V. İTALYA’DA İSLÂM ARAŞTIRMALARI

Kuzeyde Orta Avrupa’ya dayanan, güneydoğu yönünde Akdeniz’e girmiş çizme biçiminde bir yarımada ile Sicilya ve Sardinya adalarından oluşur; yüzölçümü

301.302 km², nüfusu 57.235.000 (1993, 2000 tah. 57.600.000), başşehri Roma (2.791.354, 1991), diğer önemli şehirleri Milano (1.432.184), Napoli (1.206.013), Torino (991.870) ve Cenova’dır (701.032). Parlamenter demokrasiyle yönetilir.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Genelde dağlık bir ülke olan İtalya’nın kuzeyinde, bir bölümü komşu ülkelere taşan sarp ve yüksek dağ sistemlerinden Alp dağları batı-doğu doğrultusunda bir yay çizerken uzunluğu 1200 kilometreyi aşan Appennin sıradağları kuzeyden güneye doğru yarımada boyunca bir omurga gibi uzanır ve Messina Boğazı’ndan sonra Sicilya’da devam eder. Alpler’in İtalya sınırları içerisindeki en yüksek noktaları sırasıyla Rosa (4634 m.), Gran Paradiso (4061 m.), Ortles (3899 m.), Viso (3841 m.) ve Adamello (3554 m.), Appenninler’inkiler ise Monte Corno ile (2914 m.) Monte Amaro’dur (2795 m.). Avrupa’nın en yüksek ve en aktif yanardağı olan

Etna (3340 m.) Sicilya'da, son defa 1944'te püsküren Vezüv de (Vesuvio, 1279 m.) yarımada üzerinde Napoli'nin yanı başındadır. Ülke topraklarının yaklaşık dörtte birini oluşturan ovaların en büyüğü, Alpler'in etekleriyle Appenninler'in kuzey uzantılarının ve Adriya denizinin kuşattığı Po ovasıdır (50.000 km²). Nehirler genelde kısadır; bununla birlikte ülkenin başlıca akarsu sistemini teşkil eden Po ırmağı batıda Monsiva bölgesinden doğar ve doğuda Adriya denizine dökülür. Appenninler'in batı yamaçlarından doğan ve Tiren denizine dökülen Tiber ile (Tèvere) Arno da nisbeten uzun ırmakların başlıcalarıdır. Sayıları yaklaşık 1500'ü bulan göllerin en yaygın tipi en büyükleri Garda, Lago Maggiore, Como, Iseo ve Lugano olan Alpler'in eteklerindeki buzul gölleriyle krater, kıyı ve kırık hatların üzerindeki tektonik göllerdir.

Ülke ılıman iklim kuşağında yer almakla birlikte iklimi denizden uzaklığa ve yüksekliğe bağlı olarak farklılıklar gösterir. Yoğun kar yağışı altındaki Alpler'de dağ iklimi hüküm sürerken daha çok ilkbahar ve sonbaharda yağmur alan Po ovasında kara iklimi görülür. Sicilya ve Sardinya adaları anakaraya göre daha sıcaktır. Yaz aylarında ortalama sıcaklık 22º-24º arasında iken kış ortalaması Alp dağları ile Po ovasında 0º-2º, güneyde ise 5º-8º düzeyindedir. Yıllık yağış miktarı alçak kesimlerde 750, yükseklerde 1000 milimetredir. Büyük çoğunluğun şehirlerde yaşadığı İtalya'da nüfus yoğunluğu 191'dir.

Resmî dil İtalyanca'dır. Fransa ve İsviçre'nin Valais (Wallis) kantonu sınır bölgelerinde Fransızca, Avusturya sınır bölgesinde Almanca ve Sardinya adasında Sardca (Sardo) konuşulur. Din bakımından nüfusun % 83'ü Katolik'tir. Müslümanların sayısının 300.000, yasa dışı yollardan gelenlerle birlikte 500.000 olduğu tahmin edilmektedir. Herhangi bir dine mensup olmayanlarla ateistlerin sayısı 9.200.000 civarındadır.

Toprak verimliliğinin düşüklüğünden dolayı tarım sanayi kadar parlak bir görüntü sergilemez. Tahıl üretiminde buğday, yulaf, arpa, pirinç ve özellikle yem yapımında kullanılan mısır önde gelir. İtalya sebze ve meyve üretiminde Avrupa ülkeleri arasında ilk sıralarda yer alır. Son yıllarda meyve ve sebze alanlarının genişlemesi sebebiyle zeytincilik gerilerken bağcılık Fransa'yı geride bırakmıştır. Güneyde domates, biber, patlıcan ve soğan gibi sebzeler üretilir. Hayvancılıkta ise ileri bir düzey tutturulamamış

ve ülkenin et ihtiyacı hiçbir zaman iç üretimle karşılanamamıştır.

İtalya yeraltı kaynakları bakımından zengin sayılmaz. Mermer, sünger taşı, al-çı taşı ve potas gibi taş ocağı ürünleri ekonomiye katkıda bulunur. II. Dünya Savaşı'ndan sonra çelik sanayiindeki ilerleme makine ve otomobil sanayilerinin gelişmesini sağlarken geleneksel ipekli dokuma yanında pamuk, yün ve jüt ipliğiyle sentetik elyafa dayalı dokumacılık sektörü de atılım yapmıştır. Başlıca endüstri kolları arasında demir çelik, metal eşya, motorlu araçlar, petrokimya, dokuma, cam, seramik, deri eşya ve ayakkabı yer alır. Ticarî ilişkiler en fazla Avrupa Birliği ülkeleriyle yoğunlaşmış durumdadır.

BİBLİYOGRAFYA

The World Factbook 1995, Washington 1995, s. 210-212; Jules Sion, "Italie", Géographie Universelle, VII, Paris 1934, s. 235-394; Roberto Almagia, "Italy", EAm., XXV, 462-465; "İtalya", Büyük Larousse, İstanbul 1986, X, 5955-5960; "İtalya", ABr., XII, 127-144; "İtalya", a.e.: Ana Yıllık 1994, s. 564, 572.

Talip Küçükcan

II. TARİH

Bugünkü İtalya tarihi Paleotik döneme kadar uzanmakta olup yarımadaya Hint-Avrupa dillerini konuşan farklı toplulukların göçleri milâttan önce 2000-1500 yıllarına rastlamaktadır. Asırlarca yeni göçler durmamış ve sırasıyla Doğu kültürünü buraya yerleştiren Etrüskler, Vizigotlar, Hunlar, Vandallar, Ostrogotlar, Lombardlar, Araplar, Normanlar gelmiştir. Etrüskler'in hâkimiyetine milâttan önce VI. yüzyılda son veren Romalılar milâttan önce 264'te bütün yarımadayı ele geçirmişler ve Latince bunların

devrinde yaygınlaşmıştır. Roma'nın milâttan sonra 451'de Büyük Hun İmparatoru Attila tarafından alınmasının ardından Batı Roma İmparatorluğu yıkıldı. Avrupa'nın güçlü imparatorluklarının hâkimiyetine giren yarımada, milâttan sonra V. asrın sonunda Cermen İmparatoru Odoacre tarafından işgal edildi. Milâttan sonra VI. yüzyılın başında arianist Ostrogotlar ve ikinci yarısında yine arianist Lombardlar tarafından istilâ edildi ve Bizans'ın kalıntıları yok edildi. Lombard Kralı I. Aribert zamanında (653-661) hıristiyanlaşan Lombardlar kısa zamanda papalık üzerinde etkili oldular ve ülke tarihinde daima önemli yer tuttular. Bu gelişme karşısında papalık harekete geçerek 756'da bağımsız bir devlete dönüştü. Papa III. Stephanus'un daveti üzerine Fransa'daki Karolenj Kralı Charlemagne 773'te buraya girdi. 800'de Papa III. Leo kendisine imparatorluk tacı giydirdi. İtalya'yı ele geçirmek isteyen I. Otto'ya 962'de Papa XII. Jean tarafından imparatorluk tacı giydirilmesiyle Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'nun kurulmuş olduğu kabul edilir. İtalya'daki bu yeni dönem XI. yüzyılın sonuna kadar devam etmiştir.

Kuzey Afrika'daki Emevîler döneminde VII. yüzyılda başlayan müslümanların Sicilya'ya akınları IX. yüzyılın başında da devam etti. Ağlebîler 831'de Palermo'yu ve daha sonra Bari'yi aldıkları gibi 846'da Roma'yı yağmaladılar. Sicilya adasındaki müslüman hâkimiyeti papalık tarafından İtalya'ya kuzeyden paralı asker olarak getirilen Normanlar'ın burada 1061'de üstünlük sağlamalarına kadar devam etti.

Germen İmparatoru I. Barborassa Friedrich 1152'de İtalya'yı tekrar ele geçirdi ve 1250 yılına kadar devam edecek Hohenstaufen hânedanı dönemini başlattı. Yaklaşık bir asır süren üstünlük mücadelesi esnasında halk papalık taraftarlarıyla (Guelfo) imparator taraftarları (Ghibellinolo) diye ikiye ayrıldı. Kral II. Manfred'e karşı Fransa'dan yardıma çağrılan Anjou Dükü Charles Guelfolar'ın desteğiyle galip geldi. Ancak bir müddet sonra bunlarla papalık arasında çıkan anlaşmazlık neticesinde papa 1309'da Avignon'a götürüldü ve ancak 1377'de Roma'ya dönebildi. İtalya üzerinde

XIV-XV. yüzyıllar boyunca tekrar Alman imparatorlarının hâkimiyetleri devam etmiştir.

XIII. yüzyılın ikinci yarısından XVI. yüzyıla kadar papalıkla imparatorluk

arasındaki sürtüşmeler esnasında Kuzey ve Orta İtalya'daki bazı bölgeler bağımsızlıklarını kazandılar. Cenova, Floransa, Milano, Lombardia ve Venedik gibi şehir devletleri kuruldu. 100.000'den fazla nüfuslarıyla Avrupa'nın bu en kalabalık şehirlerine sahip bu küçük devletlerin her yönden güçlenmeleri Rönesans'ın buralarda başlamasına sebep oldu. Bilhassa Venedik bu dönemde Avrupa'nın Asya ve Ortadoğu ile ticaretinin kontrolünü elinde tutuyordu. Cenovalı bankacılar ise Avrupa'da olduğu kadar Kuzey Afrika üzerinde de iktisadî yönden hâkimdiler. Dante, Petrarca ve Boccacio gibi fikir adamları hümanizm hareketini İtalya'da başlattıkları gibi Dante'nin kullandığı Toskana lehçesi ortak dil olarak kabul edildi. Bununla birlikte geniş halk kitleleri hâlâ yoksulluk içerisindeydi.

XV. yüzyıl sonunda siyasî bakımdan bölünmüş bir yapıda olması, zengin İtalyan şehir devletleri üzerinde Fransa ile İspanyollar'ın rekabetine yol açtı. Fransa bu rekabette geri plana düştü. 1559'da yapılan bir anlaşmayla İspanyol Habsburg hânedanı yarımadaya sahip oldu. Özellikle Napoli bölgesindeki halkın yoksulluk sebebiyle ayaklanması, ağır vergiler, engizisyon ve İspanya'daki Veraset Savaşı (1701-1713) sonucunda zayıflayan İspanyol hâkimiyeti yerini Avusturya Habsburgları'na bıraktı ve 1797'ye kadar onların hâkimiyetinde kaldı. 1789 Fransız İhtilâli'nin ardından Napolyon Bonapart 1796'da İtalya seferini düzenledi ve asırlar sonra şehir devletleri millî ve siyasî bütünlük içinde birleştirildi. Napolyon 1802'de İtalya Cumhuriyeti'ni kurunca buranın ilk devlet başkanı oldu, 1804'te ise krallığa dönüştürdüğü ülkede kendisini imparator ilân etti. 1806'da İki Sicilya (Napoli-Sicilya / Sicilyateyn) kralı ilân ettiği oğlu Joseph Napolyon 1808'de İspanya kralı olunca yerine kayınbiraderi Joachim Murat geçti. Fransa hâkimiyetinde İtalya birbirinden bağımsız Napoli Krallığı, Sardinya Krallığı ve papalık devletleri olmak üzere üç devletten ibaretti. Napolyon'un Fransa'daki rejiminin 1814'te çökmesi ve Avusturya karşısında güç kaybetmesi üzerine İtalya tekrar Avusturyalılar'ın hâkimiyetine geçti. 1815'teki Viyana Kongresi'nden sonra başlayan süreçte Joachim Murat tahtını kaybetti ve Napolyon'un Napoli'de kurduğu bürokrasiyi Avusturya İmparatoru II. Franz dağıtınca restorasyon dönemi başladı. Bu esnada İtalya'daki eski küçük devletler yeniden canlandı ve papalık devletleri, Avusturya düklükleri, Sardinya ve İki Sicilya krallıkları adı altında ülke yeniden parçalandı. İtalya kelimesi henüz coğrafî bir tabir olmaktan ileri gidemedi ve bu isimle yaşayacak müstakil devlet kurulamadı.

Ancak İtalyan halkında uyanan birlik duyguları gittikçe genişledi ve Avusturya yönetimini zorladı. Bu arada Fransızlar 1849'da papalık hükümetini yeniden kurdular. Sardinya ile Fransa, Avusturyalılar'ı Venedik hariç bütün Kuzey İtalya'dan kovdu. Kont Camillo Benso Cavour'un Piemonte-Sardinya Krallığı'nda başlattığı millî birlik faaliyetleri risorgimento (yeniden çıkış) dönemi olarak bilinmektedir. Kont Cavour, büyük devletlerce desteklenmeden İtalyan birliğinin gerçekleşemeyeceğini bildiğinden İngiltere ve Fransa ile birlikte Kırım savaşına girdi.

Roma, Venedik ve San Marino şehir devletleri dışında yeniden kurulan İtalya Krallığı'na 17 Mart 1861'de Sardinya Kralı II. Vittorio Emanuele getirildi. Avusturyalılar'a karşı Prusya ile yapılan antlaşmadan sonra 1866'da Venedik ülkenin topraklarına katıldı. Fransa İmparatoru III. Napolyon'un devrilmesinden sonra 1870'te İtalyan birlikleri Roma'ya girince papa Vatikan'a çekildi. 2 Ekim 1871'de İtalya'nın başşehri olarak Roma ilân edildi. Napoli merkezli Güney İtalya'daki krallık da aynı yıl İtalyan birliğine dahil edildi.

1878 yılı Ocak ayında kral ölünce yerine I. Umberto geçti. Francesco Crispi'nin başbakanlığında sömürgecilik faaliyetleri başlatıldı ve İtalyan ordusu 1880'de Somali ile Eritre'yi işgal etti. Almanya ve Avusturya-Macaristan'la 1882'de kurulan üçlü ittifak Fransız yayılmacılığına karşı 1887'de kuvvetlendirildi. Ancak İtalya 1896'da Etiyopya'ya karşı yaptığı Adwa savaşını kaybetti.

Sömürgecilik iç siyaseti olumsuz yönde etkiledi ve çıkan karışıklıklar esnasında 29 Temmuz 1900 tarihinde Umberto öldürülünce yerine III. Vittorio Emanuele kral oldu. Başbakan Giovanni Gioletti 1903-1914 yılları arasında ülkenin en etkili devlet adamı olarak dış siyasette üçlü ittifakı terkedip Fransa ve İngiltere'ye yaklaştı. İtalyanlar, Akdeniz'deki güçlerini arttırmak için Osmanlı Devleti'nin Afrika kıtasında kalan son vilâyeti Trablusgarp'ı 1912'de işgal ettiler. İtalya 1915'te Almanya ve Avusturya-Macaristan ile ittifak kurmasına rağmen I. Dünya Savaşı'nda İtilâf devletlerinin safında yer aldı. Savaş bittiğinde İtalya'nın 654.000 ölüsü ve 1.400.000 yaralısı yanında ekonomisi tamamen bozulmuştu. Bu durum halkın aşırı uçlara yönelmesine sebep olurken sosyalistlerin kararsız tutumları neticesinde faşistler güçlendiler. Bunların da içinde yer aldığı

ulusal birlik 1921'de yapılan seçimleri kazandı ve Mussolini dahil yirmi dört faşist milletvekili Ekim 1922'de meclise girdi. Mussolini başkanlığında kurulan ilk hükümette liberaller, milliyetçiler ve Katolikler de yer alırken sadece sosyalist ve komünistler muhalefet ettiler. Faşist iktidar 1926'da bütün siyasî partileri kapattı, basın hürriyeti kaldırıldı. Vatikan ile 1929'da Lateran Antlaşması imzalanarak papalıkla münasebetler geliştirildi. Saint Pierre Katedrali ve ayrıca bazı yerlerin tahsisiyle oluşturulan Vatikan Devleti tarihteki papalık devletlerine ait bütün haklarından vazgeçti. Bunun karşılığında Mussolini Vatikan'ın varlığını bir devlet olarak tanıdı. Okullara din eğitimi konulması, medenî nikâh yanında dinî nikâhın geçerli kılınması ve Katolikliğin devlet dini olarak tanınması sayesinde kilisenin toplum hayatındaki etkinliği arttı.

İtalya 1935'te Etiyopya'yı ilhak etti ve III. Vittorio Emanuele imparator ilân edildi. Almanya ile 1938'de Berlin-Roma mihverini oluşturan Mussolini 1939 yılı Nisan ayında Arnavutluk'u işgal etti. 1940'ta Almanya'nın kazandığı zaferleri görünce II. Dünya Savaşı'na hazırlıksız olarak girdi. Bu arada Avrupa genelindeki yahudi düşmanlığına katılarak askerî ve sivil yahudi memurları görevlerinden uzaklaştırdı. 1941'de Balkanlar'da Almanlar başarı elde edince İtalya da Yugoslavya ve Yunanistan'ı işgal etti. 24-25 Temmuz 1943'te müttefik ordular Sicilya'dan itibaren bütün Güney İtalya'yı işgale başlayınca III. Emanuele faşist diktatörü görevden alarak tutuklattı. General Pietro Badoglio geçici hükümetin başına getirildi. Almanya'nın eylül ayında bir defa daha ülkenin kuzeyini işgal etmesi üzerine kral ve Badoglio Brindissi'ye kaçtı. Almanlar, Gran Sasso'da tutuklu Mussolini'yi serbest bırakarak ülkenin kuzeyinde kurdukları İtalyan Cumhuriyeti'nin başına geçirdiler. Bunun üzerine Badoglio 13 Ekim 1943'te Almanlar'a savaş ilân etti. Farklı partiler Ulusal Birlik Komitesi (CLN) adı altında

bir araya gelerek 1945 yılı Nisan ayında Nazi işgalinden kurtuldu ve Mussolini Alman askerlerinin çekilmesinden sonra İsviçre'ye kaçmak isterken yakalanarak öldürüldü.

Kral III. Emanuele 9 Mayıs 1946'da II. Umberto lehine tahttan çekildiyse de 2-3 Haziran 1946'da yapılan referandumla anayasa değiştirilerek cumhuriyet yönetimine geçildi. Aynı anda yapılan ve kadınların ilk defa

katıldıkları seçimleri Hıristiyan Demokrat Parti (Democrazia Cristiana) kazandı ve Alice de Gasperi kurulan koalisyon hükümetinin ilk başbakanı oldu. 10 Haziran'da Enrico de Nicola geçici devlet başkanlığını üstlendi. 13 Haziran'da son kral ülkeyi terkederek Portekiz'e gitti. Temmuz 1946'da müttefik kuvvetleri Paris Barış Antlaşması'na göre silâhlı kuvvetlerin mevcudunun azaltılmasını, savaş tazminatı ödemesini ve en önemlisi Afrika'daki sömürgelerinin tamamından çekilmesini İtalya'ya kabul ettirdiler. 18 Nisan 1948'de yapılan seçimlerde Hıristiyan Demokrat Parti oyların çoğunluğunu alarak yeniden iktidara geldi. 11 Mayıs'ta Luigi Einaudi devlet başkanı seçildi. İtalya 1952'de temelleri atılan Avrupa Birliği'ne kurucu üye olarak katıldı. Giovanni Gronchi 1955'te ülkenin ikinci devlet başkanı oldu. Uzun müddet Birleşmiş Milletler'e Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin vetosuyla giremeyen İtalya nihayet 1955'te kabul edilirken 1957'de Avrupa Ekonomik Topluluğu içinde yer aldı. Hıristiyan Demokrat Parti'den Antonio Segni 1960'ta devlet başkanı oldu.

İtalya 1950-1960 yılları arasında ekonomik bakımdan büyük gelişme gösterdi. 1947'den sonra ilk defa sosyalistler 1963'te Aldo Moro başkanlığında kurulan hükümette yer aldılar. Fakat ülkede komünizm gittikçe kuvvetlenmekteydi ve 1976'da yapılan seçimlerde Hıristiyan Demokrat Parti'nin arkasından % 33'lük oy oranıyla ikinci oldular. Bunların desteğiyle kurulan Giulio Andreotti hükümeti Ocak 1978'de istifa ettiyse de 1979 yılı başındaki istifasına kadar göreve devam etti. Ancak ülkede aşırı sağ ve sol örgütlerin terör olayları arttı ve bilhassa Kızıl Tugaylar örgütü hapishanelerdeki arkadaşlarını kurtarmak için kaçırdıkları eski başbakan Aldo Moro'yu öldürdüler. II. Dünya Savaşı'ndan sonra İtalya'da ilk defa Hıristiyan Demokrat Parti dışında Cumhuriyetçi Parti (Partito Republica) başkanı Giovanni Spadoloni başbakan oldu. Ancak ülkedeki skandallar siyasî partilere de sıçradı ve ilk önce Hıristiyan Demokrat Parti sarsıldı. 1983'te başbakan olan Bettino Craxi çok sevilmesine rağmen rüşvet ve teröre engel olamadı. 1984 yılında ülkenin hayatında kilisenin etkisi azaltıldığı gibi Katolikliğin ülkenin resmî dini olma vasfı kaldırıldı. 1986'da ülkede organize cinayetler arttı ve ilk defa Sicilya'da ortaya çıkan mafya örgütü ülke genelinde zamanla yayılarak çok sayıda cinayete karıştı. 1990 yılında Hıristiyan Demokrat Parti'nin adı birçok siyasî yolsuzluğa karıştığı için 1948'den itibaren devam eden ülke

tarihindeki etkisini kaybetti. 1994'te sağcı ittifak yeni faşist hareketin de desteğiyle seçimleri kazandı ve medya patronu Silvio Berlusconi başbakan tayin edildi. 1996 yılında II. Dünya Savaşı'ndan beri ilk defa solcu bir ittifak iktidara geldi ve iktisat profesörü olan Romano Prodi başbakan oldu. Massimo d'Alema eski komünist partisinin adını değiştirerek Sosyalist Parti yaptı ve Prodi hükümetinin düşmesinden sonra 21 Ekim 1998'de başbakanlığa getirildi. 26 Nisan 2000 tarihinde ise Giuliano Amato başbakan oldu. Ancak 13 Mayıs 2001'de yapılan genel seçimleri merkez sağ ittifak kazanınca Forza İtalia'nın lideri Silvio Berlusconi beş yıl aradan sonra tekrar hükümeti kurdu.

BİBLİYOGRAFYA

H. Bergman, L'Italie, Paris 1923; H. A. L. Fisher, A History of Europe, London 1937, s. 386-398, 446-458, 913-918, 948-963; E. Berl, L'histoire de l'Europe d'Attila à Tamerlan, Paris 1945; J. More, The Land of Italy, London 1953; M. Moulin, Histoire des nations européennes, Paris 1962, s. 142-156; C. Hibbert, Rome The Biography of a City, London 1985; J.-M. M. - P. G., "Italie-Histoire", EUn., IX, 238-255.

Ahmet Kavas

III. İSLÂM DÜNYASIYLA İLİŞKİLERİ ve SÖMÜRGECİLİK FAALİYETLERİ

İtalya, Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkıldığı 476'dan 1860 yılına kadar siyasî birlikten mahrum bir coğrafya parçasıydı. Sayıları yüzyıllara göre değişen irili ufaklı devletler birbirlerine üstünlük sağlamak için kendi aralarında savaşırken yarımada kuvvetli komşularının istilâlarına uğradı. Önce Bizans İmparatoru Iustinianos İtalya'yı işgal edip Büyük Roma İmparatorluğu'nu canlandırmak istedi (555). 652 yılından başlayarak

Sicilya’ya akın eden Araplar, adayı ve Güney İtalya kıyılarını ele geçirerek bir süre buralara hâkim oldular. Sicilya’daki Arap hâkimiyeti 1091’de Normanlar’ın burayı tamamıyla ele geçirmeleri üzerine sona erdi. Fransa, Almanya ve İspanya gibi komşu devletler de adanın kuzeyinde ve güneyinde bir süre hâkimiyet kurdular. Ancak bu parçalanmışlığa ve yabancı istilâlarına rağmen Orta ve Yeniçağ İtalyası’nın göze çarpan özelliklerinden biri, küçük İtalyan şehir devletlerinin denizciliğe ve ticarete verdikleri önem dolayısıyla dönemlerinin en zengin siyasî güçleri haline gelmiş olmalarıdır. Doğu Akdeniz bölgesine yayılan bu devletler, Haçlı seferlerinden de yararlanarak buralarda yüzyıllarca varlıklarını sürdüren koloniler kurmaya ve Asya-Avrupa ticaretinde ön plana geçmeye muvaffak olmuşlardı.

İtalyan devletlerinin Levante denilen Doğu’ya yönelmelerinde öncülüğü güneydeki küçük Amalfi şehri yapmıştı, fakat üstünlük bir süre sonra Venedik ile Ceneviz’in eline geçti. Venedik, 992’de imzalanan bir antlaşma ile Bizans İmparatorluğu’na bağlı yerlerde ticaret yapma hakkını aldıktan sonra bütün Doğu Akdeniz bölgesine yayılmışsa da daha çok Ege adalarıyla Yunanistan topraklarında yerleşmiş, IV. Haçlı Seferi sırasında (1204) İstanbul’da bir Latin Krallığı’nın kurulması üzerine bölgede üstünlük sağlamıştı. Fakat Paleologlar’ı destekleyen Cenevizliler başşehir İstanbul’un geri alınmasından

(1261) sonra kendilerine bırakılan Galata’ya hâkim oldukları gibi Ege ve Karadeniz bölgelerinde bazı şehir ve adaları da yönetimleri altına aldılar. Böylece Foça, Amasra, Sinop gibi Anadolu şehirleriyle Sakız, Midilli, İmroz, Taşoz adaları ve Enez, ayrıca Kefe, Balaklava (Cembolo) ve Suğdak (Soldaia) gibi Kırım şehirleri birer Ceneviz kolonisi haline gelmişti. Buralardaki Ceneviz hâkimiyeti Fâtih Sultan Mehmed dönemine kadar sürmüş, Sakız adası ancak Kanûnî Sultan Süleyman’ın saltanatının son yılında (1566) Osmanlı topraklarına katılmıştı.

İtalyan şehir devletleri, Ege ve Karadeniz kıyılarıyla birlikte Doğu Akdeniz bölgesine de yayılarak Mısır, Suriye, Filistin ve Kıbrıs’ta ticaret kolonileri kurmuşlardı. Latinler ilk Haçlı seferi sonunda Kudüs ve yöresinde birtakım küçük prenslikler kurmuşlar, İtalyanlar da papalığın yasaklamasına bakmayarak Mısır’daki Eyyûbî ve Memlük sultanlarıyla ticarî ilişkilerde

bulunmaya yönelmişlerdir. Mısır'la ticaretin öncüsü yine Amalfi olmuştu; onu Pisa, Cenova ve Venedik izledi. Cenevizliler 1205'te, Sultan I. el-Melikü'l-Âdil'den kendilerine geniş haklar tanıyan bir ferman elde ettiler. Venedikliler de 1302 fermanıyla benzer haklara sahip oldular. Böylece bütün Levante'ye yayılan değişik ad ve sistemdeki İtalyan kolonileri bir ticaret imparatorluğu niteliğini almış ve Roma dönemindekinden ayırmak için "ikinci kolonizasyon" diye anılır olmuştu.

Kolonileriyle Asya ve Avrupa arasındaki ticareti ellerine geçiren İtalyanlar, Anadolu'daki konumlarını Türkler'in hâkimiyetinden sonra da koruyabilmek için Türk devletleriyle benzer ticaret anlaşmaları yapmaya büyük önem verdiler. Venedikliler, daha I. Gıyâseddin Keyhusrev döneminde Selçuklu ülkesinde serbestçe ticaret yapma hakkını almış, I. Alâeddin Keykubad'la imzaladıkları 8 Mart 1220 tarihli Dostluk ve Ticaret Antlaşması ile de vergi indirimi, özel yargı yetkisi gibi ileride "kapitülasyon" diye nitelendirilecek olan bazı ayrıcalıklar elde etmişlerdi. Bu tür anlaşmalar, kervanlarla Anadolu'ya getirilen Asya ürünlerinin gemilerle Avrupa'ya taşınmasını sağlarken bu ticarî canlılığın bir simgesi olarak Selçuklu Türkiyesi hanlar ve kervansaraylar zinciriyle donatılmış, İtalyan tüccarlar da önemli ticaret merkezlerinde yerleşip küçük gruplar oluşturmuşlardı.

İtalyan şehir devletleri, Anadolu'da Selçuklular'ın yerine geçen devletler döneminde de etkinliklerini sürdürdüler. Venedikliler 1320'de İlhanlılar'la, 1331'den sonra da Aydınoğulları ve Menteşeoğulları'yla bu tür ticaret anlaşmaları yaptılar. Cenevizliler, 1387'de I. Murad ile imzaladıkları dostluk ve ticaret antlaşmasıyla Osmanlı topraklarında ticaret hakkını aldılar, Venedikliler de üç yıl sonra Yıldırım Bazeyid'in bir mektubuyla bu imkâna kavuştular.

Böylece İtalyanlar, aynı ölçüde olmasa bile Bizans İmparatorluğu'ndan elde ettikleri hak ve ayrıcaklıkları Osmanlı döneminde de sürdürebilmişlerdi. Ancak Osmanlı ilerleyişi onların Levante'deki topraklarına da yönelik olduğundan iki taraf arasında uzun savaşlar dizisi kaçınılmaz oldu. İkinci Roma sayılan İstanbul'un Türkler'in eline geçmesi, bütün Avrupa'da olduğu gibi İtalya'da da korkuya ve büyük telâşa yol açtı. Fâtih Sultan Mehmed'in saltanatının son yılında Otranto'nun zaptedilmesi (11 Ağustos

1480) İtalya'nın Türk hâkimiyeti altına alınacağı yolundaki endişeleri arttırmıştı. İtalyan yarımadasını kurtaran Fâtih'in vefatı olmuş ve on bir ay Türkler'in elinde kalan Otranto güçlükle geri alınabilmişti (10 Eylül 1481).

Öte yandan kolonilerini merkezden yönetme yerine onlara özerklik tanıyan Ceneviz, genelde Osmanlılar'la barışçı bir siyaset izlediği ve bir süre sonra da Fransa'nın hâkimiyeti altına girip etkinliğini yitirdiği için Ege'de Türk ilerleyişinin karşısına çıkan İtalyan Devleti Venedik Cumhuriyeti oldu. Bu yüzden Çelebi Sultan Mehmed zamanında başlayan Osmanlı-Venedik savaşları çeşitli aşamalardan geçerek yüzyıllarca sürdü. Mora'daki Koron, Modon kolonilerini ve Eğriboz'u Osmanlılar'a bırakmak zorunda kalan Venedik, Preveze Deniz Savaşı sonunda (1538) Orta Akdeniz'deki üstünlüğünü de yitirmişti. Bir süre sonra Kıbrıs'ın (1571) ve yirmi beş yıl süren bir direnişe rağmen Girit'in Osmanlı hâkimiyetine geçmesi de (1669) önlenemedi. Bu sebeplerle Türkler'e karşı oluşturulan ittifaklara katılan Venedik, 1699 Karlofça Antlaşması ile Mora'yı almışsa da çok geçmeden bura-yı geri vermek zorunda kalmıştı (1718). 1789 Fransız İhtilâli ve Napolyon Bonaparte'ın İtalya'yı işgali ise Venedik Cumhuriyeti'nin sonu oldu (1798).

1815 Viyana Kongresi'nin parçalanmış halde bıraktığı İtalya'da iki büyük akım belirmişti: Doğal hakları koruyan anayasal düzene kavuşmak ve yarımadada siyasal birliği sağlamak. Bu amaçla 1820'den başlayarak 1830 ve 1848 ihtilâl zincirleri içerisinde ülkede birçok ayaklanma oldu. Geçici başarılara rağmen soruşturmaya uğradıklarından ötürü yurtlarından ayrılmak zorunda kalan İtalyan ihtilâlcilerinden bir kesimi Mısır'da Mehmed Ali Paşa'nın veya II. Mahmud'un hizmetine girdi. Bu sığınmacıların yanında bazı İtalyan uzmanlar da eski Cenova Dukalığı ile Sardinya'nın birleştirilmesiyle oluşturulan Piemonte Krallığı aracılığı ile Türkiye'de çeşitli görevler almışlardı. Başlangıçta daha çok subaylardan ve hekimlerden oluşan bu uzmanlara yüzyılın ikinci yarısında müzisyen, mimar, ressam ve heykeltıraş gibi sanatçılar da katıldı.

Siyasî birliğe kavuşma mücadelesinde ön plana çıkan Piemonte Krallığı, daha kuruluşunun ilk yıllarında Osmanlı Devleti ile diplomatik ilişkiler kurmaya çalıştı. 25 Ekim 1823'te iki devlet arasında biri ticaret, diğeri deniz ulaşımıyla ilgili iki antlaşma imzalanmış ve 1824 baharında

İstanbul’da ilk Sardinya elçiliği açılmıştı. Böylece gelişen ilişkiler Kırım Savaşı’nda bir ittifaka dönüştü. İtalyan birliğinin sağlanmasında Avusturya’ya karşı İngiltere ve Fransa’nın desteğini kazanmayı gerekli gören Başbakan Camillo Benso Cavour, 15 Mart 1855’te İstanbul’da imzalanan bir sözleşmeyle Osmanlı Devleti, İngiltere ve Fransa arasında yapılmış olan ittifaka katıldı. Sivastopol’a gönderilen 15.000 kişilik bir Piemonte birliği de müttefiklerin yanı başında savaştı. Kont Cavour bu katılmanın yararını görmüş, Sivastopol’un düşmesinden sonra Kral Vittorio Emanuele ile birlikte Londra’yı ziyaret ettiklerinde İtalya birliği lehinde gösterilerle karşılanmış, ayrıca Paris Konferansı’na bizzat katılmıştı. Bu yolla Piemonte Krallığı Avrupa uluslar topluluğuna kendini kabul ettirirken Osmanlı Devleti’nin toprak bütünlüğüyle bağımsızlığını korumayı kabul eden altı devletten biri oldu.

Diplomaside olduğu kadar ekonomi ve kültür alanlarında da artan ilişkiler çerçevesinde İstanbul ve İzmir gibi büyük şehirlerde yerleşenlerin yanı sıra Anadolu’nun çeşitli bölgelerinde iş tutan İtalyanlar’ın sayısı da çoğalmıştı. Bunların açıp yönettikleri okullar, hastahaneler, dernekler, tiyatrolar ve yaptıkları yayınlar Türkiye’deki toplumsal hayatı belirli ölçüde de olsa etkiliyordu. Bazı İtalyan firmaları Zonguldak’ta liman, Ereğli’de kömür işletmeleri, Kastamonu’da karayolu gibi yatırımları üstlenmiş, hatta Çukurova’da örnek çiftlikler kurmuşlardı.

Ancak siyasî birliğini tamamlayan İtalya’nın çok geçmeden sömürgecilik yarışına

girişerek gözlerini Osmanlı yönetimine bağlı topraklara çevirmesi, bu ilişkileri bozup XX. yüzyılın başlarında iki taraf arasında bir savaşa yol açacaktı. İtalya, 1384 yıl süren siyasî parçalanma döneminden çıkıp 1860’ta birliğe kavuşunca buna “risorgimento” (yeniden çıkış) adı verildi. 1870’te Roma’yı da birliğe katan İtalya Krallığı, böylece siyasî bir güç olarak yeniden Avrupa ve dünya sahnesine çıkmış oluyordu.

XIX. yüzyılda sömürgecilik başlıca üç bölgede hızlanmıştı: Afrika, Güneydoğu Asya ve Pasifik. İtalya, henüz açık denizlere uzanma imkânı bulunmadığı ve Roma İmparatorluğu’nun izini sürmek istediği için kendisine en yakın olan Afrika’da toprak ele geçirmeyi tercih etmişti. Bu

zamana kadar Afrika’da sömürge kuran devletler İspanya, Portekiz, Hollanda, İngiltere ve Fransa olmuştu. Kıtanın kuzeyinde Mısır’dan Cezayir’e kadar uzanan şerit ise Osmanlı hâkimiyeti altındaydı. Afrika’da yalnızca Fas, Habeşistan ve Liberya bağımsız devlet olarak kalmıştı.

Fransa’nın 1830’da Cezayir’i işgal etmesi, Osmanlı Afrikası’nın da sömürgeleştirilebileceğini gösteriyordu. O tarihten sonra Fransa gözlerini Tunus’a çevirmiş, İngiltere ise Hindistan yolunu güvence altına almak için Mısır’da yerleşme yollarını aramaya koyulmuştu. İtalya ve Avusturya-Macaristan’la üçlü ittifakı kurmuş olan Almanya da Fas’a yerleşmek amacındaydı. Bu durumda İtalya için Afrika’da sömürgeleştirilebilecek başlıca iki bölge kalmıştı: Tunus ya da Trablusgrap’ı içine alan Osmanlı Afrikası ve Kızıldeniz sahillerine de uzanmış olan Habeşistan. 1869’da Süveyş Kanalı’nın açılmasıyla birlikte Mısır ve Kızıldeniz sahilleri önem kazandığı için İtalyanlar ilk aşamada buraya ayak basmaya çalıştılar. Süveyş Kanalı’nın işletmeye açıldığı yıl bir İtalyan şirketi daha Assab’da bazı haklar elde etmişti. Bundan sonra İtalyanlar Habeşistan’a doğru yayılmak amacıyla harekete geçerek 1882’de Assab’ı hâkimiyetleri altına aldılar ve Berlin Konferansı kararlarına dayanarak ilerlemelerine devam ettiler. Afrika’nın sömürgeleştirilmesi meselesini görüşmek üzere Almanya’nın girişimiyle düzenlenen Berlin Konferansı’nda (1884-1885), kıtanın paylaşılmasında fiilî işgal durumunun esas alınacağına dair bir ilke kararı benimsenmişti. Bu karardan sonra İtalyanlar yerli reisleriyle anlaşarak 1885’te Masavva‘ı ve 1886’da Dehlek adalarını ele geçirmişlerdi. Şüve kralı olan Menelik’in Habeşistan İmparatorluğu tacını giydiği dönemdeki karışıklıklardan yararlanan Başbakan Crispi, Keren’i ve Asmara’yı da işgal ettirmişti. 2 Mayıs 1889’da imzalanan Uccialli (Wichale) Antlaşması ile Habeşistan da bir tür himaye altına alındı. Kızıldeniz sahilinde İtalyan işgalindeki topraklar 1 Ocak 1890’da Eritre (Erytrea) adıyla bir İtalyan sömürgesine dönüştürüldü.

Ancak İtalya’nın Habeşistan üzerindeki koruyuculuğu fazla sürmedi. Menelik 1893 Mayısında Uccialli Antlaşması’nı tanımadığını açıklamış, bu yüzden 1895’te iki taraf arasında savaş başlamıştı. İtalyanlar Adwa’da yenildiler (1 Mart 1896) ve Adisababa Antlaşması ile (26 Ekim 1896) Habeşistan’ın bağımsızlığını tanımak zorunda kaldılar. Bu yenilgi Crispi’nin iktidardan düşmesine yol açtı. Bununla birlikte İtalyanlar,

Eritre'yi ve 1884'te yerleştikleri Somaliland'ın bir kısmını ellerinde tutmayı başarmışlardı. Eritre ile İtalyan Somalisi diye anılan yerler II. Dünya Savaşı'na kadar birer İtalyan sömürgesi olarak kaldı. Bu bölgeler 1941'de İngiliz ve Fransız birlikleri tarafından alınmıştı; ancak Birleşmiş Milletler 1950'de Somali'yi on yıl süreyle İtalya koruması altına verdi, bu sürenin sonunda da Somali Cumhuriyeti kuruldu (1 Temmuz 1960).

XIX. yüzyıl sonlarında Habeşistan üzerinde egemenlik kuramayan İtalya, Benito Mussolini'nin faşizm yönetimi döneminde bu ülkeyi sömürgeleştirmek için yeni girişimlerde bulunmuştu. Tana gölüne bir baraj yapılmasını öngören 1925 tarihli İtalya-İngiltere Antlaşması Habeşistan'ın itirazlarına yol açmıştı. Milletlerarası bir nitelik kazanan anlaşmazlık, 1928'de Eritre'de bir bölgenin serbest şehir ilân edilip kara yoluyla Habeşistan'a bağlanmasıyla çözülebilmişti. Ancak 1934'te sınır boyundaki kuyuların mülkiyeti konusunda baş gösteren anlaşmazlık Mussolini tarafından büyütülerek savaş için bir bahane olarak kullanıldı. 3 Ekim 1935'te askerî bir harekât başlatan İtalyanlar 5 Mayıs 1936'da Adisababa'ya girdiler. İngiltere'ye sığınan İmparator Hâile Selâsiye (Negüs), 1941'e kadar İtalyan Doğu Afrikası'nın bir parçası olarak kalan ülkesine İngiliz ve Fransızlar'ın yardımıyla 5 Mayıs 1941'de dönebildi. İtalya da Paris Antlaşması ile (10 Şubat 1947) Habeşistan üzerindeki bütün haklarından vazgeçti.

Kızıldeniz sahilleri dışında Kuzey Afrika'daki Osmanlı ülkelerinden birini ele geçirmeye büyük önem veren İtalya, Fransa'nın Tunus'u işgal etmesi (1881), İngiltere'nin de Mısır'a yerleşmesinden (1882) sonra çalışmalarını Trablusgarp ve Bingazi üzerinde yoğunlaştırdı. Müttefikleri Almanya ve Avusturya-Macaristan'ın onayını aldıktan sonra serbestçe hareket edebilmek için Fransa ve İngiltere hükümetleriyle anlaşmaya çalıştı. Crispi, 1887 Şubatında İngiltere ile yaptığı gizli anlaşmayla bu yolda ilk adımı attı. Buna göre iki devlet genelde Akdeniz ve Karadeniz'de elverdiğince mevcut durumun korunmasına çalışacaktı, fakat İtalya İngiltere'nin Mısır'daki, İngiltere de İtalya'nın Trablusgarp ve Bingazi'deki durumlarını güçlendirmelerine yardım edecekti. Bundan sonra 1909'a kadar geçen sürede İtalyan hükümeti gerek müttefikleriyle gerekse İngiltere, Fransa ve Rusya ile imzaladığı anlaşmalarla Trablusgarp'ı işgal etmekte serbest olma hakkını elde etti. 1900 yılı Aralık ayında Fransa ile yapılan anlaşmaya göre

Fransa Fas’ta, İtalya da Trablusgarp’ta hak sahibi olacaklardı. Ayrıca Fransa, Fas’ta yeni menfaatler elde edecek olursa İtalya da Trablusgarp’ta harekete geçebilecekti. 1902 Kasımı başında yenilenen anlaşmayla İtalya bir Fransız-Alman savaşında tarafsız kalmayı kabul ediyordu; buna karşılık Fransa onun Fizan üzerinde hak sahibi olmasını tanıyacaktı. İtalya sonunda Trablusgarp’ı ele geçirmek için Rusya ile de anlaşmayı başardı. 24 Ekim 1909’da yapılan antlaşmaya göre İtalya Rusya’nın Boğazlar üzerindeki, Rusya da İtalya’nın Trablusgarp ve Bingazi’deki çıkarlarını kabul ediyordu. Bütün bu anlaşmalar, görünüşte iki bloka ayrılmış olan sömürgeci Avrupa devletlerinin Osmanlı topraklarını paylaşmak hususunda ittifak edebildiklerini ve İtalya’nın kendisine bazı bölgeler bırakılacak olursa gelecekteki büyük savaşta müttefiklerinden ayrılabileceğini gösteriyordu.

İtalya, büyük devletlerin desteğini sağladıktan sonra Trablusgarp’a saldırmak için bahaneler aramaya başladı. Bölgeyi içten ele geçirebilmek amacıyla orada okullarla birlikte Banco di Roma’nın bir şubesini de açmış, bütün yatırımların kendi firmalarınca yapılmasına ve yerlilerden toprak satın alınmasına çalışmıştı. Durumu kavrayan Vali Müşir İbrâhim Paşa kendilerine engel olmaya kalkışınca onun değiştirilmesi için Osmanlı yönetimini zorlamaya başladılar. Bâbıâli bu baskılar karşısında İbrâhim Paşa’yı görevden almış, fakat yeni bir vali tayin edememişti (Ağustos 1911). Üstelik İtalyan basını açıktan açığa askerî hazırlıklardan söz ederken İstanbul hükümeti Trablusgarp’ı takviye etmek yerine oradaki askerlerinden

bir kısmını Yemen’e göndermek üzere geri çekmişti. Roma’daki elçi Kâzım Bey’in uyarıları da etkisiz kalmıştı.

1911 Martında ikinci defa başbakanlığa gelen Giovanni Gioletti, uluslararası ilişkileri ve Akdeniz’deki iklim şartlarını göz önüne alarak Trablusgarp için sonbaharda harekete geçmenin en uygun olduğuna karar verdi. Bu sebeple 26 Eylül 1911’de Almanya’ya üçlü ittifakı yenilemeye hazır olduğunu bildirirken Kuzey Afrika’da savaşa girişmek için de izin istedi. Almanya, kararın doğrudan doğruya İtalya hükümetine ait olduğu cevabını verince 28 Eylül’de Bâbıâli’ye yirmi dört saat süreli bir ültimatom vererek Trablusgarp ve Bingazi’deki menfaatleri zarar gördüğü için buraları işgal edeceğini bildirdi ve oradaki kuvvetlerin boşaltılmasını istedi. Osmanlı hükümeti ertesi günü verdiği cevapta bölgede İtalya için hiçbir

tehlike bulunmadığını, yine de görüşmeler yoluyla yeni imtiyazlar tanımaya hazır olduğunu bildirdi. Ancak İtalya, beklediği cevabı alamadığını öne sürerek aynı gün Osmanlı Devleti ile savaş haline girdiğini açıkladı. Güçlü donanmasıyla 1 Ekim'de Trablusgarp'ı abluka altına alan İtalya Tobruk, Derne ve Bingazi'ye çıkartma yaptı. Bölgedeki Osmanlı kuvvetleriyle yerlilerden oluşturulan birlikler Derne iç kesimlerinde tutunmaya çalışırken İtalyanlar önce Trablusgarp'ı (9 Ekim), arkasından Bingazi'yi (21 Ekim) ele geçirdiler ve 5 Kasım 1911'de bölgeyi kendi topraklarına kattıklarını ilân ettiler. Ancak imparatorluğun bu uzak parçasını savunmaya koşan Enver ve Mustafa Kemal gibi genç subayların idaresinde ummadıkları bir mukavemetle de karşılaşıp Osmanlı yönetimini barışa zorlayabilmek için savaşı Anadolu sahillerine, Ege denizine aktarmaya karar verdiler. Nitekim bir İtalyan filosu 24 Şubat 1912'de Beyrut'u bombardıman etmiş, 18 Nisan'da Çanakkale Boğazı ile Sisam adasına saldırmış, adaları Anadolu'ya bağlayan haberleşme kablolarını kesmiş, 23 Nisan'da Çeşme telgraf merkezini tahrip etmişti. Bunları Rodos ve Oniki Ada'nın işgali izledi. 28 Nisan 1912'de Astropalya (Stampalia) adasına çıkan İtalyan birlikleri yerli Rumlar tarafından merasimle karşılandılar. 4 Mayıs'ta da 6000 kişilik bir İtalyan birliği Rodos'a çıktı. Adadaki Türk birliği 100 kadar zayiat verdikten sonra teslim olmak zorunda kalmış ve ada 16 Mayıs'ta işgal edilmişti. 9-20 Mayıs arasında da öteki adalar İtalyanlar'ın eline geçti. Rodos'taki İtalyan işgal kumandanı yayımladığı bildiride hükümetinin adayı kendi egemenliği altına aldığına dair bir ifade kullanmayıp savaşın gidişinin bir sonucu olarak geçici işgalden söz ettiği halde öteki adalar halkına hitap eden bildirilerde Osmanlı egemenliğinin sona erdiği öne sürülmüştü.

İtalyanlar'ın bu saldırıları Bâbıâli'nin onlara karşı bazı girişimlerde bulunmasına yol açtı. İtalya'dan ithal edilen bütün mallardan alınan gümrük resmi % 100'e çıkarıldı. Osmanlı topraklarında oturan ruhban, dul kadın ve işçiler dışındaki İtalyan tebaasının sınır dışı edilmesi kararlaştırıldı. Öte yandan Meclisi Meb'ûsan'da Trablusgarp'ın savunması için gerekli tedbirleri almadığı gerekçesiyle İbrâhim Hakkı Paşa kabinesi için soruşturma açılması istendi. Bu arada Rodos ve Oniki Ada'nın işgali Yunanistan'ı da harekete geçirmişti. Hatta onların faaliyetlerine karşı 17 Haziran 1912'de Patmos adasında bir araya gelen ada temsilcileri bir Ege devleti kurarak Yunanistan'la birleşmek istediklerini açıklamışlardı.

Bunlar cereyan ederken Osmanlı yönetimiyle İtalya arasında barış için temaslar başladı. İki tarafın delegeleri 12 Temmuz 1912'de Lozan'da bir araya geldiler. Osmanlı temsilcisi başlangıçta Şûrâ-yı Devlet Başkanı Said Halim Paşa iken onun geri çağrılmasıyla görüşmeleri Mehmed Nâbi ve Rumbeyoğlu Fahreddin yürüttü. Sonunda 15-18 Ekim 1912 tarihleri arasında bir gizli antlaşma ile onun eklerini teşkil eden bir barış antlaşması ve üç ayrı protokol imzalandı. Uşi (Ouchy) ya da Lozan anlaşmaları diye anılan bu belgelerle Osmanlı hükümeti Trablusgarp ve Bingazi'yi İtalya'ya terkediyor, İtalya da Rodos ve Oniki Ada'yı geri vermeyi kabulleniyordu. Ancak bu geri veriş, Trablusgarp ve Bingazi'deki bütün Osmanlı askerî kuvvetleriyle sivil memurlarının geri çekilmesi gibi önemli bir şarta bağlanmıştı. İtalyanlar bu şartın yerine getirilmediğini öne sürerek ve o sırada başlayan Balkan Savaşı'ndan da yararlanarak Rodos ve Oniki Ada'yı Türkiye'ye geri vermediler. Böylece Uşi Antlaşması ile "savaş işgali" halinden çıkıp "rehine olarak işgal" durumuna geçen adalardaki İtalyan yönetimi I. Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle tam hükümranlığa dönüştü. Üçlü ittifaktan ayrılıp üçlü itilâfa yanaşmayı tercih eden İtalya, 26 Nisan 1915'te söz konusu devletlerle imzaladığı Londra Antlaşması ile işgal altında bulundurduğu Rodos ve Oniki Ada'nın egemenlik hakkını koruduğunu İtilâf devletlerine kabul ettirdi. Buna dayanarak Osmanlılar'a karşı savaşa girdiğinde Uşi Antlaşması'nın kendisine yüklediği mecburiyetleri tanımayacağını ilân etmişti. Bu yüzden Sevr Antlaşması'nın 122. maddesiyle Osmanlı hükümeti Rodos, Oniki Ada ve Meis adası üzerindeki bütün haklarından İtalya lehine vazgeçmişti. Millî Mücadele sonundaki Lozan barış görüşmelerinde Meis adasının durumu şiddetli tartışmalara sebep oldu. Ancak sonunda orası da Rodos ve Oniki Ada ile birlikte İtalya'ya bırakıldı (md. 15). Meis civarındaki küçük adacıkların durumu ise yıllarca sonra 4 Ocak 1932'de imzalanan Ankara Antlaşması ile çözüme bağlanabilmişti. İtalya, II. Dünya Savaşı'na kadar hüküm sürdüğü bu adaları 1945'te fiilen Yunanistan'a bıraktı ve 10 Şubat 1947 Paris Antlaşması ile buralardaki haklarından vazgeçti.

Öte yandan Uşi Antlaşması'na Trablusgarp'a tayin edilecek dinî reisler, kadılar vb. hakkında Osmanlı yönetimine bazı haklar tanıyan bir gizli anlaşma da eklenmişti. Bu anlaşmanın hükümleri de İtalya'nın çok geçmeden anlaşmayı tanımadığını ilân etmesi yüzünden işlerlik

kazanamadı. Buradaki İtalyan hâkimiyeti II. Dünya Savaşı'ndaki yenilgisine kadar sürdü. Bir müddet İngiliz ve Fransız işgalinde kalan ülke, 1951'de Federal Birleşik Libya Krallığı'nın kurulmasıyla bağımsızlığına kavuştu. Böylece I. Dünya Savaşı'nın başlamasına kadar 185.000 mil karelik bir alanı sömürgeleştirerek bu yarışta Avrupa'da altıncılığı alan İtalya, II. Dünya Savaşı ile bunların tamamını elinden çıkarmış oluyordu.

BİBLİYOGRAFYA

İtalya Tarihi (trc. Aziz), İskenderiye 1249; A. Mori, Gli Italiani a Costantinopoli. Monografia coloniale, Modena 1906; R. Lansing, The Peace Negotiations, New York1912; G. Cicerone, La Terza Colonia Italiana, Roma 1913; M. Nabi - Rumbeyoğlu Fahreddin, Trablusgarb, Bingazi ve Cezâir-i İsnâaşer Meseleleri, İstanbul 1334; Ali Haydar Emir, 1327-1328 Türkiye-İtalya Harbi Târîh-i Bahrîsi, İstanbul 1339; A. Giannini, Documenti per la Storia della Pâce Orientale (1915-1932), Roma 1933; R. S. Salis, Le Isole Italiane dell'Egeo. Dall'occupazione alla Sovranità, Roma 1939; A. Savelli v.dğr., İtalya Tarihi (trc. G. Kemali Söylemezoğlu), İstanbul 1940, I-II; Yusuf Hikmet Bayur, Türk İnkılâbı Tarihi, Ankara 1943-63, I-II, bk. İndeks; L. Salvatorelli, Sommario della Storia d'Italia, Torino 1955; C. Balbo, Della Storia d'Italia. Dalle Origini fino ai nostri tempi (ed. G. Talamo), Milona 1962; E. Leona, L'Impero Ottomano nel primo periodo delle riforme (Tanzimat), Milano 1967; Sovyet Devlet Arşivi Gizli Belgelerinde Anadolu'nun Taksimi Planı (trc. Rahmi Apak), İstanbul 1972, tür.yer.; Türkkaya Ataöv, Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri, Ankara 1975, tür.yer.; P. Preto,

Venezia e i Turchi, Firenze 1975; 1911-1912 Osmanlı-İtalya Harbi, Ankara 1981; Orhan Koloğlu, Mustafa Kemal'in Yanında İki Libyalı Lider: Ahmet Şerif - Süleyman Baruni, Ankara 1981; Hamdi Ertuna, 1911-1912 Osmanlı-İtalya Harbi ve Kolağası Mustafa Kemal, Ankara 1984; Venezia e i Turchi (ed. Banco Cattolica del Veneto), Milano 1985; Rıfat Uçarol, Siyasî Tarih, İstanbul 1985, tür.yer.; Fahir Armaoğlu, 20. Yüzyıl Siyasi Tarihi: 1914-1980, Ankara 1987, s. 116-118, 171-175, 251-256; Şerafettin Turan,

Türkiye-İtalya İlişkileri I, İstanbul 1990; a.mlf., “II. Mahmud’un Reformlarında İtalyan Etki ve Katkısı”, Sultan II. Mahmud ve Reformları Semineri, İstanbul 1990, s. 113-124; a.mlf., “Rodos ve 12 Ada’nın Türk Hakimiyetinden Çıkışı”, TTK Belleten, sy. 113 (1965), s. 77-119; a.mlf., “Fâtih Mehmet - Uzun Hasan Mücadelesi ve Venedik”, TAD, III/4-5 (1967), s. 63-138; a.mlf., “Sakız’ın Türk Hakimiyeti Altına Alınması”, a.e., IV/6-7 (1968), s. 173-199.

Şerafettin Turan

IV. ÜLKEDE İSLÂMİYET

İtalyanlar’ın İslâm dini ve müslümanlarla tanışmaları VII. yüzyıla kadar uzanmakta ve ilk karşılaşmanın, 652’de müslüman Araplar’ın Sicilya’ya akın düzenleyerek adayı ve Güney İtalya’yı ele geçirmesiyle başladığı bilinmektedir. Sicilya’daki Arap hâkimiyeti 1061 yılındaki Norman istilâsına kadar sürmüş ve İtalyanlar bu dönemde İslâm ve müslümanlarla yüz yüze kalmıştır (bk. SİCİLYA). Puglia, Toskana, Liguria ve Sardinya gibi İtalya’nın kuzey ve güneyindeki bazı bölgelerinde müslüman hâkimiyetinin izlerine rastlanır.

Mensuplarının sayısı açısından bakıldığında İslâm, Roma Katolikliği’nden sonra İtalya’daki ikinci büyük din özelliği taşımaktadır. Çoğunluğunu Fas, Senegal, İran, Pakistan, Mısır, Arnavutluk, Makedonya ve Kosova kökenli göçmenlerin oluşturduğu İtalya’daki müslüman nüfusun sayısı 1996 yılında 300.000’e ulaşmıştır. Yerli halktan mühtediler ve sayıları kesin olarak bilinmeyen, ancak yasal olmayan yollarla ülkeye girdikleri tahmin edilen müslümanlarla birlikte bu sayının 500.000’i (2000) geçtiği hesaplanmaktadır.

Diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi İtalya’da da ülkeye göçmen işçi sıfatıyla gelen veya sığınmacı olarak kalanların oluşturduğu müslümanlar dinî ihtiyaçlarını karşılamak, yeni nesillere kültürel değerlerini aktarmak

amacıyla müesseseler kurmanın yollarını aramışlar, dernek ve camiler etrafında kimliklerini korumaya ve dinî hayatlarını sürdürmeye çalışmışlardır. İtalya'da sayıları 100-120 arasında olduğu tahmin edilen irili ufaklı ibadethane ve mescidler bulunmaktadır. Bunların dışında üç cami hizmete açılmıştır. Catània'da 1980 yılında ibadete açılan Ömer Camii'ni Milano İslâm Merkezi tarafından yaptırılan Milano Rahman Camii (1988) takip etmiştir. 1974'te proje hazırlıkları başlatılmasına rağmen yapımına ancak 1984'te başlanan ve inşaatı sürerken de kısmen kullanılan Roma'daki Monte Antenne Büyük Camii'nin 21 Haziran 1995 tarihinde resmî açılışı yapılmıştır. Bu caminin inşa edildiği 30.000 m²'lik arazi Roma Belediyesi tarafından tahsis edilmiştir.

İtalya'daki müslümanlar arasında bazı tasavvufî grupların varlığına rastlanmaktadır. Senegal kökenli müslümanlar içinde yaygın olan Mürîdiyye tarikatının özellikle İtalyanlar'dan bazılarının müslüman olmasına vesile olduğu bilinmektedir. Ticâniyye, Burhâniyye ve Derkāviyye de mühtediler arasında taraftar bulan tasavvufî akımlardır. Bunun dışında Cemâat-i İslâmî, Cemâat-i Teblîğ ve İhvân-ı Müslimîn gibi dinî grupların İtalya'da da uzantılarına rastlanmaktadır. İtalya'da daha geniş müslüman kitlenin dinî ihtiyaçlarını karşılamak için çalışmalar yapan teşkilâtlar da kurulmuştur.

Bu teşkilâtların en eskisi, Roma Camii'nin yapım projesini destekleyen ve 1966 yılında kurulan İtalya İslâm Kültür Merkezi'dir (Centro Islamico culturale d'Italia). Merkezin yönetimi, çeşitli İslâm ülkelerinin Roma büyükelçilerinden oluşan bir konsey tarafından yürütülmektedir. Bu sebeple de resmî bir görünüm arzetmektedir. 1977'de kurulan Milano İslâm Merkezi ise (Centro Islamico) ülkenin en iyi organize olmuş müslüman teşkilâtlarından biridir. İtalya'daki İslâmî teşkilâtları bir çatı altında toplayarak bir federasyon oluşturmak amacıyla 1990 yılında kurulan İtalya Cemaat ve İslâmî Teşkilâtlar Birliği (Unione delle comunité e delle organizzazioni Islamische in Italia) aktif çalışmalar yürütmektedir. Bu kuruluş İslâm hakkında medya organlarını bilgilendirmekte ve müslümanların problem ve taleplerinin kamuoyunda tartışılmasına katkıda bulunmaktadır. Kuruluş tarafından iki ayda bir yayımlanan Il musulmano adlı derginin çıkarılmasına ekonomik sebeplerle ara verilmiştir. İtalya Cemaat ve İslâmî Teşkilâtlar Birliği, ülkedeki müslümanların varlığının

yasalarla belirlenmesi ve İslâmiyet'in hukuken tanınması için hükümetle ilk sözleşme projesi girişiminde bulunmuştur. Ülkedeki müslüman öğrenciler de kendi aralarında örgütlenerek İtalya Müslüman Öğrenciler Birliği'ni (Unione degli Studenti Musulmani in Italia) faaliyete geçirmişlerdir.

İtalya Mûsevî Cemaatler Birliği'nin teşebbüsleri sonucu İtalya Devleti'nin 1989'da yasalaştırdığı resmen tanınma ve dinî hakların temin edilmesini öngören hukukî düzenlemenin bir benzerinin kendileriyle de yapılması için çalışan müslümanların istekleri şu noktalarda toplanmaktadır: Cami ve mescid inşası için arazi tahsisi, mezarlıklarda müslümanların defni için yer ayrılması, hastahane ve okul kantinleri gibi kamuya ait yerlerde İslâmî usullere uygun hazırlanmış helâl yiyeceklerin bulundurulması, cuma ve bayram namazlarına ve dinî bayramlara saygı gösterilmesi, devlet okullarında isteğe bağlı olarak müslüman çocuklarına İslâmî din eğitimi verilmesi imkânının hazırlanması, hastahane, hapishane ve askerî kamplardaki müslümanların dinî ihtiyaçlarının karşılanması. İslâmiyet'in resmen tanınması için müslümanların İtalyan

makamlarına 1991 yılında yaptığı başvurudan sonra dönemin başbakanının emriyle İçişleri Bakanlığı tarafından müslümanları temsil eden kuruluşlarla bir dizi görüşme yapılmıştır. Bugüne kadar bir netice alınamayan görüşmeler devam etmektedir.

İtalya'da mevcut yasalar müslümanların kendi özel okullarını açmalarına müsaade etmekle beraber henüz devlet okullarına eşdeğerde özel bir okul açılmamıştır. Müslümanlar dernek ve camilerde düzenlenen kurslarla çocuklarına din eğitimi vermektedirler.

BİBLİYOGRAFYA

S. Allievi, "Muslim Organizations and Islam-State Relations: The Italian Case", Muslims in the Margin: Political Responses to the Presence of Islam in Western Europe (ed. W. A. R. Shadid - P. S. van Koningsveld), Kampen 1996, s. 182-201; a.mlf., "The Muslim Community in Italy", Muslim

Communities in the New Europe (ed. G. Nonneman v.dğr.), Reading 1996, s. 315-329; a.mlf., "Muslim Minorities in Italy and their Image in Italian Media", Islam in Europe, The Politics of Religion and Community (ed. S. Vertovec - C. Peach), Basingstoke 1997, s. 211-223; a.mlf. - F. Castro, "The Islamic Presence in Italy: Social Rootedness and Legal Questions", Islam and European Legal Systems (ed. S. Ferrari - A. Bradney), Aldershot 2000, s. 155-180; F. Dassetto, "The New European Islam", a.e., s. 31-44.

Talip Küçükcan

V. İTALYA'DA İSLÂM ARAŞTIRMALARI

Tarihçesi, Salerno'daki tıp okulunda İslâm tıbbının öğretimi ve önemli eserlerin Latince'ye çevrilmesine kadar (XIII. yüzyıl) giden İtalya'daki İslâm ve şarkiyat çalışmalarını yapıldıkları şehirlere göre başlıca dört grupta toplamak mümkündür. Roma. Roma Üniversitesi'nde çağdaş şarkiyat çalışmalarını, bugünkü adıyla Dipartimento di Studi Orientali bölümünün kurucusu olan Celestino Schiaparelli (ö. 1919) başlattı. Bu çalışmalar, onun Vocabulista in Arabico (Floransa 1871) adlı eserinin eksenini oluşturduğu Arap dili ve edebiyatı dersleri şeklindeydi. Arkasından buna Fars dili ve edebiyatı eklendi; daha sonra da Ettore Rossi'nin gayretleriyle Türkçe dersleri programa alındı. Üniversite tarafından 1907'de neşrine başlanan Rivista degli Studi Orientali, alanında önemli bir yere sahiptir. Şarkiyat çalışmalarının yürütüldüğü bir başka merkez de Istituto per l'Oriente'dir. 1921'de İslâm dünyasının kültürel, siyasal ve ekonomik hayatını tanıtmak, İslâmiyet ve Yakındoğu incelemeleri yapmak amacıyla kurulan bu enstitü Oriente Moderno adlı dergiyi yayımlamaktadır. Her yıl gelişen kütüphanesi, Ettore Rossi, Carlo Alfonso Nallino ve kızı Maria Nallino'nun kitaplarının buraya devredilmesi sonucu çok zenginleşti. Enstitü aynı zamanda Türk tarihi, Türk dili, edebiyatı ve kültürü üzerine de yayın yapmaktadır. Kuruluşunun 50. yılında iki ciltlik Gli studi sul Vicino Oriente dal 1921 al 1970 adlı eseri yayımladı (bk. bibl.). Kitapta, Yakındoğu üzerine en eski uygarlıklardan başlayarak güncel konulara kadar yapılan çalışmalar bibliyografik düzen ve tarih sırası içinde verilmektedir. Avrupa'nın en eski

ilim müesseselerinden biri olan Roma'daki Accademia Nazionale dei Lincei, kurulduğu 1603 yılından bu yana çeşitli ilim dallarında inceleme ve yayınlar yapmaktadır. Çalışmalarında şarkiyatla ilgili neşriyat ve konferanslara da yer veren akademide Enrico Cerulli, Giorgio Levi Della Vida, Alessandro Bausani ve Francesco Gabrieli gibi şarkiyatçılar da görev almıştır. Michele Amari'nin kütüphanesinin bir bölümü ile Leone Caetani'nin kitap ve notlarının buraya vakfedilmesi akademinin kütüphanesini zenginleştirmiştir. Caetani'nin kitap ve notları Fondazione Leone Caetani adı altında tasnif edilmiş ve Giuseppe Gabrieli kütüphanedeki yazmaların katalogunu hazırlamıştır. Eksik kalan kısımlar da daha sonra bazı ilim adamlarınca tamamlanmıştır. 1990 yılında burada 26.000 matbu ve 691 yazma eser bulunuyordu. Roma'da bunlardan başka genelde Asya tarihi ve bu çerçevede İslâm dünyasıyla ilgilenen Istituto Medio ed Estremo Oriente (ISMEO) ile Unione Islamica in Occidente'nin bünyesinde yer alan Academia della Cultura Islamica adlı bir merkez faaliyet göstermektedir. Bunların ilki, genellikle Türk ve İslâm dünyasını ilgilendiren ilmî kitapları neşrederken diğeri, 1982'den beri yılda dört sayı olmak üzere Islam. Storia e Civiltà adlı bir dergiyi yayımlamaktadır. Bu derginin yayımı 42. sayıda durdurulmuştur.

Leone Caetani'nin genç akademisyenlerle yürüttüğü çalışmalar sırasında kaleme almaya başladığı, ancak tamamlayamadığı Annali dell'Islam (I-X, Roma-Milano 1905-1926), İslâmiyat alanındaki çağdaş tarihî araştırmaların temelini teşkil eder. Giorgio Levi Della Vida ise İslâm araştırmalarının bağımsız bir araştırma alanı olarak kurumlaşmasına katkıda bulunmuştur. İslâmî araştırmaların şarkiyat araştırmaları içinde temayüz etmesine çaba harcayan Giorgio Levi Della Vida, filolog ve lengüistlerin yaklaşımlarını benimseyen şarkiyatçılardan farklı yöntemlerle yürüttüğü çalışmalarla İtalyan ve Batılı araştırmacıları etkilemiştir.

Napoli. Napoli'de bugün Istituto Universitario Orientale adıyla faaliyette bulunan müessese, 1727 yılında Matteo Ripa isimli bir din adamı tarafından Collegio dei Cinesi adı altında kurulmuştur. Masrafları misyoner teşkilâtınca karşılanan okul, İtalyan birliğinin kurulmasından sonra Collegio Asiatico ismiyle eğitim bakanlığının denetimine verilmiş, bugünkü adını ise 1937'de almıştır. 1894-1897 arasında l'Oriente'yi çıkaran kurum, 1940'tan beri yılda iki sayı olmak üzere Annali dell'Istituto Orientale di Napoli'yi

(AION) ve 1966’dan bu yana da Studi Magrebini’yi yayımlamaktadır. Bu enstitünün belirli aralıklarla düzenlediği ilmî toplantılar ve kuruluşunun 250. yılı münasebetiyle yayımladığı eserler, faaliyetlerinin kurumlaşmasına önemli katkı sağlamıştır. Özellikle Luigi Bonelli tarafından bağımsız hale getirilen klasik Türkiyat ve modern Ortadoğu çalışmaları ile aynı enstitüde onun halefi olan Türkiyat Araştırmaları Bölümü direktörü Alessio Bombaci’nin Türk sanatı, edebiyat ve tarihi üzerine çalışmaları Napoli Üniversitesi’nde şarkiyat araştırmalarını güçlendirmiştir. Aldo Gallotta (ö. 1996) bu geleneği başarıyla sürdürmüştür.

Palermo. Sicilya’da İslâm hâkimiyeti sona erdikten sonra da Arap âlemiyle olan ilişkiler gerek siyaset gerek kültür alanında devam etti ve İslâm üzerine sürekli çalışmalar yapıldı. 1483, 1551 ve 1641 yıllarında adanın çeşitli yerlerinde araştırma ve inceleme merkezlerinin bulunduğu bilinmekle beraber bunlardan günümüze ciddi eserler kalmamıştır. 1805’te kurulan Reale Accademia degli Studi bünyesinde Arapça öğretimine de yer verilmiştir. Bu akademide isim yapan araştırmacıların önde gelenleri Salvatore Cusa, Bartolomeo Lagumina, Carlo Alfonso Nallino ve Ignazio di Matteo’dur. Kendisi ders vermemekle beraber Michele Amari burada Arapça’yı mecburi hale getirmiş ve ayrıca Società Siciliana per la Storia Patria adlı bir tarih araştırmaları merkezi kurulmasını sağlamıştır. Umberto Rizzitano’nun gayretleriyle Arap dili, edebiyatı, tarihi ve kültürü çalışmaları büyük bir hızla gelişmiştir. Daha sonra Palermo’da 1975 yılında Gian Giacomo Adria Lisesi’ne Arapça dersleri konulurken 1990’da Michele Amari’nin anısına Istituto di Studi Arabo-Islamici Michele Amari

kuruldu. Enstitünün yayımladığı ilk eser, Umberto Rizzitano için hazırlanan Studi arabo-islamici in memoria di Umberto Rizzitano adlı hâtıra kitabıdır (Palermo 1991). Sicilya’da bunlardan başka, Esed b. Furât’ın (ö. 213/828) adayı fethetmek amacıyla karaya ayak bastığı yer olan Mazara del Vallo’da (Mâzere) ünlü fıkıhçı Mâzerî’nin adına bir araştırma merkezi kurulmuş ve Quaderni del Corso al-Imam al-Mazari adlı bir dizi içinde bazı eserlerin yayımına başlanmıştır.

Venedik. Önceleri Venedikliler’in kurduğu matbaalarda Doğu âlemiyle ilgili kitaplar basıldı. Arap harfli ilk Kur’an burada 1537 veya 1538 yılında Paganini, 1547’de de Andrea Arrivabene adındaki matbaacılar tarafından

yayımlandı ve 1574'te ikincinin yeni bir baskısı daha yapıldı. Engizisyon mahkemelerinin amansız takibine rağmen Arap harfli bazı eserler kitap sever araştırmacılar tarafından korundu. Yunan harfli Türkçe (Karamanlıca) kitaplar ilk defa Venedik matbaalarında ilim âlemine sunuldu; Venedik'te 1551 yılında Doğu dillerinin öğretilmesi için bir okul kuruldu ve burada "giovani della lingua" (dil gençleri) denilen tercüman-mütercimler yetiştirildi; bir süre sonra İstanbul'daki balyosluk sarayında da bir benzeri açıldı. Bu faaliyet sonuçta resmî belgelerin tercümesinden ibaret kaldıysa da Venedik'te büyük bir malzeme birikimi meydana getirdi (Archivio di Stato di Venezia, Biblioteca Marciana); bu malzemeye Vittorio Cini tarafından 1951'de kurulan Fondazione Giorgio Cini ile Venedik Üniversitesi sahip çıktı. Studi Veneziani adında bir yıllığı bulunan vakıf ayrıca Venezia e Oriente adı altında kongreler düzenlemektedir. Venedik Üniversitesi de 1983 yılından beri Quaderni di Studi Arabi isimli bir dergi çıkarmaktadır. Maria Nallino'nun gayretleri sonucu Arapça kürsüsü faaliyete geçti, Farsça ve Türkçe bölümleri açılarak Kafkas dilleri de programa alındı. Arşivde bulunan Türkçe belgelerin tanıtımı Alessio Bombaci tarafından yapıldı ve uzun zaman sürüncemede kalan neşri 1994 yılında gerçekleştirildi (bk. bibl.).

Roma, Napoli, Palermo ve Venedik'ten başka Bari ve Padova gibi bazı şehirlerin üniversitelerinde de Arapça başta olmak üzere şarkiyatla ilgili çalışmalar yapılmaktadır. Milano'da XVII. yüzyılda Kardinal Federico Borromeo tarafından kurulan Ambrosiana Kütüphanesi'ne Arap-İslâm dünyasına dair eserler de kazandırıldı. Sardinya adasındaki Cagliari Üniversitesi'nde şarkiyat çalışmalarına yer verildi. Floransa'da XVII. yüzyılda müstakil bir Doğu matbaası (Stamperia Orientale) kuruldu. Roma'ya nakledilen bu matbaa daha sonra kurulanlara örnek oldu. Floransa ve Pisa arşivlerindeki Doğu vesikaları Michele Amari, Türk vesikaları ise Alessio Bombaci ve Aldo Gallotta tarafından neşredildi. Milano'da İslâmiyat ve Ortadoğu araştırmaları, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano Devlet Üniversitesi ve Pavia Üniversitesi bünyesinde sürdürülmektedir.

Yukarıda adı geçenlerden başka İtalya'da İslâm ve şarkiyat alanındaki çalışmalarıyla tanınan diğer bazı araştırmacılar da şunlardır: Pietro Della Valle (ö. 1652), G. Simonio Assemani (ö. 1768), Eugenio Griffini, Ignazio

Guidi, Michelangelo Guidi, Luigi Bonelli, Laura Veccia Vaglieri (bu araştırmacılar ansiklopediye madde olarak alınmış ve çalışmaları orada anlatılmıştır).

BİBLİYOGRAFYA

A. de Gubernatis, Matériaux pour à l'histoire des études orientales en Italie, Paris 1876; G. Gabrieli, Manuale di Bibliografia Musulmana, Roma 1916; a.mlf., Bibliografia degli studi orientali in Italia dal 1922 al 1934, Roma 1935; A. Bausani, "Cinquant'anni di islamistica", Gli studi sul Vicino Oriente in Italia dal 1921 al 1970, Roma 1971, II, 1-26; U. M. de Villard, Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo, Città del Vaticano 1972; A. Tinto, La tipografia medicea orientale, Lucca 1987; Documenti Turchi dell'Archivio di Stato di Venezia. Inventario della miscellanea a cura di Maria Pia Pedani Fabris con l'edizione dei regesti di Alessio Bombaci, Roma 1994; G. Vercellin, "Venezia e le origini della stampa in caretteri arabi", Le civiltà del Libro e la stampa a Venezia. Testi sacri ebraici, cristiani, islamici dal Quattrocento al Settecento, Padova 2000, s. 53-64; M. Kappler, "La stampa caramanlidica", a.e., s. 65-73; S. Trovato, "Una comunità cristiana ortadossa di lingua turca i karamanlides", a.e., s. 105-111; I. Camera d'Afflitto v.dğr., La presenza arabo-islamica vell'editoria italiana, Roma 2000; I. Guidi, "Gli studi Orientali in Italia durante il Cinquantenario 1861-1911 (Bibliografia)", RSO, V (1913-1927); R. Ciasca, "Contributo italiano agli studi arabi", OM, XXXIV/8-9 (1954), s. 383-384; M. Cortelazzo, "La conoscenza della lingua turca in Italia nel '500", Il Veltro. Rivista della Civiltà Italiana, XXIII/2-4, Roma 1979, s. 133-141; G. E. Carretto, "La situazione della turcologia in Italia", a.e., s. 469-480; A. Scarabel, "Bibliographie de travaux turcologiques parus en Italie (jusqe'en 1989)", Turcica. Revue d'études turques, XXIV, Paris 1992, s. 331-346; V. Fiorani Piacentini, "Islamic Studies in Italy", IS, XXXVI/4 (1997), s. 589-611; U. Rizzitano, "Iṭaliya", EI² (İng.), IV, 274-276; R. Traini - G. Oman - V. Grassi, "Ṣiḳilliya", a.e., IX, 582-591.

Mahmut H. Şakiroğlu

İTBÂN b. MÂLİK

(عتبان بن مالك)

İtbân b. Mâlik b. Amr el-Hazrecî es-Sâlimî (ö. 50/670)

Sahâbî.

Hazrec kabilesinin Benî Sâlim b. Avf koluna mensuptur. Hicretten sonra Resûl-i Ekrem onu Hz. Ömer'le kardeş yaptı. İbn İshak'ın es-Sîre'si dışındaki kaynaklar İtbân'ın Bedir Gazvesi'ne katıldığını kabul etmekte, İbn Sa'd onun Uhud ve Hendek gazvelerine de iştirak ettiğini söylemektedir. Hemen bütün kaynaklar İtbân'ın âmâ olduğunu belirtmekteyse de bazı rivayetlerden (İbnü'l-Esîr, III, 558) gözlerinin zamanla zayıfladığı ve sonraları görme kabiliyetini tamamıyla yitirdiği anlaşılmaktadır. İbn Habîb onun topal olduğunu da zikretmiştir.

Hayatı boyunca Benî Sâlim b. Avf kabilesinde imamlık yapan İtbân, gözlerinin rahatsız olması ve evinin Medine dışında bulunması sebebiyle her zaman Resûlullah'la beraber bulunamazdı. Ancak Resûl-i Ekrem kendisine değer verir, Kuba'ya giderken Benî Sâlim b. Avf yurduna uğrar ve ona misafir olurdu. Bir defasında Hz. Peygamber'e rahatsızlığından söz ederek geceleyin ve fırtınalı havalarda mescide gidip cemaate namaz kıldıramadığını söylemiş, evine gelerek orada namaz kıldırmasını rica etmiş, Resûl-i Ekrem de ertesi gün Hz. Ebû Bekir'le birlikte İtbân'ın evine gidip ev halkına ve oraya gelen diğer sahâbîlere iki rek'at namaz kıldırmış, Resûlullah'ın namaz kıldırdığı yeri mescid kabul eden İtbân o günden sonra kavmine burada imamlık yapmıştır. İtbân b. Mâlik'in Abdurrahman adlı bir oğlu olduğu ve iyice yaşlanmış olmasına rağmen imamlık görevini sürdürdüğü zikredilmiştir.

Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'de on dört, Ṣaḥîḥ-i Müslim'de altı rivayeti bulunan İtbân'dan bu hadisleri genç sahâbîlerden Enes b. Mâlik ve Mahmûd b. Rebî', tâbiîlerden Husayn b. Muhammed es-Sâlimî ve Ebû Bekir b. Enes b.

Mâlik rivayet etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Ṣalât", 46, "Eẕân", 154; a.mlf., et-Târîḫu'l-kebîr, VII, 80-81; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 304; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 550; VIII, 377; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VII, 36; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 159-160; Ebü'l-Mehâsin Yûsuf b. Mûsâ, el-Muʿtaṣar mine'l-Muḫtaṣar min Müşkili'l-âs̱âr, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), I, 33; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, III, 558; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XIX, 296-298; İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 452; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, VII, 93.

Kâmil Çakın

İTHÂFÜ FUZALÂİ'l-BEŞER

(إتحاف فضلاء البشر)

Ahmed b. Muhammed el-Bennâ'nın (ö. 1117/1705) kıraat ilmine dair eseri

(bk. BENNÂ, Ahmed b. Muhammed).

İ‘TİBAR

(الاعتبار)

Bir şeyi benzerinin bilinen özelliklerini dikkate alarak kavrama, ibretli sonuçlar çıkarma anlamında mantık terimi

(bk. DÜŞÜNME).

İ‘TİBAR

(الاعتبار)

Ferd veya garîb bir hadisin başka yollardan rivayet edilip edilmediğinin araştırılması anlamında hadis terimi.

Sözlükte “bir halden başka bir hale geçmek, gizli bir şeyi açığa çıkarmak, bir şeyi incelemek” gibi anlamlara gelen i‘tibâr kelimesi, hadis terimi olarak ferd veya garîb olduğu düşünülen bir hadisin başka bir isnadla rivayet edilip edilmediğinin araştırılmasıdır. Bu araştırmaya sebr adı da verilir (Süyûtî, s. 153). İ‘tibar ile eş anlamlı olarak istişhâd da kullanılmıştır. Araştırma sonucu bulunan aynı lafızlı veya benzer anlamlı rivayete mütâbi‘ / tâbi‘ yahut şâhid denildiği gibi rivayet lafız ve mâna olarak aynı ise ikinci rivayete mütâbi‘, yalnız anlam açısından aynı ise şâhid de denmiştir. Mütâbi‘ kelimesi, araştırma sonucunda tesbit edilen hadisin râvisini de ifade eder. İ‘tibar, hadislerin delil olarak kullanılması veya bir hükmü desteklemesi açısından önem taşımaktadır. Bu işlem genellikle, rivayetleri tek başına delil sayılmayan zayıf râvilerin hadislerini takviye amacıyla yapılır. Râviler için söylenen “yüktebü hadîsühû li’l-i‘tibâr” (hadisi itibar için yazılabilir), “yu‘teberu bih” (hadisi itibar için alınabilir) gibi tabirler de söz konusu râvinin teferrüd ettiği hadisin tek başına delil olamayacağını ve başka tariklerden rivayet edilip edilmediğinin araştırılması gerektiğini belirtir. Yalan söylemek ve çok yanılmak gibi sebeplerle metrûk olan râvilerin hadisleri ise başka rivayetleri desteklemek üzere kullanılmaz. İ‘tibara konu olan hadisin mütâbi‘ veya şâhidinin tesbit edilmesine, diğer bir ifadeyle araştırmaya konu olan hadisi destekleyen başka bir rivayetin bulunmasına mütâbaat adı verilir. İ‘tibar sonucunda bulunan rivayet asıl rivayetle ilk râvisinde müştereklik arzediyorsa buna tam mütâbaat, daha sonraki râvilerden birinde müştereklik söz konusu ise nâkıs mütâbaat denir.

İ‘tibarın bilinen bütün hadis kitaplarının taranmasıyla yapılması esastır. Ancak bu eserlere ulaşmak ve her ferd hadis için bir delil buluncaya kadar kitaplara kaydedilmiş bütün hadisleri incelemek hemen hemen imkânsız olduğundan herhangi bir hadise ferd veya garîb hükmü vermenin de izâfî

olacağı tabiidir. Bundan dolayı ferd veya garîb hadisi destekleyen başka bir rivayet bulunamazsa bu durum belirtilmeli, kendisine destek aranan hadis için ferd veya garîbdir şeklinde kesin bir hüküm verilmemelidir. Nitekim muhaddisler böyle durumlarda, “Lâ na‘rifühû illâ min hâze’l-vech” (biz bu hadisin bundan başka bir rivayetini bilmiyoruz) gibi kesinlik taşımayan ifadeler kullanmışlardır. Hadislerin henüz tam olarak toplanmadığı ilk dönemlerde i‘tibar işleminin şifahî rivayetlerin gözden geçirilmek suretiyle yapıldığı da olmuştur.

Teferrüd hadis râvilerinden hangisinin tabakasında ise o tabakada hadisi rivayet eden başka bir râvinin bulunup bulunmadığına bakılır; o tabakadan bir rivayet bulunamazsa sırasıyla hadisin ilk kaynağına doğru her tabakada bu işlem sürdürülür. Herhangi bir tabakada hadisi rivayet eden başka bir râvi tesbit edilirse hadisin mütâbi‘ ve şâhidi bulunmuş olur. Meselâ Şâfiî el-Üm’de (II, 94) Mâlik-Abdullah b. Dînâr - İbn Ömer isnadı ile, “Ay yirmi dokuz gündür. Hilâli görmedikçe oruç tutmayınız, yine hilâli görmedikçe bayram etmeyiniz. Eğer ufkunuz bulutlanmış olursa sayıyı otuza tamamlayınız” meâlinde bir hadis nakletmiş, bazıları Şâfiî’nin bu hadisi Mâlik’ten rivayette teferrüd ettiğini ileri sürmüşlerdir. Bu iddia üzerine yapılan i‘tibar işlemi sonucunda Buhârî’nin bu hadisi aynı lafızlarla Mâlik’ten Abdullah b. Mesleme el-Ka‘nebî rivayetiyle naklettiği tesbit edilmiştir (Buhârî, “Ṣavm”, 11; Beyhakī, s. 205).

İ‘tibar sonucu elde edilen hadisin sahih veya hasen olması zorunluluğu yoktur; bazı zayıf hadislerin de mütâbi‘ veya şâhid olarak değerlendirilmesi mümkündür. Esas itibariyle bir hadis sırf ferd veya garîb oluşu yüzünden zayıf sayılamayacağı gibi ferd veya garîb olması bir hadisin sahih olmasına engel değildir. Ancak muhaddisler, ihtiyatlı davranmanın bir gereği olarak i‘tibar prensibini güvenilir râvilerin rivayetleri için de kullanmışlar ve bir hadisin sıhhatini eğer varsa bir başka isnadla güçlendirmeye çalışmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ʿabr” md.; Buhârî, “Ṣavm”, 11; Şâfiî, el-Üm, Beyrut 1393, II, 94; Beyhakī, Beyânü ḫaṭaʾi men aḫṭaʾe ʿale’ş-Şâfiʿî (nşr. Şerîf Nâyif), Beyrut 1402/1983, s. 205; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 82-85; Tecrid Tercemesi, I, 114-119; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1403/1983, I, 207-211; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1379/1959, s. 153-156; Tehânevî, Ḳavâʿid fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1392/1972, s. 45-46; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 174-175, 334-336, 404-405; Nûreddin Itr, Menhecü’n-naḳd fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱, Dımaşk 1401/1981, s. 394-395; Ahmet Yücel, Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1996, s. 110-112.

Salahattin Polat

el-İ‘TİBÂR

(الاعتبار)

Hâzimî’nin (ö. 584/1188) nâsih ve mensuh hadisler konusundaki eseri.

Tam adı Kitâbü’l-İʿtibâr fî beyâni’n-nâsiḫ ve’l-mensûḫ mine’l-âs̱âr (aḫbâr) olup müellifin öğrencilerinden Abdullah b. Hasan es-Sa‘dî tarafından rivayet edilmiştir. Nâsih ve mensuh ilmini “hadisleri hadislerle bilme ve anlama ilmi” diye tanımlayan Hâzimî, yedi cüzden oluşan eserinin giriş mahiyetindeki birinci cüzünde nâsih ve mensuhu bilmeyenlerin bu konuda çok az şey söylenip yazıldığını ileri sürmelerine rağmen bu alanda çalışmaların az olmadığını, fakat bunların yeterince bilinmediğini kaydetmekte ve nesihle ilgili bazı teknik bilgiler vermektedir. Müellif bu cüzde ayrıca neshin sözlük ve terim mânalarını açıklamış, nesihte aranan şartları, neshin belirtilerini, teâruz ve tercihte başvurulacak ölçüleri belirtmiştir. Tercihte takip edilmesi gereken yollar, tahsisle nesih arasındaki fark, kitabın sünnetle neshi meselesi, sünnetin kitabı tefsir edişi gibi konuları incelemiş ve âlimlerin bu hususta ihtilâf ve ittifak ettikleri noktaları belirlemeye çalışmıştır. Fıkıh bablarına göre düzenlenen, nâsih ve mensuh haberlerini toplayıp değerlendirmeyi amaçlayan eserin diğer cüzlerinde, “Kitâbü’ṭ-Ṭahâre”den “Kitâbü’l-Libâs”a kadar yirmi iki kitap ve onların altında muhtelif bablar halinde aralarında zıtlık görülen haberler sıralanmış, bunların sıhhati konusundaki rivayetler

zikredilmiştir. Hâzimî, nâsih ve mensuhun çeşitleri hakkında nazarî bilgi vermekle beraber eserinde genellikle hadisin hadisi neshiyle ilgili örnekler üzerinde durmuştur.

Başta İḫtilâfü’l-ḥadîs̱ olmak üzere İmam Şâfiî’nin eserleri Hâzimî’nin birinci derecede kaynaklarını teşkil eder. 127 şeyhten hadis nakleden müellif adlarını zikretmese de hocalarından bazılarının eserlerinden faydalanmış (meselâ bk. s. 3, 99), Esrem’in Nâsiḫu’l-ḥadîs̱ ve mensûḫuh’u ile Tahâvî’nin Şerḥu Meʿâni’l-âs̱âr’ından yine kaynak belirtmeden nakillerde bulunmuştur (Koçkuzu, s. 59). Hadiste nâsih ve mensuh

konusunda benzeri görülmemiş bir çalışma olarak kabul edilen eser (İbnü'l-İmâd, IV, 282) daha sonraki çalışmalarda kaynak olarak kullanılmıştır.

İlk defa Haydarâbâd'da (1319) ve ardından Kahire'de (1346, 1349) basılan el-İʿtibâr'ın güvenilir neşirlerinden biri, aralarında Seyyid Hâşim en-Nedvî ile Muhammed Tâhâ en-Nedvî'nin de bulunduğu bir heyet tarafından gerçekleştirilmiş (Haydarâbâd 1359/1940), eser Muhammed Râgıb et-Tabbâh (Halep 1346/1927), Râtib Hâkimî (Humus 1386/1966), Muhammed Ahmed Abdülazîz (Kahire 1979) ve Abdülmu'tî Emîn Kal'acî (Halep 1403/1982) tarafından da yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hâzimî, el-İʿtibâr fi'n-nâsiḫ ve'l-mensûḫ mine'l-âs̱âr (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî), Halep 1403/1982; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1920; İbnü'l-İmâd, Şez̠erât, IV, 282; Îżâḥu'l-meknûn, I, 97; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 119; Ali Osman Koçkuzu, Hadiste Nâsih-Mensûh Meselesi, İstanbul 1985, s. 55-61; Syed Hashimi, "The Dāʾirat-ul-Maʿārif", IC, IV (1930), s. 630-631; G. C. Anawati, "Textes anciens edités en Egypte au cours des années 1979-1980", MIDEO, XV (1982), s. 176-178.

Ali Osman Koçkuzu

İ‘TİDÂ

(bk. TAADDÎ).

İTİDAL

(الاعتدال)

Duygu, düşünce, ahlâk ve davranışlardaki denge anlamında bir terim.

Adl kökünden masdar olup klasik sözlüklerde “iki aşırı tutum ve davranış arasındaki orta hal” şeklinde tanımlanan i‘tidâl bu genel tanım çerçevesinde “orta halde bulunma, ölçülü ve ılımlı olma, soğukkanlılık, denge, düzgünlük, doğruluk” şeklinde açıklanmıştır; ayrıca adâlet kelimesinin bir anlamının da “itidal ve istikamet” olduğu belirtilir (Lisânü’l-ʿArab, “ʿadl” md.; et-Taʿrîfât, “el-ʿadl” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “ʿadl” md.). Felsefe kültürünün İslâm dünyasında gelişmesiyle birlikte itidal kelimesi “mizaç, karakter ve ahlâkta aşırılıklardan uzaklık, ılımlılık, denge” mânasında ahlâk ve psikoloji terimi olarak kullanılmaya başlanmıştır. Ya‘kūb b. İshak el-Kindî, İslâm kültüründe ilk felsefî terimler sözlüğü olan Risâle fî ḥudûdi’l-eşyâʾ ve rüsûmihâ adlı eserinde “felsefe bakımından itidal, yani karakterin dengeli oluşu ...” derken bu anlama işaret eder. Ayrıca itidal kavramı, eski tıpta ahlât-ı erbaa sayesinde organizmanın düzenli ve sağlıklı işleyişinin insanın kişiliğine olan etkisini de ifade eder. Edebiyatta ise “şiirin vezin kurallarına uygunluğu” anlamına gelir.

Kur’ân-ı Kerîm’de itidal kelimesi geçmemekle birlikte aynı kökten olan “adele” fiili bir âyette insanın itidalli, uyumlu, düzgün bir yapıda yaratıldığını ifade etmek üzere kullanılmıştır (el-İnfitâr 82/7; krş. Taberî, XXX, 87; Şevkânî, V, 458). Ayrıca çeşitli âyetlerde ahlâkî eğilimlerde, huylarda, tutum ve davranışlarda ifrat ve tefrit yönündeki sapmalar yerilmiş, bu hususta itidalli davranmanın önemine işaret edilmiştir. Harcamalarda (el-İsrâ 17/29; el-Furkān 25/67), dünya ve âhiret işlerine yönelmede (el-Bakara 2/201), dostluk ve düşmanlıkta (el-Bakara 2/193-194; el-Mâide 5/8), cezalandırmada (el-Bakara 2/178; en-Nahl 16/126) aşırılığı yasaklayan âyetler Kur’an’ın itidale verdiği önemi gösteren örneklerden bazılarıdır. Ayrıca sık sık tekrar edilen “sırât-ı müstakīm” tabiri de genellikle inançta, ahlâk ve yaşayışta her türlü yanlışlık ve aşırılıklardan uzak, doğru, dengeli ve orta yol olarak açıklanmıştır.

Hadislerde itidal kelimesi “rükûdan veya secdeden kalkma, doğrulma” gibi sözlük anlamlarında geçmekle birlikte (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ʿadl” md.) terim olarak kullanılmamıştır. Ancak hadislerde de ibadetlerden yeme içmeye, giyim kuşama vb. ihtiyaçlara kadar hayatın her alanında dengeli, ölçülü olmaya önem verilmiş, genel olarak duyguların, tutum ve davranışların normal ve dengeli olması istenmiştir. Meselâ aşırı sevginin gözü kör, kulağı sağır edebileceği uyarısında bulunulmakta, insanlar sevdiklerini ölçülü sevmeye çağrılmakta (Müsned, V, 194; VI, 450; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 116; Tirmizî, “Birr”, 59), dinde aşırılık yasaklanırken bunun eski toplumların yıkımını hazırlayan kötü bir huy olduğu belirtilmekte (Müsned, I, 215, 347; Buhârî, “İʿtiṣâm”, 5), aşırı dünyevîleşme reddedildiği gibi din ve ibadet adına dahi olsa bütünüyle dünya işlerinden kopacak kadar aşırılığa sapmak da yasaklanmaktadır (meselâ bk. Müsned, VI, 226; Buhârî, “Ṣavm”, 51, “Zekât”, 30, “Teheccüd”, 20, “Nikâḥ”, 1, “Cihâd”, 70, “Riḳāḳ”, 3, 4; Müslim, “Zekât”, 40; Dârimî, “Nikâḥ”, 3).

Dünya nimetleri karşısında sabır, kanaat, tevekkül, zühd gibi kavramlarla Kur’an ve Sünnet’in ortaya koyduğu bu ölçülü ve duyarlı tavrı zamanla bazı mutasavvıflar ve tarikatlar dünyaya büsbütün sırt çevirme noktalarına kadar götürmüş (Çağrıcı, s. 65-68), ancak bu tutum, başta Selefîler olmak üzere âlim ve düşünürler tarafından itidalden sapma olarak değerlendirilip eleştirilmiştir (meselâ bk. İbn Miskeveyh, s. 49, 147; Râgıb el-İsfahânî, s. 266-270; Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, s. 197-246, 280-290).

Kindî’den itibaren İslâm filozofları ahlâk ve davranışlarda aşırılıktan uzak durmayı, ılımlı ve dengeli olmayı öğütleyen âyet ve hadislerden de ilham alarak itidal kavramını “insan davranışlarının ifrat ve tefrit denilen iki aşırı uç arasında orta bir halde olması” şeklinde açıklamışlardır. Daha çok “vasat” kelimesiyle ifade edilen bu orta hal zamanla olgunlaşıp karakter durumuna gelince “fazilet” olarak adlandırılmıştır. Bu anlayışın zamanla İbn Hazm, Râgıb el-İsfahânî, Gazzâlî gibi âlimler tarafından benimsenerek ortak bir kabul haline geldiği görülmektedir. İslâm ahlâk kültüründe “temel faziletler” (fezâil-i asliyye, fezâil-i erbaa) diye anılan er-demlerden hikmet bilgi gücünün, yiğitlik, öfke veya üstün gelme gücünün, iffet de arzu gücünün itidali şeklinde açıklanmış, bu suretle insanın ahlâkî yapısında ve

kişiliğinde bütün güçlerin itidal noktasında meleke halini alışıyla onda dördüncü temel erdemin gerçekleşmiş olacağı belirtilmiştir. Bu erdem Kindî tarafından itidal olarak adlandırılırken daha sonraki kaynaklarda bunun yerine adalet terimi benimsenmiştir.

Her fazilet bir denge (itidal) ve bir normal tavırdır. Bundan sapma ya fazlalık veya eksiklik yani aşırılık sayılır; fazlalık yönünde sapmaya ifrat, eksiklik yönünde sapmaya da tefrit denir. İster fazlalık isterse eksiklik şeklinde olsun her aşırılık bir rezîlettir. Fârâbî bütün iyi fiillerin bu

iki aşırı uç arasındaki mutedil ve orta fiiller, aynı şekilde bütün erdemlerin, yine ikisi de erdemsizlik olan aşırılıklar arasında orta mahiyetteki psikolojik eğilimler ve yetenekler olduğunu ifade etmekte; daha sonra da iffet, cömertlik, yiğitlik, tevazu, hilim gibi çeşitli erdemleri ve bunlardan sapmalar sonucu meydana gelen erdemsizlikleri belirtilen temel düşünce çerçevesinde tanıtmaktadır (Fuṣûlü'l-medenî, s. 113-117). Genel olarak kendisinden önceki görüşleri paylaşan İbn Sînâ'nın, özellikle ifrat ve tefrit yönündeki sapmaları insandaki hayvanî duyguların doğurduğu sonuçlar olarak görürken "orta (tavassut) melekesi" diye de andığı itidali insana has düşünme gücünün eseri ve hayvanî güçler karşısında bir tür özgürlük olarak değerlendirmesi ilgi çekicidir (en-Necât, s. 693-694).

Fârâbî ve daha sonra gelen diğer ahlâk düşünürleri, ahlâkta itidal ve vasat kavramlarıyla ifade edilen orta noktanın matematiksel anlamda sabit bir nokta olarak anlaşılmaması gerektiğini özellikle belirtirler. Aksine, tıpkı dengeli beslenmenin çocuklara ve yetişkinlere göre veya havanın mutedil oluşunun yaz ve kış mevsimlerine göre değişmesi gibi ahlâkî fiiller ve erdemlerle ilgili itidalde farklı kişi, zaman, mekân vb. durumlara göre değişebilir. Meselâ zengin için cömertlik, asker için kahramanlık, anne için şefkat er-demlerinin itidal ve vasat derecesi ifrat tarafına daha yakın bir noktada olmalıdır. Buna göre bir kişi için fazilet sayılan bir tutumun başka bir kişi hakkında rezîlet sayılması mümkündür (Fuṣûlü'l-medenî, s. 119-122).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ʿadl" md.; et-Taʿrîfât, "el-ʿadl" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ʿadl" md.; Kāmus Tercümesi, "adl" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "ʿadl" md.; Müsned, I, 215, 347; V, 194; VI, 226, 450; Dârimî, "Nikâḥ", 3; Buhârî, "Ṣavm", 51, "Zekât", 30, "Teheccüd", 20, "Nikâḥ", 1, "Cihâd", 70, "Riḳāḳ", 3, 4, "İʿtiṣâm", 5; Müslim, "Zekât", 40; Ebû Dâvûd, "Edeb", 116; Tirmizî, "Birr", 59; Aristoteles [Aristo], Éthiqe à Nicomaque (trc. J. Tricot), Paris 1994, s. 90-97 (1104b-1105a); Kindî, Resâʾil, I, 128; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XXX, 87; Fârâbî, Fuṣûlü'l-medenî (nşr. D. M. Dunlop), Cambridge 1961, s. 113-117, 119-122, 135-136, 169; İbn Miskeveyh, Tehẕîbü'l-aḫlâḳ (nşr. İbnü'l-Hatîb), Kahire 1398, s. 49, 147; İbn Sînâ, en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1364 hş., s. 318-320, 590, 693-694; Râgıb el-İsfahânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa, Beyrut 1400/1980, s. 266-270; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 53-58; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs, Beyrut 1414/1994, s. 197-246, 280-290; Şevkânî, Feṭḥu'l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, V, 458; Mustafa Çağrıcı, İslâm Düşüncesinde Ahlâk, İstanbul 2000, s. 65-68.

Mustafa Çağrıcı

İTİKAD

(bk. İMAN).

el-İ‘TİKĀD

(الاعتقاد)

Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī'nin (ö. 458/1066) Ehl-i sünnet akaidine dair eseri.

Tam adı el-İʿtiḳād ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd ʿalâ mez̠hebi's-selef ve aṣḥâbi'l-ḥadîs̠'tir (el-İʿtiḳād ʿalâ mez̠hebi's-selef Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa). Beyhakī'nin bildirdiğine göre eser akaide dair yazdığı değişik kitapların özeti mahiyetindedir; bundan dolayı müellifin son çalışmalarından biri kabul edilmelidir. Yazılış amacının belirtildiği kısa bir mukaddimeden sonra otuz dokuz bölümden (bab) oluşan kitabın ilk on iki bölümünde ulûhiyyet konularına yer verilir. Burada, ergenlik çağına giren her insanın Allah'a iman etmesinin farz olması, Allah'ın varlığını ispat eden hudûs ve nizam delilleri, peygamberlerce gösterilen mûcizelerin Allah'ın varlığına delil oluşu, ilâhî isim ve sıfatların anlamları, zâtî ve fiilî sıfatlar, naslarda Allah'a atfedilen bazı kemal sıfatlarının mânası, haberî sıfatların aklî delillerin ışığında anlaşılması, Allah kelâmı olan Kur'an'ın kıdemi, Allah'ın görülmesi (rü'yetullah) gibi konular, nasların yanı sıra âlimlerin görüşlerine dair rivayetlere dayanılarak anlatılır. Arkasından gelen altı bölüm kader konusuna ayrılmıştır. Daha sonraki on bölümde sırasıyla iman-günah, şefaat, meleklere, peygamberlere, kitaplara ve âhirete iman, kabir azabı, sünnete sarılıp bid‘attan kaçınma, yöneticilere itaat edip birliği koruma ve dinin bazı temel ilkeleri gibi konular işlenmiştir. Geri kalan on bir bölümde ise peygamberlik öncesi ve sonrasında vuku bulan hârikulâde olayların yanında sîreti ve güzel ahlâkından hareketle Resûl-i Ekrem'in nübüvvetinin ispatı meselesi ele alınır; velîlerin kerâmetleri, ashaba dair inançlar, Ehl-i beyt, aşere-i mübeşşere ve Hulefâ-yi Râşidîn'in hilâfetleriyle ilgili Sünnî görüş zikredilir.

Daha çok rivayet yöntemi kullanılarak telif edilen ve akaid konularının işlenmesinde genellikle izlenen plandan uzak kalan el-İʿtiḳād, müellife hocalık yapan İbn Fûrek ve Ebû Abdullah el-Halîmî gibi Eş‘arî âlimlerinin etkisiyle aklî istidlâllere kısaca yer verilen, mûcizelerin, nübüvvetin yanı

sıra ulûhiyyetin delilleri arasında zikredildiği bir Sünnî akaid kitabıdır. Yer yer Ebû Süleyman el-Hattâbî'ye yapılan atıflar eserin telifi sırasında ondan faydalanıldığını göstermektedir.

el-İʿtiḳād'ın Süleymaniye (Lâleli, nr. 2423), Nuruosmaniye (nr. 1208) ve Çorum İl Halk (nr. 1061) kütüphanelerinde yazma nüshaları mevcuttur. Çeşitli baskıları yapılan eseri önce Ahmed Muhammed Mürsî tahkik etmeden neşretmiş (Kahire 1380/1961), ardından Ahmed İsâm el-Kâtib tarafından el-İʿtiḳād ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd adı altında bazı notlarla (Beyrut 1401/1981) ve Beyrut'taki Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye öncülüğünde ilmî bir komisyon tarafından el-İʿtiḳād ʿalâ meẕhebi's-selef ismiyle yayımlanmıştır (Beyrut 1404/1984). Eseri ayrıca Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut 1405/1985) ve Seyyid el-Cümeylî de (Beyrut 1408/1988) neşretmiştir. el-İʿtiḳād bazı âlimlerce de özetlenmiştir. İbn Habîb el-Halebî'nin el-Kevkebü'l-veḳḳād min Kitâbi'l-İʿtiḳād ve Bikāî'nin Ḫayrü'z-zâd min Kitâbi'l-İʿtiḳād adlı eserleri bunlar arasında zikredilebilir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1393, 1524).

BİBLİYOGRAFYA

Beyhakī, el-İʿtiḳād (nşr. Seyyid el-Cümeylî), Beyrut 1408/1988; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1393, 1524; Serkîs, Muʿcem, I, 620-621; Brockelmann, GAL Suppl., I, 619; Ahmed Ateş, "Çorum ve Yozgat Kütüphanelerinde Bâzı Mühim Arapça Yazmalar", AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, I, İstanbul 1959, s. 50-51.

Metin Yurdagür

İ‘TİKÂF

(الاعتكاف)

İbadet niyetiyle camide kalmak anlamında bir fıkıh terimi.

Sözlükte “hapsetmek, alıkoymak; bir yere yerleşmek, oraya bağlanıp kalmak” anlamlarındaki akf kökünden türeyen i‘tikâf, bu mânaları yanında kişinin kendisini sıradan davranışlardan uzak tutmasını, fıkıh terimi olarak da ibadet amacıyla ve belirli bir şekilde camide kalmasını ifade eder. İ‘tikâfa giren kimseye mu‘tekif veya âkif denir.

İ‘tikâfın meşruiyeti Kur’an ve Sünnet ile sabittir. “Mescidlerde i‘tikâfta bulunduğunuz zaman kadınlara yaklaşmayın” (el-Bakara 2/187) meâlindeki âyetle Hz. Âişe’nin, “Resûl-i Ekrem ramazanın son on gününde i‘tikâfa girerdi. O bu âdetine vefatına kadar devam etmiştir. Sonra onun ardından hanımları i‘tikâfa girmiştir”

(Buhârî, “İ‘ tikâf”, 1; Müslim, “İ‘ tikâf”, 5) şeklindeki rivayeti bunun delillerini teşkil eder. Allah’a tam bir teslimiyet içerisinde ibadet ve taatte bulunmak amacıyla zamanının belirli bir kısmını ayırması ve bu esnada meşrû bile olsa her türlü nefsânî ve şehevî arzulardan uzak durması kişinin mânen olgunlaşması için önemli vesilelerden biridir. Zorunlu ibadetlerin yanı sıra nâfile ibadetler de bu konuda önem taşımakta, dinî duygu ve düşüncenin yoğun bir şekilde yaşandığı, mümkün olduğu ölçüde maddî ilgilerden uzaklaşarak yüce yaratıcıya yönelinen bir ortam insana derin bir mânevî ufuk ve imkân sunmaktadır. Bu bakımdan i‘tikâf yalnız İslâm ümmetine has bir ibadet olmayıp vahiy geleneğine sahip hemen bütün dinlerde muhtelif şekillerde gerçekleştirilen köklü bir gelenektir; İslâmî öğreti içinde de Hz. İbrâhim ve oğlu İsmâil zamanından beri devam edegelen bir sünnet olarak bilinir. Nitekim, “İbrâhim ve İsmâil’e: Evimi onu ziyaret edenler, ibadet için orada kalanlar (âkifîn), rükû ve secde edenler için tertemiz tutun diye ahid -emir-verdik” (el-Bakara 2/125) meâlindeki âyet bir yönüyle buna işaret etmektedir.

Vâcip, sünnet ve mendup (müstehap) olmak üzere üçe ayrılan i‘tikâf çeşitleri arasında özellikle i‘tikâfı bozan şeylerle süre açısından bazı farklılıklar bulunmaktadır. İ‘tikâf fakihlerin çoğunluğuna göre sünnet, bazılarına göre ise menduptur. Sünnet olduğunu söyleyenlerin bir kısmı i‘tikâfı her zaman müekked sünnet görürken diğerleri Resûl-i Ekrem'in uygulamasından hareketle ramazanda, özellikle de bu ayın son on gününde sünnet-i müekkede niteliği kazandığını belirtirler. Ayrıca Hanefî mezhebine göre i‘tikâf sünnet-i kifâye grubunda yer aldığından bazı müminlerin bu ibadeti yerine getirmesiyle sünnet ihya edilmiş sayılır. İ‘tikâf adanması halinde vâcip olur.

İ‘tikâfın sahih olabilmesi için i‘tikâfa giren kimsenin cünüplük, hayız ve nifas gibi hallerden temizlenmiş bulunması ve i‘tikâf için niyet etmesi şarttır. İ‘tikâf için bulûğ şart olmayıp ibadet ehliyetine sahip olmak, yani temyiz çağına ulaşmak yeterlidir. Ayrıca Hanefîler'e göre sadece vâcip olan i‘tikâflarda oruç tutmak şart iken Mâlikîler'e ve Ca‘ferîler'e göre müstehap olan i‘tikâfta da oruç şarttır. Şâfiî ve Hanbelîler ise i‘tikâfın hiçbir çeşidinde orucu şart kabul etmez.

İ‘tikâfın camide ifa edilmesi gerekir. Hanefî ve Hanbelî mezheplerine göre cuma kılınan camilerde i‘tikâfa girmek daha faziletli olmakla beraber cemaatle beş vakit namaz kılınan bir mescidde i‘tikâfa girmek de sahihtir. Mâlikî ve Şâfiîler'e göre ise i‘tikâf herhangi bir mescidde sahih olmakla birlikte kendisine cuma farz olan kimsenin bir hafta veya daha çok bir süre i‘tikâf yapmayı adaması halinde cuma kılınan bir camide i‘tikâfa girmesi gerekir. Ca‘ferîler'e göre i‘tikâf cuma namazı kılınan bir camide ifa edilmelidir. Öte yandan çoğunluğa göre kadınların da erkekler gibi i‘tikâfa camide girmeleri şarttır. Hanefî fakihleri onların evin münasip bir yerinde i‘tikâfa girmelerini tercih etmiştir.

Bir adaktan dolayı değilse i‘tikâf ramazanda ve ramazan dışında olabileceği gibi belirli bir süreye de tâbi değildir. İ‘tikâf niyetiyle camide birkaç saat veya birkaç gün kalmak yeterlidir. Mâlikîler'e göre sahih bir i‘tikâfın en az süresi bir gün, bir gecedir. Diğer mezhepler çok kısa bir süre durmayı yeterli görmekle birlikte en az bir gün kalmayı tavsiye etmişlerdir. Ca‘ferî mezhebine göre mendup i‘tikâfa başlayan kimse iki gün geçmeden istediği zaman i‘tikâftan çıkabilir; iki gün i‘tikâfta bulunan kişinin bunu üç güne

tamamlaması vâciptir. Adak i‘tikâf ise üç günden aşağı olmaz.

İ‘tikâfta bulunan kimse abdest ve gusül gibi tabii ihtiyaçları için dışarı çıkabilir. Şâfiîler yeme içme için de dışarı çıkabileceğini belirtirken diğer üç mezhebe göre ihtiyaç duyacağı şeyleri kendisine getirecek birinin bulunması halinde dışarı çıkması i‘tikâfı bozar. Hasta ziyareti veya cenaze namazı için dışarı çıkmanın i‘tikâfı bozacağı hususunda görüş birliği vardır. Hanefîler’e ve Mâlikîler’e göre unutarak mescidden çıkma i‘tikâfı bozarken diğer iki mezhebe göre bozmaz. Doktora gitmeyi veya yatmayı gerektirecek bir hastalık durumunda dışarı çıkma üç mezhebe göre i‘tikâfı bozmaz, Hanefîler’e göre ise bozar. Cuma namazı kılınmayan bir camide i‘tikâfa giren kimsenin cuma namazı için dışarı çıkması Hanefîler’e ve Hanbelîler’e göre i‘tikâfı bozmaz; Şâfiî ve Mâlikîler’e göre ise bozar; çünkü önceden süreyi ayarlama veya cami seçimi yapma imkânı vardır.

“Mescidlerde i‘tikâfta bulunduğunuz zaman kadınlara yaklaşmayın” (el-Bakara 2/187) meâlindeki âyet gereği i‘tikâfta iken cinsel ilişkide bulunmak bütün mezheplere göre i‘tikâfı bozar. Çoğunluğa göre bu amaçla dokunma, öpme de böyledir. Akıl ve temyiz gücünü gideren sarhoşluk, akıl hastalığı ve bayılma gibi hallerle hayız ve nifas gibi durumlarda da i‘tikâf bozulur. Ayrıca Mâlikîler’e ve Ca‘ferîler’e göre vâcip ve mendup i‘tikâflarda oruç şart olduğu için orucunu bozanın i‘tikâfı da geçersiz olur.

Şâfiî ve Hanbelî mezhepleriyle Hanefî mezhebindeki hâkim görüşe göre, bozulan sünnet bir i‘tikâfın tamamlanması veya kazâ edilmesi gerekli değildir. İstenirse yeniden i‘tikâfa girilebilir. Mâlikîler’e göre ise adanan (vâcip) i‘tikâfta olduğu gibi bunun da kazâ edilmesi şarttır.

İ‘tikâfa giren kimsenin gücü yettiği kadar namaz kılması, Kur’an okuması, istiğfar etmesi, dua ve niyazda bulunması, kelime-i tevhid ve tekbir getirmesi, Allah’ın varlığı, birliği, kudreti hakkında düşünceye dalması, gereksiz şeyler konuşmaması, başta Hz. Peygamber’in hayatına dair kitaplar olmak üzere dinî-ilmî eserler okuyarak vaktini değerlendirmesi müstehaptır.

İ‘tikâfa özellikle ramazan ayının son on gününde girilmesi Kadir gecesini de ihya etme fırsatı vereceği için ayrı bir önem taşır. Hz. Âişe, “Resûl-i

Ekrem ramazanın son on gününde ibadet için yoğun bir gayret içine girer, gecesini ihya eder ve ibadet için aile fertlerini uyandırırdı” demiştir (Buhârî, “Fażlu leyleti’l-Ḳadr”, 5; Müslim, “İʿtikâf”, 7).

Vâcip i‘tikâfa giren, yani, “Allah rızâsı için -meselâ- on gün i‘tikâf yapacağım” diyerek adakta bulunan kişi, tan yeri ağarmadan önce i‘tikâf için belirlediği bir mescide, “Yâ rabbi! Senin rızan için üzerime vâcip olan i‘tikâfı eda etmeye niyet ettim” diyerek girer ve adadığı i‘tikâf günleri süresince oruç tutar, mescidin bir köşesinde ibadetlerini yapar. Nezrettiği son günün akşam namazından sonra i‘tikâftan çıkar.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Fażlu leyleti’l-Ḳadr”, 5, “İʿtikâf”, 1; Müslim, “İʿtikâf”, 5, 7; Cessâs, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân, I, 301-311; Serahsî, el-Mebsûṭ, III, 114-128; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 108-118; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, I, 266-271; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), III, 183-216; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü’l-fıḳhiyye, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), s. 84-85; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr, II, 105-115; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, I, 449-459; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, II, 347-364; Muhammed b. Ali el-Âmilî, Medârikü’l-aḥkâm fî şerḥi Şerâʾiʿi’l-İslâm, Beyrut 1411/1990, VI, 307-354; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, II, 440-453; Abbas el-Hüseynî el-Kâşânî, el-İşrâf ʿalâ mesâʾili’l-iʿtikâf, Necef 1965; Ebû Serî‘ Muhammed Abdülhâdî, Aḥkâmü’ṣ-ṣavm ve’l-iʿtikâf, Riyad 1405/1985; Ahmed Abdürrezzâk el-Kübeysî, el-İʿtikâf: Aḥkâmühû ve ehemmiyyetühû fî ḥayâti’l-müslim, Mekke 1407/1987, s. 15-102; Muhammed b. Abdülvehhâb,

Îżâḥu’d-delâle fî taḫrîci ve taḥḳīḳi ḥadîs̱i “lâ iʿtikâfe illâ fi’l-mesâcidi’s̱-s̱elâse”, Cidde 1409; Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, Aḥkâmü’ṣ-ṣıyâm ve fetâva’l-iʿtikâf, Riyad 1413/1992; Târık es-Süveydân, eṣ-Ṣavm: el-İʿtikâf, zekâtü’l-fıṭr, ṣalâtü’l-ʿîdeyn, Cidde 1414/1994; Th. W. Juynboll, “Îtikâf”, İA, V/2, s. 1233; G. H. Bousquet, “Iʿtikāf”, EI² (İng.), IV, 280; “İʿtikâf”, Mv.Fİ, XVI, 106-151; “İʿtikâf”, Mv.F, V, 206-228.

Mehmet Şener

İTİLÂF

(الائتلاف)

Bedî‘ ilminde lafız, mâna ve vezin arasında uygunluk bulunması sanatı.

Sözlükte “uyuşma, kaynaşma, uyum ve uygunluk” anlamına gelen îtilâf (i’tilâf) belâgat ilminin bedî‘ bahsinde yer alan bir terimdir. Buna tenâsüb, münâsebet, tevfîk, telfîk, mürâât-ı nazîr ve muvâfakat adları da verilmiştir (Teftâzânî, el-Muṭavvel, s. 380). Sözün etkisini arttırmak için lafızla mâna (şiirde buna vezin de dahildir) arasında uyum bulunmasını ve özellikle hitabete dayalı ifadelerde (inşad, nutuk vb.) sesle âhengin anlamı tamamlayacak biçimde düzenlenmesini esas alan itilâf belâgatın şartlarından sayılmış ve bir ifadede itilâfın varlığından ziyade yokluğu dikkat çekmiştir. Bişr b. Mu‘temir, belâgat ve hitâbet sanatına dair eṣ-Ṣaḥîfe’sinde, “Şerif mânaya şerif lafız seç” diyerek (Câhiz, Kitâbü’l-Beyân ve’t-tebyîn, I, 136) lafızla mâna arasında uyum bulunması gerektiğine işaret etmiş, daha sonra Câhiz her ortama has bir lafız olabileceğini söylemiştir (el-Ḥayevân, III, 39). Merzûkī ise lafızların anlamlara uygunluğunu güzel şiirin temel şartlarından saymıştır. Naḳdü’ş-şiʿr adlı eserini itilâf kavramı üzerine temellendiren Kudâme b. Ca‘fer lafzın mânaya ve vezne, mânanın vezin ve kafiyeye uyumu olmak üzere itilâfın dört türünü ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Daha sonra bedî‘ ilminde itilâf konusu altı tür halinde ele alınmış, bedîiyyât sahipleri bu türlerden her birini ayrı bir edebî sanat şeklinde değerlendirmiştir. Buna bağlı olarak Türkçe belâgat kitaplarında itilâf farklı isimlerle (mürâât-ı nazîr, muvâfakat vb.) yer aldığı gibi benzer bazı sanatlar da (tenâsüp vb.) itilâfla karıştırılarak anlatılmıştır. Divan edebiyatının kuralcı yapısı, şiir dilinin ayrıntılı işlenmişliği, kalıplaşmış mazmunlar ve mecazlar dünyası pek çok şair için itilâfı bir sanattan öte bir üslûp özelliği haline getirmiş ve ustalıklı şiirin vazgeçilmez şartları arasına sokmuştur. Belâgat esaslarına göre itilâfın tasnifi şu şekilde yapılmaktadır:

Lafzın Mânaya Uyumu. Kelime ve terkiplerin anlam ve konuya uygun biçimde seçilmesidir. Sözün anlamını bilmeyen kimse bile onu oluşturan kelimelerin söylenişinden anlamını sezebilir. Meselâ bir savaş tasvir

ediliyorsa söylenişi sert ve çetin kelimelerin (celâdet, gazanfer, savlet, rahşan, tekbir vb.), bir hüzün, aşk veya matem anlatılıyorsa söylenişi yumuşak, sessiz ve sâkin kelimelerin (tebessüm, gül, naz, elem, âh, merhamet vb.) seçilmesi bu tür uyumun gereğidir. Kur'ân-ı Kerîm'de bununla ilgili pek çok örnek bulunmaktadır. " والقوه فى غيابت الجبّ" (Onu kuyunun derinliklerine bırakın [Yûsuf 12/10]) âyetinde, Hz. Yûsuf'un atıldığı kuyunun derinliğini ve karanlığını "gayâbe" kelimesinin telaffuzundan, böyle bir kuyunun içine düşen bir şeyin çıkardığı ses "cübb" kelimesinin söylenişinden âdeta duyulur ve görülür gibi anlaşılmaktadır." مذبذبين بين ذلك "(Münafıklar müminlerle kâfirler arasında bocalayıp dururlar [Nisâ 4/143]) âyetinde de "müzebzebîn" kelimesinin söylenişinde münafıkların kararsız ruh halleri, ordan oraya koşuşturmaları ve hatta ayak sesleri duyulur gibidir. Kur'ân-ı Kerîm'in bu yüksek belâgatı şairlerce de örnek alınmış ve şiirde lafızla mâna itilâfına özen gösterilmiştir. Nef'î'nin, "Evc-i havâda sıyt-ı çekâçâk-ı tîğden / Âvâz-ı ra'd u sâika rehgümkünân olur" beytinde kılıç şakırtılarının çıkardığı seslerden dolayı gök gürültüsü ve yıldırımların bile yollarını şaşırdıklarını anlatmak üzere "evc, sıyt, çekâçâk, tîğ, âvâz, ra'd, sâika, rehgümkünân" gibi konuya uygun kelimeleri seçmesi; Fuzûlî'nin bir aşk neşîdesi sayılabilecek ünlü mütekerrir murabbaındaki, "Gözüm cânım efendim sevdiğim devletlü sultanım" nakarat mısraı da aynı derecede rakīk ve aşk anlatımına uygun bir itilâf örneğidir.

Lafzın Lafza Uyumu. İlk defa İbnü'n-Nâzım tarafından ortaya konan bu itilâf türü, "lafızları veya anlamları arasında kategorik ilgi bulunan kelimeleri bir beyitte veya sözde toplamak" şeklinde tanımlanmıştır. Buna tenâsüp veya mürâât-ı nazîr adları da verilir. Buhtürî'nin, zayıf develeri tasvir ettiği كالقسيّ المعطّفات بل الأسـ / هم مبريّة بل الأوتار (Bükülmüş yaylar, belki sivriltilmiş oklar, belki de kirişler gibidirler) mısraında silâh kategorisine giren birbiriyle ilgili üç öğeyi (yay-ok-kiriş) birleştirmesi, Şeyh Galib'in, "Yâkūt gibi şarâb-ı engûr / Elmâs gibi piyâle-i nûr" mısralarında şarabın rengi dolayısıyla "yâkūt" ve "elmâs" kelimelerini anması buna örnek teşkil eder. Sözün başı ile sonunda birbirine anlamca uygun düşen lafızların bulunması da bu tür bir itilâftır. Buna "teşâbühü'l-etrâf" da denir." لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير"(Gözler O'nu göremez. O bütün gözleri görür. O latiftir, haberdardır [el-En'âm 6/103]) âyetinde baştaki, "Gözler O'nu görmez" ifadesine uygun olarak sonda "latîf" (ince, şeffaf,

zarif), “O bütün gözleri görür” kısmına uygun olarak da “habîr” (haberdar, bilen) kelimeleri getirilmiştir. Birbirinin dengi olan ifadeleri bir beyitte veya sözde toplamak da bu tür bir itilâftır.” ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسّكم النار “(Zalimlere meyletmeyin, yoksa size ateş dokunur [Hûd 11/113]) âyetinde zulme karşılık ateşin, zulme meyletmeye karşılık ateşin dokunuşunun zikredilmesinde latif bir uyum ve denge bulunmaktadır. Birkaç anlamı olan kelimenin bir anlamına uygun düşecek bir kelime getirilmesi de bu tür uyuma dahil “edilmiştir; buna “îhâm-ı tenâsüb” denir. “الشمس والقمر بحسبان، والنجم والشجر يسجدان” (Güneşi ve ayı bir hesaba göredir, bitki ve ağacı ilâhî emre âmâdedir [er-Rahmân 55/5-6]) âyetinde “necm” sözcüğü “yıldız; ot, bitki” anlamlarına gelir. İkinci anlamının (bitki) ardından “şecer” (ağaç) kelimesi gelerek îhâm-ı tenâsübe, ilk anlamı (yıldız) ile de öncesine (güneş, ay) uygun düşerek mürâât-ı nazîre örnek olmuştur. Garîb ve nâdir olan ya da bilinen lafızları bir sözde toplamak da bu tür uyumdan sayılmıştır.” تالله تفتؤا تذكر يوسف حتى تكون حرضاً “(Vallahi, her an anmadasın Yûsuf’u, neredeyse öleceksin [Yûsuf 12/85]) âyetinde garîb sözcükler bir araya getirilmiştir. Yeminde “vallahi, billâhi”ye göre daha az kullanılan “tallahi”, nâkıs fiillerden en az kullanılan “tefteü”, helâk ve ölüm ifadelerinden en garîbi olan “harazan” kelimeleri bir araya toplanmıştır (lafzın lafza uyumuyla ilgili olarak ayrıca bk. ÎHÂM; TENÂSÜP).

Mânanın Mânaya Uyumu. Birbirine uygun düşen iki mânanın birleştirilmesi, en uygun kelimelerin en uygun tertipte söylenmesidir. Mütenebbî’nin şu beyti buna bir örnek teşkil eder:” فالعرب منه مع الكدريّ طائرة / والروم طائرة منه مع الحجل “(Arap onun korkusundan bağırtlakla birlikte, Rum da ondan keklikle birlikte uçarcasına kaçar). Burada şairin sözünü ettiği övülen kişiden korkulup kaçılması olayı Arap ile bağırtlağa, Rum ile de kekliğe “uçma” isnadını doğurmuştur. Uçmak, bağırtlak ve kekliğe uygun düştüğü halde ilk bakışta Arap ve Rum’a uymamıştır. Bununla

birlikte övülen kişiden korkulup kaçılması ve önünde kimsenin duramaması gerçeği bunların hepsini uçma hükmünde birleştirmiştir. Ayrıca çöl kuşu olan bağırtlağın Arap ile, dağ kuşu olan kekliğin Rum ile beraber getirilmesi de ayrı bir uyumdur. Çünkü Araplar çölde, Rumlar dağlarda yaşar. Mânanın mâna ile itilâfında iki veya daha çok husustan duruma en uygunu olanı tercih edilmelidir. Meselâ, “Hata bizden, atâ sizden” sözü yaş veya rütbece bir küçük tarafından söylenirse itilâf, büyük bir kişi tarafından

söylenirse itilâfsızlık olur. Çünkü hata işlemenin daha çok küçüklere, atâda bulunmanın da büyüklere mahsus olduğu yerleşik bir kanaattir. Nedîm'in, "Ahâlî izz ü devlette reâyâ emn ü râhatta / Hüner erbâbı rif'atta cihan yekpâre nûrânî" beytinde ahali, reâyâ ve hüner erbabı için kullanılan sıfatlar (yücelik ve ikbal, emniyet ve huzur, itibar) yekdiğeri için de kullanılabileceği ve vezin de uygun düşeceği halde şair, her grup insan için aslî ihtiyaç olan en uygun sıfatları seçerek mânanın mâna ile itilâfını sağlamıştır.

Kafiye Kelimesinin Beytin Anlamına Uyumu. Kudâme b. Ca'fer'in ilk olarak sözünü ettiği bu itilâf türüne daha sonraki belâgat âlimleri "temkîn" adını vermişlerdir. Bu türü ilk defa Kur'an'a uyarlayan İbn Ebü'l-İsba', âyetlerin son kelimelerinin (fâsıla) âyetin önüyle uyumu anlamında "îtilâfü'l-fâsıla maa mâ-yedüllü aleyhi sâirü'l-kelâm" tabirini kullanmıştır. Şiirde beytin son kelimesinin (kafiye), sanatlı nesirde kafiyeli bölüklerin (fıkra) son kelimelerinin (sec'a), Kur'an'da âyetlerin son kelimelerinin (fâsıla) önleriyle uyumu bu nevi itilâfın kapsamına girer. Şu âyetin iki ayrı yerde değişik fâsılalarla sona ermesinde önü ile latif bir uyum bulunmaktadır:" وان تعدّوا نعمة الله لا تحصوها، انّ الإنسان لظلوم كفّار "(Allah'ın nimetlerini saymaya kalksanız sayamazsınız. Doğrusu insan çok zalim ve pek nankördür [İbrâhîm 14/34])." وان تعدّوا نعمة الله لا تحصوها، انّ الله لغفور رحيم "(Allah'ın nimetlerini saymaya kalksanız sayamazsınız. Doğrusu Allah çok bağışlayıcı, pek merhametlidir [en-Nahl 16/18]). Allah'ın sonsuz nimetlerinden bahseden bu iki âyetten birincisinin hâtimesinde insanın zulüm ve nankörlüğünden, ikincisinin sonunda Allah'ın mağfiret ve merhametinden söz edilmiştir. Buradaki itilâf şöyle açıklanmıştır: Sayısız nimetler karşısında onları alan kulda iki vasıf (zulüm, nankörlük) hâsıl olmaktadır. Bunlara karşılık bu nimetleri insana veren Allah'ta da iki vasıf (mağfiret, merhamet) tecelli etmektedir. Bu güzel uyum iki âyetin birlikte düşünülmesiyle ortaya çıkmaktadır. Türk edebiyatında itilâfın bu türüne rağbet edilmemiştir.

Lafzın Vezne Uyumu. Bu itilâf türü vezin zoru ile kelimelerin yapılarının değiştirilmemesi, terkip ve cümlelerde uygunsuz takdim ve tehirlerin yapılmaması, vezni tamamlamak için maksada aykırı ve anlamı bozacak bir lafzın eklenmemesi ya da aynı sebeple bir lafzın atılmaması şeklinde açıklanmıştır. Vezni denkleştirmek için gereksiz kelime eklemek (haşv)

kelimeden harf eksiltmek (teslîm) veya kelimeye harf eklemek (teznîb), bazı özel isimlerin morfolojik yapısını değiştirmek (tağyîr) itilâfa aykırıdır. Mânaya uygun bir kelimenin vezne uymaması halinde onun yerine eş anlamlı veya yakın anlamlı başka bir kelime kullanılması yahut kelimeler arasında nahoş takdim-tehirler yapılması itilâfı bozar. Râgıb Paşa'nın, "Âşıkın bağrı kebâba teb-i gayretle döner" mısraında âşığın bağrında bulunması gereken "ateş" yerine vezin gereği "teb" (sıcaklık, sıtma) kelimesinin kullanılması buna örnek teşkil eder. Aynı mısradaki "kebaba dönmek" deyimi de takdim-tehirle parçalanıp arasına "teb-i gayret" girmiştir ki bu da ayrıca vezin yüzünden ortaya çıkan bir itilâfsızlıktır. Mısra-ı bercestelerin asırlar boyunca tekrar edilmesinin sebebi çok zaman lafızla veznin bu tabii itilâfıdır ve pek çok kişi onları hâfızasında vezinli bir şiir parçası değil bir atasözü gibi saklar: "Kenârın dilberi nâzik de olsa nâzenîn olmaz" (Nabî); "Âdeme cübbe vü destâr kerâmet mi verir" (Şeyhülislâm Yahyâ).

Mânanın Vezne Uyumu. Vezin zorunluluğu ile mânanın anlaşılmaz, karmaşık ve kapalı bir hal almaması, gereksiz bir anlam eklenmemesi veya gerekli bir mânanın atılmaması, yine vezin zorunluluğu ile mânanın anlatılmak istenen maksadın dışına çıkmaması şeklinde açıklanmıştır. Böyle kusuru olan şiire "maklûb" adı verilir. Sâbit'in, "Kenâr-ı havzda mehtâba karşı sîne-çâk olmuş / Edip aksiyle havzı ma'den-i sîm-âb leb-ber-leb" beytinin ikinci mısraı vezin zarureti olmasaydı, "Kenâr-ı havzda mehtâba karşı sîne-çâk olup / Aksiyle havzı leb-ber-leb ma'den-i sîm-âb etmiş" şeklinde takdim tehîr ile söylenerek itilâfsızlık giderilmiş olurdu. Çünkü burada esas mâna, "sevgilinin sîne-çâk olarak havuzu baştan başa mehtap gibi aydınlatması"dır. Vezin zaruretiyle anlatılmak istenen mânanın bir beyitte bitirilemeyip diğer beyitlere taşması da bu tür uyumla çelişir. Bu nevi kusuru bulunan şiire "mebtûr" adı verilir. Türk şiirinde mânanın vezinle itilâfının en üst derecesi mânaya uygun bir veznin seçilmesiyle gösterilmiştir. Antakyalı Münîf'in şu beyti mûsikideki terennüm lafızlarını çağrıştırmakta ve mânaya uygun olarak vezin de âdeta terennüm ritimlerini vermektedir: "Benimle yek-tene nâdirdir etse bir bârı / Nedîm-i bezm olup ol sîmten tesâdüm tek". Bugün modern Arap şiirinde itilâf muhteva birliği ve biçim-anlam uyumu olarak anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 79-80, 1352-1353, 1366-1367; Muallim Nâci, Istılâhât-ı Edebiyye, İstanbul 1307, s. 14-36; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 75-76; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1367/1947, I, 136, 145; II, 7-8; a.mlf., Kitâbü'l-Ḥayevân, III, 39; Ebü'l-Hasan İbn Tabâtabâ, ʿİyârü'ş-şiʿr (nşr. Tâhâ el-Hâcirî - M. Zağlûl Sellâm), Kahire 1956, s. 120-122; Kudâme b. Ca'fer, Naḳdü'ş-şiʿr (nşr. M. Abdülmün'im Hafâcî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 153-159, 204-209; Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, el-Vesâṭa beyne'l-Mütenebbî ve ḫuṣûmih (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim - Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1386/1966, s. 24; İbn Münkız, el-Bedîʿ fî naḳdi'ş-şiʿr (nşr. Ahmed Ahmed el-Bedevî - Hâmid Abdülmecîd), Kahire 1380/1960, s. 154; Ebû Ya'kūb es-Sekkâkî, Miftâḥu'l-ʿulûm, Kahire 1318, s. 179; İbn Ebü'l-İsba', Taḥrîrü't-Taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 194-241; a.mlf., Bedîʿu'l-Ḳurʾân (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1392/1972, s. 79-92; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, eṭ-Ṭırâzü'l-müteżammin li-esrâri'l-belâġa, Beyrut 1402/1982, III, 144-151; İbnü'n-Nâzım, el-Miṣbâḥ fî ʿilmi'l-meʿânî ve'l-beyân ve'l-bedîʿ, Kahire 1341, s. 114; Teftâzânî, el-Muṭavvel, İstanbul 1286, s. 380-381; a.mlf., Muḫtaṣarü'l-meʿânî, İstanbul 1307, s. 389-390; Süyûtî, el-İtḳān, Beyrut 1973, II, 88; M. Alevî Mukaddem, Der Ḳalemrev-i Belâġat, Meşhed 1372 hş., I, 721-722.

İsmail Durmuş - İskender Pala

İ‘TİMÂDÜDDEVLE

(اعتماد الدولة)

Mîrzâ Gıyâsüddîn Muhammed Tahrânî (ö. 1031/1622)

Bâbürlü veziri.

Soylu bir aileye mensup olup Safevî Hükümdarı Şah I. Tahmasb’ın vezirlerinden Hâce Muhammed Şerîf’in oğludur. Genellikle Gıyâs Bey olarak ve Bâbürlü Hükümdarı Cihangir tarafından verilen İ‘timâdüddevle unvanıyla tanınır. 984’te (1576) babasının ölümü üzerine tam olarak bilinmeyen bir sebeple İran’dan ayrılarak Hindistan’a gitti ve zor şartlar altında Ekber Şah’ın yeni başşehri Agra’ya ulaştı. Kısa sürede Ekber’in dikkatini

çekip saray hizmetine alındı ve zamanla makamı yükseltilerek Dîvân-ı Büyûtât’ın (sarayın depo ve imalâthaneleri) başına getirildi. 1014 (1605) yılında Cihangir tahta geçince onu vezirliğe tayin etti; daha sonra da Pencap divanisinin (gelirlerin toplanması) sorumluluğunu uhdesine verdi ve 1606’da isyan eden oğlu Hüsrev’i cezalandırmak için Agra’dan ayrıldığında yerine kendisini vekil bıraktı. Ancak bundan bir yıl sonra İ‘timâdüddevle’nin oğlu Muhammed Şerîf, Cihangir’e suikast düzenlemek için Şehzade Hüsrev’le iş birliği yaptığı gerekçesiyle idam edildi ve kendisi de tutuklandı. Fakat Cihangir, o sıralarda İ‘timâdüddevle’nin dul kızı Mihrünnisâ (Nurcihan) Hatun’la evlenmeyi düşündüğünden bir süre sonra onu serbest bıraktı ve kıymetli hediyelerle gönlünü aldı; 1020’de (1611) evlilik gerçekleşince de tekrar vezirliğe getirdi. İ‘timâdüddevle’nin bu ikinci yükselişinin hizmetlerinden çok Cihangir’in kayınpederi olmasından kaynaklandığı açıktır. İ‘timâdüddevle’nin saraydaki konumu bundan sonra gittikçe güçlendi ve en sonunda Cihangir, kendi sarığını başına sararak ona Bâbürlü sarayının en üst derecedeki şeref ve itibarını verdi (1026/1617). Bizzat Cihangir’in arzusu üzerine onun hâtıratını içine alan Tüzük’üne kendi el yazısıyla birkaç sayfa eklemesi de İ‘timâdüddevle’nin bu hükümdardan gördüğü itibarın diğer bir göstergesidir.

İ'timâdüddevle, Cihangir'le birlikte katıldığı Keşmir seferinde Kāngra yakınlarında vefat etti ve naaşı Agra'da Yamuna nehri kıyısındaki saray bahçelerinden birine gömülerek daha sonra da üzerine beyaz mermer işçiliğiyle dikkat çeken bir türbe yapıldı. Kaynaklarda onun ilim ve sanata da önem verdiğinden, ayrıca muhteris ve tamahkâr bir kişiliğe sahip olduğundan bahsedilir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebül Fazl al-Allâmî, Āʾin-i Akberī (trc. H. Blochmann), Calcutta 1927, s. 572-576; Jahangir, Tūzuk-i Jahāngīrī: Memoirs of Jahāngīr (trc. Rogers-Bacon), London 1914, I, 22, 57, 122, 199, 249, 260, 280-281, 318, 326, 378; II, 2, 23, 80, 117, 216, 222-223; Şhah Navaz Khan, The Maʾāsir al-umarā (trc. B. Parsad), Calcutta 1952, II, 1072-1079; S. M. Latif, Agra: Historical and Descriptive, Calcutta 1896, s. 182-184; B. Parsad, History of Jahangir, Allahabad 1940, s. 148-149, 160-161, 277-278 vd.; Saîd Ahmed Mârahravî, Muraḳḳaʿ-i Ekberâbâd, Agra 1931, s. 83-87; Yûsuf Mîrek, Maẓhar-i Şâhcihânî, Karaçi 1962; T. W. Beale, An Oriental Biographical Dictionary, New York 1965, s. 185-186; A. S. Bazmee Ansari, "Iʿtimād al-Dawla", EI² (İng.), IV, 282.

A. S. Bazmee Ansarı

İTİRAF

(الاعتراف)

Kişinin kendi aleyhine başkasına ait bir hakkı haber vermesi, suçu kabul etmesi anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “bilmek, tanımak; kendini tanıtmak; ikrar etmek” mânalarına gelen i‘tirâf kelimesi, hukuk terimi olarak “kişinin kendisi aleyhine bir başkasına ait hakkı haber vermesi” anlamındaki ikrarla eş, inkârla da karşıt anlamlıdır. Ancak ikrar daha çok borçlar, aile, miras gibi medenî hukuk, itiraf ise ceza hukuku alanında kullanılmaktadır. İtiraf, günümüz ceza yargılama usulünde “sanığın kendisine yapılan isnadı kabul etmesi” ya da “suçun işleyen tarafından açıklanması” şeklinde tarif edilir.

Kur’an’da itiraf kelimesi, ikisi âhirette günahkârların günahlarını kabullenişi ve pişmanlıkları (el-Mü’min 40/11; el-Mülk 67/11), biri de Tebük Seferi’ne katılmamak için Hz. Peygamber’e yalan mazeret ileri sürenlerin daha sonra duydukları pişmanlığı tasvir edilirken (et-Tevbe 9/102) olmak üzere üç yerde geçmektedir. Yine Kur’an’da dürüstlük ve adalete yapılan vurgular, kişinin kendi aleyhine de olsa Allah için şahitlikte bulunması düsturu (en-Nisâ 4/135) itirafın dolaylı atıfları niteliğindedir. Hadislerde ikrar kelimesi genelde, “suç ya da borç gibi bir hakkı dünyevî sonuçları itibariyle kabullenme”, itiraf ise bu anlamların yanı sıra “işlenen bir günahı Allah huzurunda kabullenme” anlamında kullanılır. Resûl-i Ekrem’in yönetimi veya bilgisi dahilinde cereyan eden ceza yargılamasında sanığın suçunu itirafı en yaygın ispat vasıtalarından birini teşkil etmiş, cinayet ve had suçlarında sanığın itirafına dayanılarak hüküm verilmiş, ancak cezalandırmada adaleti sağlama ve sanık haklarını koruma amacıyla itirafın şekil şartlarına ilişkin olarak bir dizi tedbirden söz edilmiştir (Buhârî, “Ḫuṣûmât”, 1, “Ḥudûd”, 29-31, “Diyât”, 4; Müslim, “Ḥudûd”, 15-32; Ebû Dâvûd, “Ḥudûd”, 8-9, 23).

İslâm hukukunda itirafın şartları ve hükümleri genel hatlarıyla ikrarla aynı olmakla birlikte (bk. İKRAR), ceza hukukunda yargı kararının

kesinleşmesinin sonuçları çok defa ağır ve telâfisi güç olduğu için, medenî yargılama hukukundaki ikrara göre itirafın daha ağır şartlara bağlandığı görülür. Ceza hukukunda kanunîliğin daha sıkı bir şekilde gözetilmiş olması, şüpheli durumlarda hadlerin uygulanmayıp şüpheden sanığın yararlandırılması da itirafın ispat aracı olarak kabulünde belli bir titizliği zorunlu kılmaktadır. İtirafta bulunanın ceza ehliyetine sahip olması, itirafın sözlü şekilde ve mahkeme huzurunda yapılması, her türlü baskı ve şüpheden uzak olması, itirafın belli sayıda tekrarı gibi şartlar ya da sanığın itirafından dönme imkânı üzerinde durulması ve hâkimin bu konuda re'sen araştırma yapmasının, itirafta bulunan sanığı bu açıdan da sorgulamasının istenmesi bu sebepledir.

İtiraf (ikrar) sanığın iradesiyle gerçekleştiği için onun hakkında tereddüt ve töhmetten uzak bir bilgi içerir ve yargılamayı sonuçlandırıcı bir role sahiptir; bu yönüyle itiraf ceza yargılamasında en kuvvetli ispat vasıtası sayılır. Ancak bu durum, itirafın isnat edilen olayın vukuu hakkında kesin bilgi içerdiği anlamına gelmez. Çünkü şahitlik gibi itiraf da ihbar grubunda yer alan bir tasarruf olduğundan kural olarak doğrulanması ya da yalanlanması mümkündür ve kesin bilgi kaynağı görülmez. Bundan dolayı itirafın herhangi bir baskı ya da yanılmadan kaynaklandığının anlaşılması, halin delâletinin ve vâkıanın itirafın doğruluğuna imkân vermemesi gibi durumlarda itirafa itibar edilmez. Meselâ sarhoşken bir suç işleyen kimsenin cezalandırılıp cezalandırılmayacağı fakihler arasında tartışmalı olmakla birlikte sarhoşun itirafı ittifakla geçersizdir. Yine zina itirafında bulunan erkeğin bu isnadını kadının yalanlaması halinde kadına ceza uygulanmayacağı gibi Hanefîler'e göre erkeğin itirafına da itibar edilmeyip kendisine zina iftirası cezası verilir (sünnetten örneği için bk. Ebû Davûd, "Ḥudûd", 31). Bu son hüküm, ikrar ve itirafın üçüncü şahısları değil sadece söyleyeni bağlayan (kâsır) bir delil olmasıyla da ilgilidir. Fakihlerin çoğunluğunun itirafa binaen ceza verilebilmesi için bir dava açılmış olmasını şart görmesi, itirafın mahkeme huzurunda ve sözle yapılması şartı üzerinde durup mahkeme dışında yapılan itirafa şahitliğin ya da mahkemede işaretle yapılan itirafın delil olmayacağını belirtmesi de yine benzeri kaygılardan dolayıdır.

İtirafın şekil şartları arasında itirafın yeter sayısı (nisab) fakihleri hayli meşgul etmiş bir konudur. Esasında itiraf bir tür ihbar olduğundan aynı

şahsın itirafını tekrar etmesiyle kuvveti artmış olmaz. Bununla birlikte itirafın bilinçli ve hür iradeyle yapılması, her türlü şâibeden

arındırılması da gerekir. Bu iki yaklaşıma verdikleri ağırlığa göre, hatta suç ve ceza türlerini de göz önünde bulundurarak fakihlerin itirafın yeter sayısıyla ilgili farklı görüşleri savundukları, sünnetteki ve sahâbe uygulamasındaki örnekleri de buna göre yorumladıkları görülür. Meselâ hırsızlık suçunda Ebû Hanîfe, İmam Muhammed eş-Şeybânî, Mâlik, Şâfiî ve İbn Hazm bir ikrarı yeterli bulurken Hanbelî ve Zeydiyye mezhepleriyle İbn Ebû Leylâ, Ebû Yûsuf, Züfer b. Hüzeyl gibi fakihler şahitliğe kıyasla iki ayrı mecliste itirafı şart koşarlar. Sarhoşluk suçunda tek ikrarı yeterli görme eğilimi ağır basar. Suçlar arasında zina itiraf yeter sayısı açısından ayrı bir önem taşır. Ebû Hanîfe, İbn Ebû Leylâ, İshak b. Râhûye, Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere bir grup fakih, gerekli had cezasının verilebilmesi için zinanın dört defa itirafını şart koşarken Hasan-ı Basrî, Hammâd b. Ebû Süleyman, Mâlik, Şâfiî, Dâvûd ez-Zâhirî, Ebû Sevr, İbn Cerîr et-Taberî gibi fakihler bir defa itirafı yeterli görürler. Birinci grup, Mâiz'in Hz. Peygamber'in huzurunda dört ayrı mecliste zina itirafı yapmış olmasını (Buhârî, "Aḥkâm", 19; Müslim, "Ḥudûd", 16-19) ve bu yöndeki sahâbe görüşlerini (Serahsî, IX, 93) delil almakta, bu sayıyı ya kıyas dışı ve mânası ancak nasla bilinir bir durum olarak ya da zinanın ispatında dört şahidin gerekli olmasıyla açıklamaktadırlar. İkinci grup ise sünnetten tek itirafla zina cezasının verildiğini gösteren başka örnekleri delil alır (Buhârî, "Ṣulḥ", 5, "Aḥkâm", 39; Müslim, "Ḥudûd", 23, 25; Şevkânî, VII, 109-110) ve Resûl-i Ekrem'in Mâiz'in aklî dengesini ve itirafında ciddiyetini kontrol için itirafını tekrarlattığını ileri sürerler. Zina iftirası suçunda (kazf) tek itiraf yeterli görülürken cinayetlerde itirafın yeter sayısının bir mi iki mi olduğu benzeri gerekçelerle tartışmalı kalmıştır.

İtiraftan dönmenin (rücû) cevazını konu alan tartışmalar da esasen kişinin kendi ikrarıyla bağlı olması, itirafın hür iradeyle ve bilinçli olarak yapılması, üçüncü şahısların kişilik haklarının ihlâlinin de önlenmesi gibi ilkelerin uzantısı niteliğindedir. İslâm hukukçularının çoğunluğu kul hakkı alanına giren suçlarda, meselâ zina iftirasında itiraftan dönmenin câiz olmadığı görüşündedir. Çünkü böyle bir itirafla ilgili şahıs yeterince mağdur olmuş sayılır ve iftirada bulunanın cezasını çekmesi istenir. Sarhoşluk, eşkıyalık, zina gibi Allah hakkı (kamu hakları) kapsamına giren

suçlarda itiraftan vazgeçmeye gelince İslâm hukukçularının çoğunluğu, Hz. Peygamber'in Mâiz'in cezasının infazı sırasında kaçtığının haber verilmesi üzerine, "Keşke onu bıraksaydınız" demesini, ayrıca şüphenin bulunması halinde haddin düşürülmesi emrini (Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 114; Tirmizî, "Ḥudûd", 3) delil alarak itiraftan rücûun câiz olduğunu, hatta hâkimin sanığa itirafından dönmesini telkin ve tavsiyesinin müstehap olduğunu, ceza infazına başlandıktan sonra ya da tamamlanmadan önce rücû ederse infazın durdurulması gerektiğini belirtmişlerdir. Saîd b. Cübeyr, Hasan-ı Basrî, Osman el-Bettî, İbn Ebû Leylâ, Ebû Sevr ve İbn Hazm gibi hukukçular ise hangi hakla ilgili olursa olsun itiraftan geri dönüş olmayacağı görüşündedir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Aḥkâm", 19, 39, "Ḫuṣûmât", 1, "Ḥudûd", 16-19, 29-31, "Diyât", 4, "Ṣulḥ", 5; Müslim, "Ḥudûd", 15-32; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 114, "Ḥudûd", 8-9, 23, 31; Tirmizî, "Ḥudûd", 3; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VIII, 250-257; XI, 141-143; Serahsî, el-Mebsûṭ, IX, 37, 46, 91-98, 102, 182-185; XVII, 191-192, 197; XVIII, 171; Kâsânî, Bedâʾiʿ, Beyrut 1974, VII, 47-51, 61, 209-212, 232-233; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, Beyrut 1978, II, 438-439, 445; İbn Kudâme, el-Muġnî, Riyad, ts. (Mektebetü'r-Riyâdi'l-hadîse), V, 150, 164; Burhâneddin İbn Ferhûn, Tebṣıratü'l-ḥükkâm (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd), Kahire 1406/1986, II, 256, 259; Alâeddin et-Trablusî, Muʿînü'l-ḥükkâm, Bulak 1300, s. 122; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, VI, 454, 475; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, VII, 109-110, 116, 151; Ahmed Fethî Behnesî, el-Mevsûʿatü'l-cinâʾiyye fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1412/1991, I, 173-206; Celal Erbay, İslâm Ceza Muhakemesi Hukukunda İspat Vasıtaları, İstanbul 1999, s.178-217; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1405/1985, VI, 52-55, 88, 125-127, 387, 528, 781.

Ferhat Koca

el-İ‘TİSÂM

(الاعتصام)

İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) bid‘atlara dair eseri.

Bazı kaynaklarda adı el-İʿtiṣâm bi's-sünne (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 18) ve el-Ḥavâdiṡ ve'l-bidaʿ (Mecârî, s. 118) şeklinde kaydedilmişse de müellif kitabının mukaddimesinde eserine el-İʿtiṣâm adını koyduğunu belirtmektedir (I, 35). Eser bir mukaddime ile on bölümden (bab) meydana gelmektedir. Ayrıca bölümlerin içinde "fasıl, mesele" gibi yan başlıklar konularak yaygın bir iç sistem oluşturulmuştur. Kitabın yazılış sebebinin anlatıldığı mukaddimede dinin gerek aslî gerek fer‘î hükümleri alanına giren çeşitli konularda İslâm'ın ruhuna ters düşen yeni anlayış ve uygulamaların ortaya çıktığından söz edilmekte ve imamlık-hatiplik gibi görevler üstlenen müellifin bu hususta karşılaştığı güçlüklere temas edilmektedir.

el-İʿtiṣâm'ın birinci bölümünde bid‘at kavramının tarifi, bid‘at çerçevesine giren ve girmeyen inanç ve fiiller üzerinde etraflıca durulmuştur. İkinci bölümde bid‘atın kötülüğü ve bid‘atçıların hem dünya hem âhiret hayatı açısından âkıbetlerinin hüsran olacağı temel fikri işlenmiş, burada bid‘atın zemmi konusunda nasların yanı sıra ashap, tâbiîn ve meşhur sûfîlerden nakiller yapılmıştır. Bid‘at kavramının içerdiği alanlar ve bid‘atı icat edenin durumuna ayrılan üçüncü bölümde İzzeddin İbn Abdüsselâm ve Şehâbeddin el-Karâfî gibi âlimlerin görüşlerine yer verilmiştir. Eserin dördüncü bölümü, bid‘at ehlinin kendilerini haklı çıkarmak için yaptıkları istidlâllerdeki yanlışlıklara tahsis edilerek birçok örnek zikredilmiştir. Beşinci bölümde, dinî ve aklî hiçbir dayanağı bulunmayan hakiki bid‘atla aslı itibariyle dayanağı bulunmakla birlikte aldığı şekil açısından mesnedsiz kalan izâfî bid‘at ele alınmıştır. el-İʿtiṣâm'ın altıncı bölümünde bid‘at sayılan davranışların dinî hükmüne temas edildikten sonra yedinci bölümde ilke olarak ibadetler için söz konusu olan bid‘atın âdetler için düşünülüp düşünülemeyeceği hususu tartışılmış, bununla ilgili çeşitli görüşlere yer verilmiştir. Eserin sekizinci bölümünde bid‘at, mesâlih-i mürsele ve istihsan

arasındaki fark anlatılmış, dokuzuncu bölümde bid‘atçıların müslüman çoğunluğundan ayrılmasının sebepleri üzerinde durulmuştur. Müellif burada, bid‘atı din ayrılığına varacak kadar geniş kapsamlı tasavvur ederek önemli sebeplerinin başında farklı dinlerin etkilerini saymış, buna nefsin arzularını ve geleneklere körü körüne bağlanmayı eklemiş, ardından bid‘at fırkalarının hangileri olabileceği üzerinde durmuş, bu tür fırkaların belirgin alâmetlerini tesbit etmeye çalışmış ve mezhepler tarihi kitaplarında söz konusu edilen yetmiş üç fırka hadisine dair yorumlar yapmıştır. Kitabın son bölümü kurtuluşa götüren hak mezhebin özelliklerine ayrılmış ve nasları doğru anlayıp açıklamada dikkat edilecek hususlara temas edilmiştir.

Muhammed Reşîd Rızâ, el-İʿtişâm neşrinin baş tarafında ve sonunda (I, 4-5; II, 362) müellifin eserini tamamlayamadığını kaydetmekte, fakat bunun için

herhangi bir açıklama yapmamaktadır. el-İʿtişâm’ın Mağrib hattıyla bir nüshası, Muhammed Mahmûd eş-Şinkītî’nin Dârü’l-kütübi’l-Hidîviyye’de muhafaza edilen kitapları arasında bulunduktan sonra kütüphane yönetimi basılmasını teklif etmiş ve eser M. Reşîd Rızâ tarafından tashih edilerek bir tanıtma yazısı ile birlikte neşredilmiştir (I-II, Kahire 1332). Eseri daha sonra Selîm b. Îd el-Hilâlî (I-II, Huber 1992) ve Hâlid Abdülfettâh Şibl Ebû Selmân (I-II, Beyrut 1416/1996) yayımlamıştır. Ömer Süleyman el-Mükhil, el-İʿtişâm’da yer alan hadisleri Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd’da yüksek lisans tezi olarak (Riyad 1405) tahrîc etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Şâtıbî, el-İʿtişâm (nşr. M. Reşîd Rızâ), Kahire 1332 → Kahire, ts. (el-Mektebetü’t-ticâriyyetü’l-kübrâ); Mecârî, Bernâmec (nşr. Muhammed Ebü’l-Ecfân), Beyrut 1982, s. 118; Serkîs, Muʿcem, I, 1091; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 18; Abdülmüteâl es-Saîdî, el-Müceddidûn fi’l-İslâm, Kahire, ts. (Mektebetü’l-âdâb), s. 309-312.

Avni İlhan

İTİYAT

(الاعتياد)

Bir işi kolaylıkla yapma hususunda alışkanlık kazanma anlamında ahlâk terimi.

Sözlükte "dönme, tekrar tekrar yapma" mânasındaki avd (avdet) kökünden masdar olan ve "bir şeyi âdet edinme, alışkanlık haline getirme" anlamına gelen i'tiyâd kelimesi daha çok ahlâk literatüründe, insanın ahlâkî yapısında iyi veya kötü fiilleri yapmayı kolaylaştıracak melekeler oluşuncaya kadar o fiilleri tekrar etmesini yahut bu şekilde tekrar edilerek kazanılan alışkanlıkları ifade etmektedir; bu alışkanlıklar için aynı kökten âdet kelimesi de kullanılmaktadır (İsmail Fenni, s. 298; Cemîl Salîbâ, II, 40).

Kur'ân-ı Kerîm'de itiyat ve âdet kavramları geçmemekle birlikte Kur'an'ın irşad ve ıslahta takip ettiği tedrîcîlik yönteminin asıl amacı, muhataplarının yanlış alışkanlıklarını zaman içinde düzeltmelerini ve bunların yerine İslâm'ın temel öğretisinin gerektirdiği iyi ve doğru alışkanlıklar geliştirmelerini sağlamaktır. Kur'an'ın yirmi üç senelik bir zaman dilimi içinde indirilmesinin temel sebebinin de insanların eski kötü alışkanlıklarının yerine iyilerini geliştirmelerine fırsat vermek olduğu kabul edilir. İçkinin yasaklanmasıyla ilgili âyetler bunun en tipik örneklerindendir (bk. en-Nahl 16/67; el-Bakara 2/219; en-Nisâ 4/43; el-Mâide 5/90-91). Hadislerde ise itiyat ve aynı mânadaki teavvüd kelimeleri sözlük anlamlarında nâdiren geçmektedir (meselâ bk. Müsned, III, 68, 76; Tirmizî, "Tefsîr", 9/8; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 28). Kur'an'ın tedrîcîlik yöntemi hadislere de yansımış, Hz. Peygamber, gerek sözleri gerekse davranışlarıyla iyi alışkanlıklarla donatılmış bir İslâm toplumu oluşturmayı hedefleyen bir üslûp ve yöntem takip etmiştir. Bununla birlikte âyet ve hadislerde, alışkanlıkların -formel olarak kurallara uygun olsa bile- ödev ve amaç bilincinden yoksun kalarak mekanik bir tekrarcılığa dönüşmesini önlemek üzere ister ibadetle ister ahlâkla ilgili olsun, yapılan bütün eylemlerin öncelikle ilâhî bir buyruğu yerine getirme, Allah rızâsını gözetme, iyi, doğru ve gerekli olduğuna inanarak yapma gibi bir bilinç halinin mutlaka

eylemle beraber bulunması istenmiştir.

İslâm düşünce tarihinde itiyadın ahlâkla ilgisi ilk defa sistematik olarak Kindî ile başlayan felsefî literatürde incelenmeye başlanmış, özellikle Fârâbî ve Gazzâlî bu konuda derin tahliller yapmışlardır. Ayrıca riyâzet, mücâhede gibi kavramlarla ifade edilen tasavvufî eğitimde de büyük ölçüde müridin kötü alışkanlıklarını gidermenin ve onda iyi alışkanlıklar geliştirmenin temel amaç olarak alındığı görülmektedir.

Kindî, felsefî literatürde ilk ahlâk çalışması sayılan Risâle fi'l-Ḥîle li-defᶜ i'l-aḥzân başlıklı eserinde (s. 10-34) kötü alışkanlıkların insanların değer yargılarını, dolayısıyla ahlâk telakkilerini bozduğunu ve onları mutluluğu bedensel hazlarda aramaya yönelttiğini örnekleriyle anlattıktan sonra nefsin ıslah edilmesi ve ahlâkın güzelleştirilmesi için ruhu yüceltecek ve ruhî mutluluğa götürecek alışkanlıklar geliştirmek gerektiği üzerinde durmakta ve bunun yollarını göstermektedir. Ancak Kindî, alışkanlıkların düzeltilmesini daha çok üzüntüden kurtulmanın bir yolu olarak ele almış, buna karşılık ilk defa Fârâbî itiyat konusunu bir erdem ve ahlâk problemi şeklinde incelemiş, onun bu konudaki görüşleri genellikle sonraki ahlâkçılar tarafından da benimsenmiştir. Buna göre insanların tabii yapılarında er-dem veya erdemsizlik (fazilet-rezîlet) yönünde az çok birbirinden farklı bazı yatkınlıkları bulunsa da aslında insanlar bu dünyaya yazı yazmayı bilerek gelmedikleri gibi faziletli veya kusurlu olarak da gelmezler; şu halde erdem de erdemsizlik de doğuştan olmayıp sonradan kazanılmaktadır. Egzersiz ve alışkanlıkların rolü açısından ahlâkta ilerleme sanatta ilerlemeye benzetilir. Gerek ahlâkî faziletler gerekse rezîletler, bunlardan kaynaklanan fiillerin belli bir zaman içinde çokça tekrar edilmesi ve itiyat haline getirilmesiyle insanın mânevî varlığında gelişir ve kökleşir (Fuṣûlü'l-medenî, s. 108; Gazzâlî, III, 58-61).

Düşünürlerin ahlâkla itiyat arasında kurdukları bu ilişkinin, "insanın mânevî yapısında yerleşen ve fiillere kaynaklık edip onların kolaylıkla yapılmasını sağlayan melekeler bütünü" şeklinde özetlenebilecek ahlâk tanımlarına da yansıdığı görülmektedir (meselâ bk. Fârâbî, Fuṣûlü'l-medenî, s. 109-110, 164; İbn Miskeveyh, s. 27, 51; İbn Sînâ, s. 693; Gazzâlî, III, 53). Zira söz konusu melekelerin kazanılabilmesi için buna uygun eylemlerin düzenli tekrar edilerek alışkanlık haline getirilmesi gerekmektedir. Faziletler

genellikle ikisi de aşırılık olan iki rezîletin ortası (vasat, itidal) kabul edilir. Şu halde nefsin öfke ve şehvet gibi güçlerinin itidal noktasında işleyişiyle gerçekleşen her bir fazilet için ifrat ve tefrit uçları arasında sadece bir tek itidal noktası olduğu halde bunun iki yanında hepsi de itidalden, dolayısıyla faziletten sapma sayılan birçok rezîlet bulunmaktadır. Ahlâk kitaplarında "vasat" veya "sırât-ı müstakîm" diye ifade edilen bu itidal noktasını tutturmanın zorluğu atıcı için hedefi tutturmanın zorluğuna benzetilir ve bu güçlüğün ancak ısrarlı tekrarlarla iyi alışkanlıkların geliştirilmesi sayesinde aşılabileceği belirtilir (meselâ bk. İbn Miskeveyh, s. 46; Gazzâlî, III, 58, 63-64). Bütün bunlar güçlü iradenin önemini de göstermektedir. Bundan dolayı Fârâbî, "İnsana özgü erdem yalnızca iradeyle kazanılan erdemdir" der (Taḥṣîlü's-saʿâde, s. 67).

Başta Fârâbî ve Gazzâlî olmak üzere ahlâkla itiyadın ilişkisi üzerinde duran müslüman ahlâkçılara göre, insan her ne kadar bazı erdem veya erdemsizliklere yatkın olarak doğuyor ve yatkın olunan şey başlangıçta ona bir kolaylık sağlıyorsa da bu tabii yatkınlık kişide alışkanlık ve karakter haline gelmedikçe ondan bir erdem veya erdemsizlik olarak söz edilemez. Bu sebeple Fârâbî erdemli insanla nefsine baskı yapan insanı birbirinden ayırır; zira birincisinin iyi alışkanlıkları sayesinde erdemli davranışları severek yapmasına karşılık ikincisi, kötülük yapmaya daha çok arzulu olup iyilik yaparken kendi kendisiyle mücadele halinde bulunur

(Fuṣûlü'l-medenî, s. 112). Bununla birlikte bu mücadelenin de ahlâkta değeri büyüktür. Çünkü İhvân-ı Safâ ve Gazzâlî'nin de belirttiği gibi, istisnaî bazı kabiliyetler -meselâ peygamberlerdışında umumiyetle insanlar sıradan hazları talep etmeye ve bunlarla yetinmeye eğilimli bir tabiatta yaratılmışlardır. Bu hazları aşarak ahlâkî yetkinliğe yönelmeleri ancak nefsânî taleplerine karşı mücadele vermeleri ve bu sayede erdemli davranışların kendilerinde yerleşip tamamen alışkanlık, tabiat ve karakter haline gelmesiyle mümkün olur (İhvân-ı Safâ, I, 334). Bu olgunluğa ulaşanlar için başlangıçta nefislerini baskı altında tutarak yapmaya gayret ettikleri iyilikler itiyat haline gelecek ve onları artık severek yapacaklardır (Gazzâlî, III, 56-57).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 68, 76; Tirmizî, “Tefsîr”, 9/8; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 28; Kindî, Risâle fi’l-Ḥîle li-defʿ i’l-aḥzân (nşr. Mustafa Çağrıcı), İstanbul 1998, s. 10-34; Fârâbî, Fuṣûlü’l-medenî (nşr. D. M. Dunlop), Cambridge 1961, s. 108-113, 164; a.mlf., Taḥṣîlü’s-saʿ âde (nşr. Caʻfer Âl-i Yâsîn), Beyrut 1403/1983, s. 67; İbn Miskeveyh, Tehẕîbü’l-aḫlâḳ (nşr. İbnü’l-Hatîb), Kahire 1398, s. 27, 46, 51; İbn Sînâ, en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1364 hş./1985, s. 693; İhvân-ı Safâ, er-Resâʾil, Beyrut 1377/1957, I, 332-335, 366-367; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 53-64; İsmail Fenni, Lugatçe-i Felsefe, İstanbul 1341, s. 298; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü’l-felsefî, Beyrut 1982, II, 40, 41; M. Abdullah Draz, Kur’ân Ahlâkı (trc. Emrullah Yüksel - Ünver Günay), İstanbul 1993, s. 38-41.

Mustafa Çağrıcı

İ‘TİZÂL

(bk. MU‘TEZİLE).

İTKĀN

(bk. MÜTKIN).

el-İTKĀN

(الإتقان)

Süyûtî'nin (ö. 911/1505) Kur'ân ilimlerine dair eseri.

Kur'an ilimleriyle ilgili bütün konuları içine alan müstakil bir eserin bulunmadığı kanaatiyle böyle bir eser yazmayı düşündüğünü söyleyen müellif, hocalarından Kâfiyeci'nin tefsir ilimlerine dair muhtasar eserini ve Abdurrahman b. Ömer el-Bulkīnî'nin oldukça hacimli Mevâḳıʿu'l-ʿulûm min mevâḳıʿu'n-nücûm'unu incelemiş, bunlardan ikinci kitapta muhtasar bulduğu konuları genişleterek ve yeni konular ilâve ederek önce et-Taḥbîr fî ʿilmi't-tefsîr'ini yazmıştır (872/1467-68). Daha sonra Bedreddin ez-Zerkeşî'nin bu alanda yazılan ilk müstakil eser olan el-Burhân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân adlı kitabını gören ve Kur'an ilimlerine dair çalışmalarını bu eseri örnek alarak sürdüren Süyûtî, el-Burhân'dan daha muhtevalı ve daha düzenli olduğunu söylediği el-İtḳān'ı, hazırlamakta olduğu Mecmaʿu'l-baḥreyn ve maṭlaʿu'l-bedreyn adlı büyük tefsirine mukaddime olmak üzere kaleme almıştır (el-İtḳān, I, 3-14; et-Taḥbîr, neşredenin girişi, s. 12-13).

Telifi sırasında İbn Cerîr et-Taberî, İbn Ebû Hâtim, İbn Merdûye, İbn Hayyân, Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, İbn Ebû Dâvûd, Nevevî, Âcurrî, Alemüddin es-Sehâvî, İbnü'l-Cezerî, Hüzelî, Nehhâs, Ebû Amr ed-Dânî, Râgıb el-İsfahânî, İbn Kuteybe, İbn Cinnî, Hattâbî, Rummânî, Bâkıllânî gibi âlimlerin tefsir, hadis, fıkıh, lugat, kıraat, resm-i hat, ahkâm ve tarihle ilgili kitaplarından faydalanılan eser (el-İtḳān, I, 18-21), birbirine yakın konular birlikte ele alınarak seksen başlık (nevi) halinde düzenlenmiştir.

Konular işlenirken önce aynı konuda eseri bulunan müellif ve eserleri zikredilerek değerlendirilmiş, ilgili meseleler âyet ve hadisler ışığında, bunlarda yoksa âlimlerin sözlerinden deliller getirilerek çözümlenmiş, faydalanılan kitaplardan özet metinler aktarılmıştır. Farklı görüşler nakledildikten sonra müellif kendi görüşünü ortaya koymuş, haberlerin kaynak ve isnadını belirtmiştir. Hadisler senetleriyle verilmiş, sıhhatleri üzerindeki değerlendirme ise araştırmacıya bırakılmıştır (Abdülhafîz

Fergalî el-Karnî, s. 112).

el-İtḳān’da konular birbirinden farklı hacimlerde işlenmiş olup sayfalarca tutanları bulunduğu gibi bir iki sayfa kadar olanları da vardır. Kur’an’ın nüzûl sebepleri, isimleri, sûre adları, Kur’an’ın toplanması, tertibi, sûre, âyet, kelime ve harf sayıları, isnad dereceleri, kıraatler, tecvidle ilgili konular, tilâvet âdâbı, tefsir metodolojisi, müfessirlerin tabakaları, sûrelere dair tefsir rivayetleri ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. Konular arasında ayrıca “tenbih, fer‘, fasl, teznîb, fâide, mesele” gibi başlıklar altında çeşitli bilgiler verilmiştir.

Eser, ilk defa Mevlevî Beşîrüddin ve Nûrulhak tarafından Aloys Sprenger’in bir tahliliyle birlikte neşredilmiş (Kalküta 1852-1854), daha sonra Mısır’da yayımlanmış (Kahire 1278, 1279, 1287, 1306), ayrıca kenarında Bâkıllânî’nin İʿcâżü’l-Ḳurʾân’ıyla birlikte basılmıştır (Kahire 1317, 1318, 1370/1951). Bunun dışında el-İtḳān, Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim’in tahkiki (Kahire 1387/1967, 1405/1985) ve Mustafa Dîb el-Bugā’nın ta‘likiyle (Beyrut 1407/1987) iki cilt halinde yayımlanmıştır. Sakıp Yıldız ve Hüseyin Avni Çelik eseri el-İtkan fî ulûmi’l-Kur’an: Kur’an İlimleri Ansiklopedisi adıyla Türkçe’ye çevirmişlerdir (İstanbul 1987).

BİBLİYOGRAFYA

Süyûtî, el-İtḳān (Ebü’l-Fazl), I, 3-14, 18-21; a.mlf., et-Taḥbîr fî ʿilmi’t-tefsîr (nşr. Fethî Abdülkādir Ferîd), Riyad 1402/1982, s. 27-29; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 11-13; Serkîs, Muʿcem, I, 1074; Abdülhafîz Fergalî el-Karnî, el-Ḥâfıẓ Celâlüddîn es-Süyûṭî, Kahire 1990, s. 108-122; İyâd Hâlid et-Tabbâ‘, el-İmâmü’l-Ḥâfıẓ Celâlüddîn es-Süyûṭî, Dımaşk 1417/1996, s. 113, 114; Abdülkadir Karahan, “Süyûtî”, İA, XI, 261.

Mehmet Ali Sarı

İTKĀNÎ

(الإتقاني)

Kıvâmüddîn Emîr Kâtib b. Emîr Ömer b. Emîr Gāzî el-Fârâbî el-İtkānî (ö. 758/1357)

Hanefî fakihi.

19 Şevval 685 (8 Aralık 1286) tarihinde Seyhun nehri civarında bulunan Fârâb şehrine bağlı İtkān kasabasında doğdu. Bazı kaynaklarda adı Lutfullah olarak zikredilir (Süyûtî, I, 459; Leknevî, s. 50). Hanefî fıkhına olan vukufu ve bu mezhebe taassup derecesindeki bağlılığı sebebiyle "Ebû Hanîfe" lakabıyla da anılır. Kendisi gibi babası ve dedesinin adlarıyla birlikte kaydedilen "Emîr" sıfatından yönetici bir aileye mensup olduğu anlaşılmaktadır. İtkān'da öğrenim gördü ve Ahmed b. Es'ad el-Harîf'anî'den ders aldı, ayrıca Nîşâbur'da Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin derslerini takip etti.

Hanefî fıkhında ve Arap dilinde döneminin önde gelen âlimlerinden biri olan İtkānî 720'de (1320) Dımaşk'a, aynı yıl hacca, ardından Kahire'ye ve Bağdat'a gitti. Bağdat'ta kadılık ve Meşhed-i Ebû Hanîfe'de müderrislik yaptı. 747 (1346) yılında ikinci defa gittiği Dımaşk'ta Zehebî'den sonra Dârü'l-hadîsi'z-Zâhiriyye ve Genciyye Medresesi'nde müderrislik görevlerinde bulundu. Burada, bir akşam namazında arkasında namaz kıldığı imamın muhtemelen Şâfiî mezhebine mensup

olması sebebiyle rükûdan kalkarken ellerini kaldırmasına sinirlenip namazını iade etmiş ve imamla tartışmaya girmiştir. Konuyla ilgili bir risâle de telif eden İtkānî'ye Şâfiî fakihi Takıyyüddin es-Sübkî karşı çıkmış ve eserine reddiye yazmıştır. Bu olaylardan sonra İtkānî'nin itibarını kaybettiği ve görevden alındığı nakledilmektedir. Kaynaklarda 757 (1356) yılında Kahire'ye gidişi bu olaylara bağlanmakta, Memlükler'in önde gelen askerî şahsiyetlerinden Sargatmış'ın İtkānî'ye sahip çıkarak onu yaptırdığı medreseye müderris tayin ettiği ve sadece Hanefî fıkhını okutmasını, ayrıca

el-Hidâye'yi şerhetmesini istediği belirtilmektedir. Kahire'de el-Câmiu'l-Mârdînî'de de ders veren İtkānî'nin yetiştirdiği öğrenciler arasında en meşhuru defalarca Halep ve Dımaşk kadılığına getirilen Ebü'l-Velîd İbnü'ş-Şıhne'dir. İtkānî 11 Şevval 758'de (27 Eylül 1357) Kahire'de vefat etti. Kendisine verilen "Kâtib" unvanından da anlaşılacağı üzere aynı zamanda hattat olan müellifin istinsah ettiği eserlerden biri Ebû Zeyd ed-Debûsî'ye ait Taḳvîmü'l-edille'dir (715/1315; bk. Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 690, vr. 261a).

Asabi mizacı, kendini beğenmesi ve aşırı mezhepçilik taassubu sebebiyle İtkānî'nin seviyesiyle bağdaşmayacak olumsuz tavırlar sergilediği nakledilir (Leknevî, s. 50-51). Her ne kadar Takıyyüddin et-Temîmî, bunları çağdaş âlimlerin birbirleri hakkında söyleyegeldikleri türden asılsız iddialar olarak kabul etmek istiyorsa da (eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, II, 223) gerek eserlerinde hasımlarına karşı kullandığı üslûp gerekse kaynakların ittifakla naklettikleri bazı bilgiler iddiaları doğrular mahiyettedir (Leknevî, s. 51).

Eserleri. 1. et-Tebyîn. Ahsîkesî'nin el-Münteḫab fî uṣûli'l-mez̠heb adlı eserinin şerhidir. 716 (1316) yılında tamamlanan kitabın birçok nüshası mevcut olup (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 508-509, Lâleli, nr. 745, Fâtih, nr. 1311; TSMK, III. Ahmed, nr. 342) Sâbır Nâsır Mustafa Osman tarafından Ezher Üniversitesi'nde doktora tezi olarak edisyon kritiği yapılmıştır (1400/1980). 2. Ġāyetü'l-beyân ve nâdiretü'l-aḳrân (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 625-626; Esad Efendi, nr. 827-832; İsmihan Sultan, nr. 154-159; Yenicami, nr. 490-502). Hanefî fıkhına dair en muteber kaynaklardan olan el-Hidâye'nin şerhidir. Mukaddimede kaydedildiğine göre müellif 721 (1321) yılındaki Kahire ziyaretinde şerhe başlamış, Bağdat ve Arrân'da çalışmalarını sürdürmüş, nihayet Dımaşk'a ikinci gelişinde 747 Rebîülevvelinde (Temmuz 1346) eseri tamamlamıştır. 3. Risâle fî terki refʿ i'l-yedeyn (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2269/3; Lâleli, nr. 3706/15; Lala İsmâil, nr. 98/9). Namazda rükûdan önce ve sonra alınan tekbirle ellerin kulak hizasına kaldırılması konusundaki tartışmayla ilgilidir. 4. Ḳaṣîdetü'ṣ-Ṣafâ maʿa şerḥihî (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 1151/3; Hacı Mahmud Efendi, nr. 3930/1). Arap dili gramerine dair olan bu eserin hem metni hem de şerhi İtkānî'ye aittir. Eserin metni Fünûn S̠elâs̠e içinde basılmıştır (İstanbul 1297, s. 16-20). 5. eş-Şâmil fî şerḥi Uṣûli'l-Pezdevî. Pezdevî'nin Kenzü'l-vüṣûl

adlı eserinin en geniş şerhlerinden biridir. Bazı kaynaklarda eksik kaldığı belirtilmekteyse de müellif hattı olması muhtemel bir nüshadan (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 487, vr. 1a; ayrıca bk. Cârullah Efendi, nr. 485, 488, 489, 500) 25 Şâban 753 (6 Ekim 1352) tarihinde Kahire'de tamamlandığı anlaşılmaktadır. 6. Verdetü'l-ervâḥ fi'l-esmâ ͗i'l-merviyye fi'l-mü ͗enneṡeti's-semâʿiyye (Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 706/23). 7. el-Lübâb fî ʿilmi'l-ḥisâb (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 301/6). 8. Dürer (Manẓûmetü Dürer) (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1328/1, müellif hattı). Sirâceddin Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî'ye ait el-Ferâ ͗iżü's-Sirâciyye'nin manzum şekli olup 710 (1310) yılında Buhara'da kaleme alınışından kırk yıl sonra Sargatmış'a takdim edilmiştir. İtkānî'nin kaynaklarda Risâle fî ʿademi ṣıḥḥati'l-cumʿa fî mevżıʿayn mine'l-Mıṣr adlı bir eseri olduğu da kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, IV, 128-129; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, I, 414; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, X, 235-236; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim (nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf), Dımaşk 1413/1992, s. 138-140; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 459-460; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 267-268; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, II, 221-224; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 868; II, 1849, 2032; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 158-159; Leknevî, el-Fevâ ͗idü'l-behiyye, s. 50-52; Brockelmann, GAL, I, 466; II, 95; Suppl., I, 645; II, 87; Abdullah Mustafa el-Merâġī, el-Fetḥu'l-mübîn, Beyrut 1394/1974, II, 172-173; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 79-80.

Ahmet Akgündüz

İTLÂF

(الإتلاف)

Bir malın hukuka aykırı olarak kısmen veya tamamen yok edilmesi anlamında hukuk terimi.

Sözlükte “tahrip etmek, yok etmek” anlamına gelen itlâf, İslâm hukuku terimi olarak bir malın tazmin sorumluluğu doğuracak şekilde kısmen veya tamamen yok edilmesini ifade eder. İtlâf ve türevleri Kur’ân-ı Kerîm’de geçmemekteyse de hadislerde hem sözlük hem terim anlamlarında kullanılmıştır (Müsned, III, 261, 417; Buhârî, “Ḥiyel”, 3; “Zekât”, 18; İbn Mâce, “Ṣadaḳāt”, 11). Kur’ân-ı Kerîm itlâfı da içine almak üzere mala yönelik bütün haksız fiilleri yasaklar (el-Bakara 2/188). Hadislerde de bir kimsenin rızâsı alınmadan malının helâl olmayacağı belirtilir (Müsned, V, 72). İslâm hukukçuları bu gibi nassa dayanarak mülkiyet hakkını dinin korumayı hedeflediği beş temel değerden biri olarak tanıtmışlardır. İtlâf, İslâm hukukunun teşekkül dönemlerinde esas itibariyle mala yönelik özel bir haksız fiil türü olarak kabul edilmiş ve daha çok gasp konusu çerçevesinde işlenmişse de zamanla hem gasptan ayrı olarak ele alınmaya başlanmış, hem de kapsamı hırsızlık ve gasp dışındaki mala yönelik bütün haksız fiilleri içine alacak şekilde genişletilmiştir. Nitekim bir insanın başkasının malına vermiş olduğu zararın yanı sıra hayvanların ve eşyanın vermiş olduğu zarar da bu kapsamda değerlendirilmiştir. Hatta bazı hukukçuların kapsamı daha da genişletip şahıslara yönelik haksız fiilleri de itlâf terimiyle ifade ettikleri görülür (Kâsânî, VII, 164). Bu gelişmeler de göz önünde bulundurularak itlâf, “başkasının malına doğrudan veya dolaylı bir fiille hukuka aykırı olarak ve tazmin sorumluluğu doğuracak şekilde zarar vermek” şeklinde tanımlanabilir. Bir itlâftan bahsedebilmek için doğrudan veya dolaylı olarak ortaya konan bir fiil, bu fiilin hukuka aykırı olarak meydana gelmesi ve fiilin tazmin sorumluluğu doğuracak biçimde zararlı bir sonuç meydana getirmesi gerektiğinden tanım aynı zamanda itlâfın çeşitleri ve unsurları hakkında da aydınlatıcı olmaktadır.

Çeşitleri. Hukuka aykırı fiille zarar arasındaki bağın kuvvet derecesine göre

itlâf doğrudan (mübâşereten) itlâf ve dolaylı (tesebbüben) itlâf şeklinde ikiye ayrılır. Hukuka aykırı fiil zararı araya başka bir fiil girmeden meydana getiriyorsa doğrudan itlâf söz konusudur. Mecelle bu tür itlâfı, "Mübâşereten itlâf bir şeyi bizzat telef etmektir ki eden kimseye fâil-i mübâşir denir" şeklinde tarif etmektedir (md. 887). Bir kimsenin elbisesini çekip yırtmak, taş atarak bir evin camını kırmak, bir evi kundaklayıp yakmak böyledir. Zararın meydana gelmesi için araya başka bir fiilin girmesi halinde dolaylı itlâf söz konusu olur. Mecelle bunu da, "Tesebbüben itlâf bir şeyin telefine sebep olmaktır. Yani bir şeyde diğer şeyin alâ ceryi'l-âde telefine mufdî olan bir iş ihdas etmektir ki eden kimseye mütesebbib denir" şeklinde tarif etmiştir(md. 888). Tarifin devamında bu iki tür itlâf, asılı duran kandil örneği ile açıklanır. Buna göre kandilin ipini kesmek doğrudan itlâf, bu suretle kandilin yere düşüp kırılmasına sebep olmak ise dolaylı itlâftır. İtlâfın kapsamının genişlemesinde özellikle dolaylı itlâfın ayrı bir yeri vardır. Meselâ bir hırsıza soyacağı evin gösterilmesi, malî sonuçları olan bir davada yalancı şahitlik yapılarak hak zayiine sebep olunması, eş-yanın ve hayvanların yol açtığı zararlar birer dolaylı itlâf türü olarak kabul edilmiş ve sahiplerinin sorumluluğu bu çerçevede değerlendirilmiştir. İtlâfın bu şekilde ikiye ayrılması sorumluluk türünün belirlenmesi açısından önem taşır. Doğrudan itlâf hallerinde sorumluluğun gerçekleşmesi için fâilin kusurlu olması gerekmediği halde dolaylı itlâfta fâilin kusurlu olması aranır. Diğer bir ifadeyle doğrudan itlâf hallerinde objektif sorumluluk (Mecelle, md. 92), dolaylı itlâf hallerinde ise sübjektif sorumluluk (a.g.e., md. 93) esas olmakta ve Türk pozitif hukukunun tam tersi bir sorumluluk anlayışı ortaya çıkmaktadır.

Unsurları. Tazmin sorumluluğu doğuran bir itlâftan bahsedebilmek için ortada fiil ve zararın yanı sıra hukuka aykırılığın da bulunması ve zararla fiil arasında bir illiyet bağının mevcut olması gerekmektedir. Bunlara ayrıca dolaylı itlâf hallerinde aranan kusuru da eklemek gerekir. 1. Fiil. Fiil, gerek eylem gerekse söz biçiminde müsbet bir şekilde olabileceği gibi yapmama şeklinde menfi bir tarzda da olabilir. Kıymetli bir vazoya çarparak kırmak, yalancı şahitlik yaparak birine zarar vermek müsbet bir fiille meydana getirilen itlâfa, yıkılmak üzere olan ve sahibi tarafından gerekli tedbirler alınmayan bir duvarın yıkılarak şahsa veya mala yönelik bir zarar meydana getirmesi de menfi fiille oluşan itlâfa örnektir. Bu örneklerdeki haksız fâil meydana gelen zararı tazmin etmek mecburiyetindedir. Yalnız bu son

örnekte yapmama şeklindeki menfi fiilin tazmin borcu doğurabilmesi için fâilin bir yapma yükümlülüğü olmalıdır. Böyle bir yükümlülüğün bulunmadığı durumlarda menfi fiil itlâf olarak görülmez. Ancak Mâlikîler ve Zâhirîler'in aksine hukukçuların çoğunluğu kişilerin terk ve ihmalden doğan sorumluluğunu daha sınırlı tutmaktan yanadır. Bu hukukçular, meselâ bir yangın esnasında başkasının malını imkân varken kurtarmayan, bulduğu malı alıp sahibine teslim etmeyen kimseyi bu konuda şahsına terettüp eden özel bir görev bulunmadığı için sorumlu tutmaz ve kendisine tazmin sorumluluğu yüklemez. Buna karşılık hayvanının bir mala zarar verdiğini gören kimse buna seyirci kalırsa gözetim ve denetim yükümlülüğünü yerine getirmediği için meydana gelen zararı tazmin etmek zorundadır. Hayvanın bir mala zarar verdiğini hayvan sahibi veya ondan sorumlu olan bir kimse değil de üçüncü bir şahıs görürse onun böyle bir müdahale yükümlülüğü olmadığı için meydana gelen zararı tazmin borcu doğmaz. Mâlikî ve Zâhirîler'e göre ise yukarıda belirtilen örneklerdeki olaya şahit olan herkesin müdahale yükümlülüğü bulunduğundan bunu yapmadığı takdirde meydana gelen zararı tazmin etmekle yükümlüdür (Ali el-Hafîf, I, 40-41).

2. Zarar. İtlâf mala yönelik bir haksız fiil olduğundan buradaki zararla kastedilen maddî zarardır. Kişinin mal varlığında azalmayı ifade eden maddî zararın tazmin borcu doğurabilmesi için malın hukuken korunan (mütekavvim) bir mal olması gerektiğinden şarap, domuz eti gibi dinen kullanılmasına izin verilmeyen ve bu sebeple müslümanlar açısından mütekavvim sayılmayan mallara yönelik zarar tazmin borcu doğurmaz. Öte yandan zararın mevcudiyeti için "fiilî zarar" ölçütü benimsendiğinden meselâ dükkânı kundaklanan, çift hayvanı öldürülen bir kimsenin bu mallara yönelik zararlarının tazmin edilmesi gerekirse de yeni bir dükkân temin edinceye kadar uğradığı kazanç kaybının, yine tarlasını zamanında süremediği için mâruz kaldığı verim kaybının tazmin edilmesi gerekmez. Burada mahrum kalınan kârın ve muhtemel zararların tazmin edilmemesi Hanefîler'de menfaati mal saymayan anlayışla yakından ilgilidir. Muhtemel olan veya sonradan meydana gelen zararların tesbitindeki zorluklar da bu görüşte rol oynamış olmalıdır. Ancak böyle bir yaklaşım

zaman zaman mal sahibi bakımından telâfi edilemez zararlara yol açabildiğinden doktrinde bu gruba giren bazı zararların tazmin ettirildiğinin

örneklerine de rastlanmaktadır (İbn Âbidîn, VI, 181). İtlâfta zararın az veya çok olmasının önemi yoktur. Fakat hakkın kötüye kullanılması olarak kabul edilen ve bu sebeple tazmin borcu doğuran olaylarda tazmin borcunun doğabilmesi için zararın aşırı (fâhiş) olması gerekmektedir.

3. Hukuka Aykırılık (Teaddî). İslâm hukukunda teaddî kelimesiyle ifade edilen hukuka aykırılık hukuk düzeninin izin vermediği bir fiilin işlenmesi demektir. Yıkılmaya yüz tutmuş bir binanın yetkili bir makamın izniyle yıkılması mal sahibi için bir zarar meydana getirmişse de ortada hukuka aykırılık olmadığı için tazmin sorumluluğu doğuran bir haksız fiil sayılmaz. Hukuka aykırılık hem doğrudan hem dolaylı itlâfta haksız fiilin önemli bir unsurudur. Mecelle, doğrudan itlâfı düzenleyen iki maddesinde zarar verici fiilin haksız olarak yapılması gereğinden bahsetmekte (md. 918, 920), dolaylı itlâfı düzenleyen bölümde ise aynı hukukî esası, “Tesebbübün bervech-i bâlâ mûcib-i zamân olmasında teaddî şarttır” şeklinde müstakil bir madde olarak ifade etmektedir (md. 924).

Bazı hukukçular, kısmen teaddî kelimesinin sözlük anlamının (tecavüz etmek, zulmetmek) etkisinde kaldıklarından kısmen de hukuka aykırılıkla kusuru karıştırdıklarından sadece dolaylı itlâfta hukuka aykırılığın gerekli olduğunu, doğrudan itlâfta buna gerek bulunmadığını söylemektedir (Süleyman Muhammed Ahmed, s. 227-232; Yıldız, s. 64). Klasik kaynaklarda bu görüşü destekleyen bazı ifadeler vardır. Mecelle’nin doğrudan itlâfı düzenleyen bölümünde hukuka aykırılığın gerekliliğini dolaylı itlâfta olduğu gibi müstakil bir madde halinde düzenlememiş olması da ilk nazarda bu görüşü destekler bir tarzda yorumlanabilir. Ancak hukuka aykırı olmayan bir haksız fiil tasavvur edilemeyeceği gibi hukuka aykırılığın bulunmadığı bir itlâfın tazmin sorumluluğu doğurması da düşünülemez.

Doğrudan itlâf hallerinde hukuka aykırılık üzerinde gerek Mecelle’de gerekse diğer bazı kaynaklarda fazla vurgu yapılmaması, bu tür itlâflarda eğer özel bir hukuka uygunluk sebebi yoksa (meselâ yetkili makamın izni) hukuka aykırılığın açık olması yüzündendir. Yukarıda zikri geçen âyet ve hadisler başkalarının malına zarar vermeyi açıkça yasaklamaktadır. Bu yasağın çiğnendiği ve zararın meydana getirildiği her durum özel uygunluk sebepleri dışında hukuka aykırıdır. Doğrudan itlâfta hukuka aykırılığın

gerekli olmadığını söyleyenlerin görüşlerini desteklemek üzere klasik kaynaklardan seçtikleri bütün örnekler, hukuka aykırılığı değil kusurun gerekli olmadığını ortaya koyan örneklerdir. Meselâ uyumakta olan bir kimsenin yatağından düşüp başkasının malını telef etmesi durumunda tazmin mecburiyetinin doğması (Süleyman Muhammed Ahmed, s. 229), olayda hukuka aykırılık olmadığı halde tazmin borcunun doğduğunu değil kusur bulunmadığı halde böyle bir borcun doğduğunu gösterir.

Aralarında yakın ilişki bulunmakla birlikte İslâm hukukunda hukuka aykırılık ile kusur farklı kavramlardır. Özellikle doğrudan itlâf hallerinde bu durum daha açık bir şekilde görülür. Zira bu tür itlâfta hukuka aykırı fiilin gerçekleşmiş olması haksız fiilin teşekkülü için yeterli görülür; kusurun var olup olmadığı ayrıca araştırılmaz. Kendisinin zannederek başkasının malına zarar veren kimsenin meydana gelen zararı tazminle yükümlü olması (Mecelle, md. 914), kendilerine kusur isnadı mümkün olmayan gayri mümeyyiz küçüklerin ve akıl hastalarının doğrudan itlâflarından sorumlu olmaları hukuka aykırılığın kusurdan farklı kabul edildiğini göstermektedir. Aksi halde kusurun bulunmadığı durumlarda hukuka aykırılığın da bulunmadığını kabul etmek gerekecekti. Bu durumda Türk-İsviçre hukukunda olduğu gibi İslâm hukukunda da hukuka aykırılık konusunda esas olarak objektif nazariyenin benimsenmiş olduğu söylenebilir. En azından bütün doğrudan ve çoğu dolaylı itlâf hallerinde durum böyledir. Açılmış bir kuyuya düşen hayvanın ölmesi durumunda zarar, kuyunun kazılması ile doğrudan değil bilâhare hayvanın buraya düşmesiyle dolaylı olarak meydana gelmiştir. Bu sebeple haksız fiil sorumluluğunun doğması için kuyunun kazılma işleminin zarardan bağımsız olarak hukuka aykırı bir şekilde gerçekleşmesi gerekmektedir. Kişi kuyuyu kendi mülkünde kazmışsa buraya düşen hayvandan dolayı herhangi bir tazmin sorumluluğu söz konusu değildir. Ancak bazı dolaylı itlâf hallerinde hukuka aykırılığın kusura bağlı olduğu görülmektedir. Normal olarak hukuka uygun olan fiil fâilin kusurlu hareketiyle hukuka aykırı hale gelir. Av için ateş eden bir avcının çıkardığı sesten sahipli bir hayvan ürker ve kaçarken düşüp telef olursa avcı için bir tazmin sorumluluğu yoktur. Ancak avcı aynı işi sahipli hayvanı ürkütme kastıyla yapar da telef olma bu sebeple gerçekleşirse fâil için tazmin borcu doğar. Burada ürkütme kastı fiili hukuka aykırı hale getirmektedir (a.g.e., md. 923). Bu ve benzeri örneklerde de (meselâ bk. a.g.e., md. 922) hukuka aykırılık için sübjektif nazariyenin kabul edildiği

söylenebilir.

Mal sahibinin itlâfa izin vermesi durumunda hukuka aykırılık ortadan kalkacağı için meydana gelen zararın tazmin edilmesi gerekmez. Meselâ yangının yayılmasını önlemek amacıyla bir evi sahibinin izniyle yıkan kimseler verdikleri bu zarardan sorumlu olmazlar. Ancak Hanefîler, böyle durumlarda iznin zarar veren fiilin meydana gelmesinden önce verilmesini isterler. Yetkili makamın izin vermesi de hukuka aykırılığı ortadan kaldıran diğer bir sebeptir. Mecelle'de yer alan, "Cevâz-ı şer'î zamâna münâfîdir" (md. 91) kuralı da bunu ifade eder. Yangın örneğinde yıkma izninin yetkili bir makam tarafından verilmesi durumunda da bir tazmin sorumluluğu doğmaz. Yine yetkili makamın izniyle kamuya ait yerlerde çukur veya kuyu açılması, yıkılmak üzere olan bir ev veya duvarın yıkılması durumlarında da fâile isnat edilebilecek bir kusur bulunmadığı sürece meydana gelen zararlar itlâf sorumluluğu oluşturmaz. Buna karşılık zaruret hali hukuka aykırılığı ortadan kaldırmaz; bir zaruret sebebiyle başkasının malına zarar veren kimse, bu zaruret ne kadar büyük olursa olsun meydana gelen zararı tazmin etmekle yükümlüdür. "Iztırar gayrin hakkını iptal etmez" (a.g.e., md. 33) kuralı da bu anlamdadır. Hanefîler meşrû müdafaa halinde bir zararın doğmasını da zaruret haline benzetir ve belirli istisnalar dışında (Aydın, s. 98) bu durumun tazmin yükümlülüğünü ortadan kaldırmadığını söylerler. Hanefîler'in dışındaki hukukçuların çoğunluğu ise meşrû müdafaa halinin hukuka aykırılığı ortadan kaldıran bir sebep olduğu görüşündedir.

Bir hakkın kullanımı da hukuka aykırılığı ortadan kaldıran bir sebeptir. Ancak bunun için hakkın kötüye kullanılmamış olması şarttır. Bir kişinin kendi mülkünde kazdığı kuyuya düşen hayvanı tazminle yükümlü tutulmaması zararın bir hakkın kullanımı sonunda meydana gelmesi sebebiyledir. Ancak hakkın kullanımının mutlak anlamda tazmin sorumluluğunun önüne geçip geçmediği hukukçular

arasında tartışmalıdır. Ebû Hanîfe, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi mutlak hak taraftarı olan hukukçular, hakkın kullanımından bir zarar da meydana gelse tazmin borcunun doğmayacağı görüşünde iken bir kısım Mâlikî hukukçuları ve Hanefîler'den Ebû Yûsuf belirli şartlarla tazmin borcu doğacağı kanaatindedir. İkinci grup hukukçulara göre bir hakkın kullanılmasından üçüncü şahışlar için fâhiş bir zararın doğması durumunda

bu, hakkın kötüye kullanılması anlamını taşıdığından engellenir. Bunun için hakkını kullananın üçüncü şahıslara zarar verme kastını taşıyıp taşımadığı önemli değildir. Bu görüşleriyle hakkın kötüye kullanımına izin vermeyen İslâm hukukçuları bunun tesbiti için objektif teoriyi esas almışlardır. Mecelle'de de aynı görüş benimsenmiş ve daha ziyade komşuluk hukukuyla ilgili hakkın kötüye kullanılması halleri bu teoriye göre düzenlenmiştir (md. 1199-1201). Bununla birlikte İslâm hukukçuları içinde Şâtıbî gibi sübjektif nazariyeyi esas alan ve fâilin ancak başkalarına zarar verme kastıyla hakkını kullanması halinde hakkın kötüye kullanımının söz konusu olduğunu ve tazmin borcu doğurduğunu söyleyen hukukçular da vardır.

4. İlliyet Bağı. İtlâf sonucu meydana gelen zararın fâile isnat edilebilmesi ve bir tazmin borcu doğabilmesi için fiille zarar arasında bir illiyet bağının bulunması, yani zararın fiilin tabii sonucu olarak ortaya çıkması gerekmektedir. İlliyet bağının mevcut olması, tazmin borcunun doğması için çok önemli ise de özellikle dolaylı itlâf hallerinde bunun tesbiti o kadar kolay değildir. Zararın peşpeşe birkaç fiilin birleşmesi sonucu meydana gelmiş olması durumunda hangi fiille zarar arasında illiyet bağının var olduğunun tesbiti ayrı bir önem taşımaktadır ve bu durumda en yakın fiille zarar arasında bir illiyet bağının var olduğu kabul edilir. Doğrudan itlâfla dolaylı itlâfın birleşmesi halinde doğrudan fâilin sorumlu tutulması, meselâ kamuya ait bir yolda hukuka aykırı olarak açılan çukura bir hayvanın bir diğer şahsın itmesi sonucu düşmesi durumunda çukuru açanın değil hayvanı itenin tazminle yükümlü olması bu kuralın gereğidir. Ancak somut olaylarda farklı çözümlerin önerildiği ve hakkaniyetin gerektirdiği durumlarda bu genel kuraldan farklı uygulamaların kabul edildiği de görülmektedir. Hukukçuların zaman zaman haksız fiilin varlığı konusunda anlaşamamaları, illiyet bağının var olup olmadığı konusundaki farklı görüşlerinden kaynaklanmaktadır.

Öte yandan zararla fiil arasında esasen bir illiyet bağı mevcut olmakla birlikte bir başka faktörün devreye girmesi de fâil için tazmin sorumluluğunun doğmasını engelleyebilir. Pozitif hukukta bu sebepler genellikle illiyet bağını kesen sebepler olarak değerlendirilir. İslâm hukukçuları konuyu bu başlık altında işlememiş olmakla birlikte benzer sonuçlara ulaşmışlardır. İlliyet bağını kesen sebeplerin en başta geleni mücbir sebep denilen haldir. İslâm hukukçuları fırtına, yangın, sel gibi

mücbir sebeplerin bir zararın doğmasını kolaylaştırdığı veya gerçekleştirdiği durumlarda o haksız fiilin fâilini bundan sorumlu tutmazlar. Meselâ fırtınaya yakalanan bir gemi sahile vurur ve bir zarara sebebiyet verirse meydana gelen zararın tazmini gerekmez. Burada fiille zarar arasındaki illiyet bağını mücbir sebep kesmiştir. İlliyet bağını kesen bir diğer sebep zarar görenin kusurudur. Bir zararın meydana gelmesine mağdurun kusurlu bir davranışı sebep olmuşsa yine bir tazmin borcu doğmaz. Belirli durumlarda üçüncü şahsın kusuru da fiille zarar arasındaki illiyet bağını keser ve meydana gelen zararı fâil değil üçüncü kişi öder.

5. Kusur. Doğrudan itlâf hallerinde fiille zarar arasında çok yakın bir irtibat bulunduğu, zarar fiilin hemen sonucunda meydana geldiği için fâilin ayrıca kusurlu olması aranmamıştır. Kusurun bir unsur olması ancak dolaylı itlâf halleri için söz konusudur. Doğrudan itlâf hallerinde kusurun aranmaması, İslâm hukukunda mağdurun hakkının korunmasına öncelik verilmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü bir itlâf durumunda çarpışan iki menfaat söz konusudur; fâilin menfaati ve mal sahibinin menfaati. Fâil kusurlu olmadığı için sorumlu tutulmadığı zaman aslında bir başka kusursuz kimse, yani mal sahibi cezalandırılmış olur. Üstelik mal sahibi zararın meydana gelmesinde fiiliyle rol oynamamıştır. Bu iki sebepten dolayı doğrudan itlâf hallerinde İslâm hukukçuları kusurun varlığını aramamışlardır.

Dolaylı itlâf hallerinde ise zarar haksız fiilin doğrudan bir sonucu olarak meydana gelmemiştir. Bu sebeple sorumluluğun doğması için ayrıca fâilin kusurlu olması aranır. Meselâ bir at gemi azıya alıp üstünde binicisi olduğu ve onun bir kusuru bulunmadığı halde bir zarara sebep olursa biniciye terettüp eden bir tazmin borcu yoktur. Mecelle, “Dolaylı fâil (mütesebbib) kusurlu (müteammid) olmadıkça tazminle sorumlu olmaz” (md. 93) diyerek bunu genel bir hüküm şeklinde ifade etmiştir. Burada her ne kadar fâilin müteammid olmasından bahsediliyor ve ilk bakışta sadece kasıt aranıyor gibi anlaşılıyorsa da aslında sorumluluğun teşekkülü için sadece kasıt değil, ihmal ve tedbirsizlik de yeterlidir. Bu sebeple yalancı şahitlik yaparak başkasının malına zarar veren kimse kasten yaptığı için meydana gelen zararı tazminle yükümlü olduğu gibi tarlasını sularken normalden fazla su verdiği için komşusunun tarlasını su basmasına sebep olan kimse de tedbirsiz davrandığı için komşusunun zararını karşılamakla yükümlüdür. Yine yıkılmakta olan evini veya duvarını ikaz edildiği halde yıkmayan veya

tamir ettirmeyen kimse de bu duvar veya evin yıkılması durumunda ihmali sebebiyle meydana gelen zarardan sorumlu tutulur.

Kusurun bir unsur olarak arandığı durumlarda fâilin hukukî ehliyete, en azından yaptığı işin sonuçlarını idrak edecek bir temyiz gücüne sahip bulunmasının gerekli olup olmadığı İslâm hukukçularını öteden beri meşgul eden önemli bir problemdir. Doğrudan itlâf hallerinde sebep sorumluluğu esas olduğundan fâilin ehliyet veya temyiz gücü sahibi olması aranmaz. Buradaki tazmin sorumluluğu fâildeki vücûb (hak) ehliyetine dayanmaktadır. Bu sebeple mümeyyiz küçükler ve akıl hastaları doğrudan bir fiille verdikleri zararları tazminle yükümlüdürler (Mecelle, md. 916, 960). Ancak kusurun arandığı dolaylı itlâf hallerinde fâilin kusurlu sayılabilmesi için yaptığı işin hukuka aykırı olduğunu bilecek ve doğurduğu sonuçları kavrayacak bir durumda bulunması, yani en azından temyiz gücüne sahip olması önemlidir. Klasik kaynaklarda konu bu açıdan açıkça tartışılmamıştır. Ancak çocukların karıştığı bazı haksız fiil örneklerine bakarak İslâm hukukunda da kusurun gerekli olduğu durumlarda fâilde temyiz gücünün varlığının arandığını kayd-ı ihtiyatla söylemek mümkündür. Bazı çağdaş hukukçular da bu kanaate varmışlardır (Tyan, s. 197-200; Subhî Mahmesânî, I, 223; krş. Vehbe ez-Zühaylî, Naẓariyyetü'ḍ-ḍamân, s. 49).

Hükmü. Yukarıda sayılan unsurların bir araya gelmesi durumunda itlâf gerçekleşmiş olur ve fâilin telef ettiği malı tazmin etmesi gerekir. İslâm hukukunda telef edilen malların tazmini konusunda karma bir sistem benimsemiştir (bk. TAZMİN). Buna göre telef edilen mal mislî ise

misli ile, gayri mislî ise değeriyle tazmin edilir. Aslında mislî olmakla birlikte piyasada bulunmayan mallar da gayri mislî hale gelir ve değeriyle ödenir. Bir bina veya duvarın haksız olarak yıkılması durumunda fâil onları eski haline getirerek de tazmin etme yolunu seçebilir. Bir cami veya vakıf eserin yıkılması durumunda ise eski hale getirme fâilin tercihine bırakılmaz ve fâil buna icbar edilebilir. İtlâf edilen malın fâil tarafından her halükârda tazmin edilmesi gerekmekteyse de bu sebeple mal sahibinin mâruz kaldığı kazanç kayıplarının veya dolaylı zararların tazmin edilmesi istisnaları bulunmakla birlikte kural olarak gerekmez. Haksız fiile mâruz kalan mal bütünüyle değil kısmen telef olmuşsa, meydana gelen zarar da fâhiş bir

zarar değilse fâil sadece meydana gelen bu eksilmeyi tazmin eder. Fâhiş bir zararın meydana gelmesi durumunda mal sahibi malı fâile verip tamamını tazmin ettirme ile malı kendinde alıkoyup sadece meydana gelen zararı tazmin ettirme arasında bir seçim hakkına sahiptir. İslâm hukukçuları, malda değerinin en az dörtte birine ulaşan zararı fâhiş zarar olarak kabul ederler.

Özel İtlâf Halleri. İtlâf kapsamına sadece insanların hukuka aykırı fiilleriyle üçüncü şahısların mallarına verdikleri zararlar girmez; bunun yanında belirli şartlarla kişinin kendi kontrolündeki eşya ve hayvanların, kezâ sorumluluğu altında bulunan kimselerin verdikleri zararlar da girer. Bu tür zararlar dolaylı itlâf grubunda değerlendirilir ve bunların sahiplerinin veya sorumluluğunu taşıyanların sorumluluğu da kusur sorumluluğu çerçevesinde belirlenir.

Bunun sonucu olarak sahipli hayvanların başkalarına verdiği zararlar, ancak sahiplerine veya sorumluluğunu taşıyanlara bir kusur isnadının mümkün olduğu hallerde tazmin sorumluluğu doğurur. Fakat İslâm hukukçuları bir binek hayvanının üzerinde binicisi olduğu halde üçüncü şahıslara zarar vermesi durumunu çok defa dolaylı değil doğrudan itlâf olarak değerlendirirler ve sorumluluğun teşekkülü için binicinin kusurlu olmasını aramazlar. Kusurun gerekli olduğu durumlarda ise bunun tesbitinde farklı görüşler ileri sürülmüştür. Leys b. Sa‘d, Atâ b. Ebû Rebâh, Sahnûn gibi hukukçular, hayvan sahiplerinin veya onlardan sorumlu olanların sürekli gözetim görevlerinin bulunduğunu, dolayısıyla hayvanların başkalarına zarar verdiği her durumda bunların kusurlu ve sorumlu sayılacakları görüşündedir. Diğer hukukçuların genel temayülü ise kusurun ayrıca tesbit edilmesi gerektiği yönünde olup bunların da bazı örnek olaylarda kusuru varsaydıkları ve kusursuzluğun ispatı halinde ilgili şahsı sorumluluktan kurtardıkları görülür (geniş bilgi için bk. Aydın, s. 122-127).

İslâm hukukunun teşekkül dönemlerinde karşılaştıkları örnekleri değerlendiren hukukçular, kişinin mülkiyetinde veya kullanımında bulunan eşyanın verdiği zararların doğurduğu sorumluluğu da dolaylı itlâf grubunda değerlendirmişler, kusurun ve hukuka aykırılığın bulunması kaydıyla bu durumlarda da zararın tazminini gerekli görmüşlerdir. Yıkılmaya yüz tutmuş bir binanın gereken önlemler alınmayıp yıkılması durumu sahibinin

tazmin sorumluluğunun olduğu, sağlam bir binanın deprem sebebiyle yıkılması ise tazmin sorumluluğunun bulunmadığı itlâf hallerine örnek gösterilebilir. Eşyanın verdiği zararlarda kusurun tesbitinde de İslâm hukukçularının farklı görüşleri vardır.

İslâm hukukunda özellikle doğrudan itlâf halleri kusursuz sorumluluğa dayandığından küçüklerin, ehliyetsiz olan başka kişilerin ve bir kimsenin bakım ve gözetiminde olan insanların vermiş oldukları zararların tazmini o kadar önemli bir problem olarak görülmese de mümeyyiz olmayan kimselerin yol açtığı dolaylı itlâf, bu kimselere kusur isnadı da söz konusu olmadığından haksız fiilden zarar gören mağdurların haklarının zayi olması tehlikesi açısından önemli bir problemdir. İslâm hukukçuları bu konuyu dönemlerindeki sınırlı örnek olaylar çerçevesinde ele alıp bu tür dolaylı itlâfın sorumluluk esaslarını belirlemeye çalışmışlardır. Buna göre küçüklerin veya akıl hastalarının verdiği zararlardan veli veya vasîlerinin sorumlu olması söz konusu değildir. Yalnız veli veya vasînin, gözetimi altındaki kimseyi başkalarına zarar vermeye teşvik ve tahrik etmesi veya bu yönde bir tâlimat vermesi durumunda tazmin sorumluluğu yer değiştirmekte ve artık fâile değil hukukî temsilciye ait olmaktadır. Adam çalıştıranın sorumluluğu da yine İslâm hukukunun teşekkül döneminin örnekleri ve şartları ışığında değerlendirilmiş ve hükme bağlanmıştır. Burada genelde meydana gelen zararın bizzat fâil tarafından ödenmesi esas kural ise de Ebû Yûsuf gibi bazı hukukçular, belirli durumlarda zararın fâil tarafından değil, adam çalıştıran tarafından ödenmesini kabul etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 261, 417; V, 72; Buhârî, “Ḥiyel”, 3, “Zekât”, 18; İbn Mâce, “Ṣadaḳāt”, 11; Serahsî, el-Mebsûṭ, XXVI, 185-192; XXVII, 2-25; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), V, 305; Mergīnânî, el-Hidâye (İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr içinde), X, 310-315; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 164-169; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, II, 323-324; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, el-İḫtiyâr li-taʿlîli’l-Muḫtâr (nşr. Muhsin Ebû Dakīka), İstanbul 1987, III, 58-65; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir (nşr. M. Mutîʿ el-Hâfız), Dımaşk

1403/1983, s. 94-100, 338-341; Gānim b. Muhammed el-Bağdâdî, Mecmaʿu'ḍ-ḍamânât, Beyrut 1407/1987, s. 146-193; Çatalcalı Ali Efendi, Fetâvâ (haz. Sâlih b. Ahmed el-Kefevî), İstanbul 1311, II, 226-230, 254-273; Feyzullah Efendi, Fetâvâ-yı Feyziyye maʿa'n-nuḳūl, İstanbul 1266, s. 478-482; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), VI, 61, 181, 193, 203, 594-616; Kadri Paşa, Mürşidü'l-hayrân, md. 57; Mecelle, md. 89-94, 887-888, 914-924, 960, 1199-1201, 1288, 1729; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, II, 879-940; Âtıf Bey, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'den Kitâbü'l-Gasb ve'l-itlâf, İstanbul 1319; Reşid Paşa, Rûhu'l-Mecelle, İstanbul 1319, V, 86, 145-147, 128-132; E. Tyan, Le système de la responsabilité délictuelle en droit musulman, Beyrut 1926, s. 197-200; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü'l-ʿamme li'l-mûcebât ve'l-ʿuḳūd, Beyrut 1948, I, 165-254; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdirü'l-ḥaḳ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1954, I, 44-55; Sabri Şakir Ansay, Hukuk Tarihinde İslam Hukuku, Ankara 1958, s. 130-134; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî, Dımaşk 1958, II, 744-745; C. Chehata, "La théorie de l'abus des droits chez les jurisconsultes musulmans", Révue international de droit comparé, Paris 1952, s. 219-224; a.mlf., Théorie générale de l'obligation en droit musulman hanéfite, Paris 1969, s. 152-163; a.mlf., Précis de droit musulman, Paris 1970, s. 154-167; Ali el-Hafîf, eḍ-Ḍamân fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1971, I, 40-41; Vehbe ez-Zühaylî, Naẓariyyetü'ḍ-ḍamân, Dımaşk 1402/1982, s. 49; a.mlf., el-Fıḳhü'l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1404/1984, V, 741-763; Mehmet Şeker, Gasp ve İtlaftan Doğan Mali Sorumluluk (doktora tezi, 1983), AÜ İlâhiyat Fakültesi; Süleyman Muhammed Ahmed, Ḍamânü'l-mütlefât fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1405/1985, s. 227-232; Kemal Yıldız, İslam Hukukunda Kusura Dayanmayan Akit Dışı Sorumluluk (doktora tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 64; M. Akif Aydın, "Eski Hukukumuzda Bir Haksız Fiil Türü Olarak İtlaf", İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları, İstanbul 1996, s. 81-141; Ahmet Akgündüz, "İslam Hukukunda Ecr-i Misil Müessesesi ve Günümüz Hukukuna Tesiri", Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, sy. 3, Diyarbakır 1985, s. 339-375; "el-İtlâf", Mv.Fİ, II, 109-135; "el-İtlâf", Mv.F, I, 216-230.

M. Akif Aydın

İTTİHÂD

(الاتحاد)

Allah’ın bir kısım varlıklara hulûl ederek onlarla birleşmesi

(bk. HULÛL; VAHDETi VÜCÛD).

İTTİHÂD-ı İSLÂM

(إتحاد اسلام)

XIX. yüzyılın ikinci yarısında özellikle II. Abdülhamid döneminde müslümanlar arasında birlik sağlayarak sömürgeciliğe karşı koymayı amaçlayan siyaset için kullanılan tabir.

İttihâd-ı İslâm, siyasî bir ideolojinin kavramı olarak kullanılmaya başlanmadan önce müslümanlar arasında kaynağı Kur'ân-ı Kerîm ve hadisler olan, birlik, kardeşlik ve yardımlaşma duygularının ifadesi anlamında başlangıçtan beri mevcuttu. Nitekim "ittihâd-ı dîn, uhuvvet-i dîn" gibi ifadeler, XIX. yüzyıldan önce de müslüman sultanlıklar arasındaki yazışmalarda yer almış ve zaman zaman gayri müslim devletlerle olan mücadeleler sırasında birbirlerinden yardım isterken bu ifadelerle din kardeşliğinin sorumluluklarına atıfta bulunulmuştur (bu çerçevede Osmanlılar'la bazı Türkistan hanlıkları arasındaki yazışma metinleri için bk. BA, Nâme Defteri, nr. 6, 9).

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı ülkeleri dışındaki İslâm dünyasının Avrupalı devletlerin hâkimiyeti altına girmesi ve bağımsızlıklarını kaybeden müslümanların Osmanlı Devleti'nden beklentileriyle oluşan psikolojik atmosfer, özellikle Tanzimat ve Islahat tecrübelerinden sonra Bâbıâli'ye karşı gelişen Yeni Osmanlı muhalefetinin Osmanlı Devleti'nin bekası için teklif ettiği İslâmcılık ideolojisinin evrensel açılımına zemin hazırladı. Böylece Osmanlı Devleti'nin önderliğinde birleşecek müslüman ülkelerin çağdaş medeniyet seviyesinde geri kalmışlıktan ve yabancı ülkelerin hâkimiyetinden kurtulabilecekleri öngörülmekteydi (bk. İSLÂMCILIK). İttihâd-ı İslâm kavramı ilk defa Nâmık Kemal tarafından Hürriyet gazetesinin 10 Mayıs 1869 tarihli sayısında kullanılmış, ardından Yeni Osmanlılar'ın diğer yayın organlarında ve özellikle Basîret gazetesinde tartışılmaya başlanmıştır. Batı literatüründe ittihâd-ı İslâm'ın karşılığı olarak görülen "panislâmizm" tabiri ise ilk defa muhtemelen 1875'te kullanılmıştır (Türköne, s. 199). Kavram daha sonra Franz von Werner'in 1877'de yayımladığı Turkische Skizzen'de yer almış,

1881’den itibaren Gabriel Charmes tarafından Revue de deux mondes’de kullanılmış, Charmes ayrıca bu başlığın bulunduğu bir de kitap neşretmiştir (L’avenie de la Turquie, le Pan-Islamisme, Paris 1883). Bu tabire İngilizce neşriyatta ilk olarak Wilfred W. Scawen Blunt’ın Ocak 1882’de Fortnightly Review’de yayımladığı “The Future of Islam” başlıklı makalelerinde rastlanır. Daha sonra da yaygın olarak kullanılan tabir, 1890’lardan itibaren çok sayıda müstakil makalenin başlığını teşkil etmiştir (Qureshi, XXIV/1-2 [1980], s. 22). Batı literatüründeki kavram dönemin pancermenizm, panslavizm gibi akımlarından hareketle daha çok olumsuz anlamda ve müslümanlar arasında Batı’ya karşı organize edilen tehlikeli bir askerî teşkilâtlanma olarak sunulmuştur.

1870’lerde Osmanlı gazetelerinde tartışılmakta olan ittihâd-ı İslâm, 1873’te Ticâret-i Bahriyye Mahkemesi zabıt kâtibi Esad Efendi tarafından yayımlanan bir risâlenin başlığı olmuştur. Müslümanlar arasındaki dayanışmanın önemi ve Avrupa tehdidine karşı hilâfet etrafında birleşilmesi gerekliliği üzerinde duran (İttihâd-ı İslâm, s. 10), ayrıca Arapça’ya çevrilerek hac mevsiminde hacılara dağıtılan risâle (Davison, s. 277) muhtemelen İslâm dünyasında bu adı taşıyan ilk müstakil eserdir.

Aynı dönemde ittihâd-ı İslâm’la ilgili olarak gazetelerde yer alan yazılar, teklifler ve tartışmalar Avrupa’nın tepkisini çektiği için ya da bundan endişelenen Bâbıâli’nin müdahalesiyle 1872 Ekiminden itibaren birden bire durmuştur. Yaklaşık bir yıl süren bu sessizliğin ardından Ekim ve Kasım 1873 tarihli gazetelerde (meselâ Basîret, “Sadâ-yı İttihâd-ı İslâm”, 11 Ekim 1873) tekrar yer alan ittihâd-ı İslâm meselesi bundan sonra yine kesintiye uğramış görünmektedir. İttihâd-ı İslâm, II. Abdülhamid’in saltanatının ilk yıllarındaki Balkan bunalımı ve Doksanüç Harbi sırasında yeniden bir dayanışmanın ifadesi olarak gündeme gelmiştir.

Osmanlı basınındaki bu tartışmalardan Avrupa devletlerinin rahatsız olduğu muhakkaktır. Nitekim Basîret gazetesinin 13 Cemâziyelevvel 1210 tarihli nüshasında “Tebşîr” başlığı ile verilen bir haber Bâbıâli’yi sıkıntıya sokmuş, bunun üzerine gazete beş gün süre ile kapatılmıştır. Habere göre Osmanlı Devleti, kendisinden yardım isteyen Açeli müslümanları Hollandalılar’dan korumak için savaş gemileri göndermeyi kararlaştırmıştır. Reuters’in bütün dünyaya duyurduğu bu haberin ardından Hollanda

Bâbıâli'yi resmen uyarmış, Bâbıâli de haberi yalanlamak zorunda kalmıştır. Hollanda öte yandan İngiltere'yi harekete geçirerek ittihâd-ı İslâm'a karşı iş birliği teklifinde bulunmuştur. İngiliz Dışişleri Bakanlığı'nın Ağustos 1873'te İslâm âlemindeki bütün temsilciliklerine tâlimat göndererek müslümanlar arasında bir bakıma dinî karakterli olup siyasî uyanışı andıran gelişmelere karşı dikkatli olunmasını istemesi (Public Record Office, FO, nr. 881/2621 [Correspondence Respecting the Religious and Political Revival among Musulmans 1873-1874]), ittihâd-ı İslâm tartışmalarının Avrupalılar'ca titizlikle takip edildiğini göstermektedir. Aynı durum, II. Abdülhamid'in saltanatının ilk yıllarında da tekrar tekrar ortaya çıkmış, Avrupalı devletler basındaki ittihâd-ı İslâm tartışmalarından duydukları endişeleri Bâbıâli'ye bildirmiştir (India Office Records, L/P&S*3*406; Public Record Office, FO, nr. 881/4341; 78/3086). Padişah ve Bâbıâli de bu konuda baskılara muhatap olmamak için basına uyarılarda bulunmuş (BA, Y.EE, nr. 15-553/594-93-38; 94/14-94-44), nihayet II. Abdülhamid'in saltanatının sonlarına doğru bir tedbir olarak bu tabirin kullanılması yasaklanmıştır (India Office Records, L/P&S *3*425, nr. 3671).

İttihâd-ı İslâm kavramı Jön Türkler döneminin siyasî karmaşası içinde de Osmanlıcılık, İslâmcılık, milliyetçilik tartışmaları arasında bir çıkış yolu olarak yeniden gündeme geldi ve yoğun bir şekilde gazetelerde tartışıldı (Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd'daki yazılar için bk. A. Ceyhan, Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşad Mecmuaları Fihristi, Ankara 1991). Hatta bu isimle bir dergi de çıkarıldı. Bu dönemde ayrıca "İttihâd-ı İslâm" başlığını taşıyan kitap ve risâleler yayımlandı. Bunlardan en tanınmışları Azmzâde Refik'in Arapça yazdığı ve İbrâhim Halil'in tercüme ettiği İttihâd-ı İslâm ve Avrupa ile (İstanbul 1327) Celâl Nuri'nin (İleri) İttihâd-ı İslâm İslâm'ın Mâzisi, Hâli, İstikbâli (İstanbul 1331/1913) adlı eserleridir. Celâl Nuri İttihâd-ı İslâm ve Almanya başlıklı başka bir eser daha neşretmiştir (İstanbul 1333/1914). Genel olarak İslâm dünyasını geri kalmışlıktan kurtarmak için düşünülen tedbirler mahiyetinde kaleme alınan bu tür eserler için ilmiyeden bir örnek de Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi'ye ait, ancak oğlu tarafından yazıya geçirilen İttihâd-ı İslâm'a Dair Bir Risâle'dir (Süleymaniye Ktp., Kasidecizâde Süleyman Sırrı, nr. 757).

XIX. yüzyılın ikinci yarısında ittihâd-ı İslâm, gerek Yeni Osmanlılar'ın faaliyetlerinde gerekse İslâm dünyasının yardım

taleplerine kayıtsız kalamayan Bâbıâli'nin iç ve dış siyasetinde giderek anahtar kavramlardan biri olmuştur. Bu süreçte II. Abdülhamid'in padişah olması yeni bir dönemin başlangıcını teşkil etti. 1876 Kānûn-ı Esâsîsi'ndeki "Zât-ı hazret-i pâdişâhî hasbe'l-hilâfe dîn-i İslâm'ın hâmisi ve bilcümle tebaa-i Osmâniyye'nin hükümdarı ve padişahıdır" şeklindeki 3. madde hilâfetin ve bunun yanında ittihâd-ı İslâm'ın evrensel açılımının resmî bir ifadesi olarak varlığını tescil ettirdi. Ancak II. Abdülhamid'in belli ölçüde tevarüs ettiği İslâmcılık siyasetinin en azından ideolojik ve siyasî değişim cephesi çok geçmeden askıya alınacak, din ve ittihâd-ı İslâm, daha çok Osmanlı Devleti sınırları içinde ve dışında sömürgeciliğe karşı direniş niteliği taşıyan birlik, dayanışma ve yardımlaşma cephelerine yapılan vurgularla ve öncelikle Osmanlı Devleti'nin bekasını teminde fonksiyon ifa edecek bir vasıta olacaktır. Dolayısıyla bunun II. Abdülhamid döneminde içe dönük ve dışa dönük olmak üzere iki yönünün olduğu, devletin kendi sınırları içindeki müslümanlara yönelik politikalarıyla diğer müslümanlara karşı yaklaşımının farklılıklar gösterdiği kabul edilir.

Osmanlı Devleti'ni bu siyasete yönlendiren şartlar ana hatlarıyla şöyle gelişmiştir: Tanzimat tecrübesinin sosyal, siyasal ve ekonomik sonuçlarının yol açtığı sıkıntıların yanında, Avrupa devletlerinin gittikçe artan müdahalelerinin gayri müslim tebaa arasında ayrılıkçı temayülleri daha da arttırmasının da tesiriyle Balkanlar'da ayaklanmalar başladı ve Bâbıâli'nin müdahaleleri sonucunda isyanlar bastırıldı. Fakat bu müdahaleler Rusya'nın da teşvikiyle Avrupa'da hilâl-haç kavgası olarak değerlendirildi. Özgürlük isteyen mâsum hıristiyanların müslümanlarca zulme uğradığı şeklinde yoğun bir kampanya düzenlenerek Osmanlı Devleti'ne baskı yapılmaya başlandı. Bu gelişmeler Osmanlı kamuoyunda şiddetli bir tepki uyandırdı. Başta Basîret, Sabah ve Vakit olmak üzere gazeteler, bir müslüman ittifakından söz ederek hilâfete bağlı olan milyonlarca müslümanın Osmanlı Devleti'ne yönelik bu kampanyaya kayıtsız kalamayacağı fikrini yaydı. İslâm dünyasından gelen tepkiler de bunu göstermekteydi. Diğer taraftan İslâm memleketlerinin hızlı bir şekilde Avrupa hâkimiyetine girdiği bu dönemde ülkelerinden kaçan ya da sürgün edilen müslüman aydınların Osmanlılar'a sığınarak yardım ve destek sağlamak için kamuoyunu harekete geçirme faaliyetleri de etkili olmaktaydı.

Bu atmosferde tahta geçen II. Abdülhamid'i devletin bütünlüğünü koruma

ve gittikçe ağırlaşan dış baskılardan kurtulma gibi iki âcil mesele beklemekteydi. Ancak daha saltanatının başında Doksanüç Harbi'nde yaşanan ağır yenilgi ve Balkanlar'ın büyük bir kısmının elden çıkması durumu daha da hassas hale getirdi. Osmanlı Devleti savaşı sona erdiren Ayastefanos (3 Mart 1878) ve Berlin (13 Temmuz 1878) antlaşmalarıyla yarısı müslüman olan en az 5 milyon nüfusunu ve topraklarının üçte birine yakın bir bölümünü kaybetti. Tanzimat'ın Osmanlıcılık ideolojisi ve ittihâd-ı anâsır ümitlerine büyük darbe olan bu tablo, devletin bekası için müslüman unsurlardan başka dayanağının olmadığının da göstergesi şeklinde anlaşıldı. Kısa sürede cereyan eden hadiseler ülkenin demografik yapısını da köklü biçimde değiştirmişti. 1880'lere gelindiğinde kısmen Balkanlar'daki kayıplar, kısmen de elden çıkan yerlerden gelen muhacir akınıyla müslüman nüfusun oranı % 70'lere ulaşmıştı. Doksanüç Harbi, aynı zamanda Paris Antlaşması'ndaki resmî taahhütlere rağmen devletin toprak bütünlüğü için Avrupa ülkelerine güvenilemeyeceğini, aksine aralarında anlaşabilirlerse Osmanlı topraklarını paylaşmakta tereddüt etmeyeceklerini bir defa daha ortaya çıkarmıştı. Arkasından İngilizler'in Kıbrıs ve Mısır'a yerleşmesi, Fransa'nın Tunus'u işgal etmesi, II. Abdülhamid'e pek fazla tercih hakkı bırakmadan devletinin yaşaması için müslüman unsurlara dayanmaya yöneltti. Bu anlayışın sınır ötesine ait yansıması, hilâfetin İslâm dünyasındaki nüfuzunu güçlendirerek dünya müslümanlarını harekete geçirip milletlerarası bir baskı unsuru geliştirmek ve Avrupa devletleriyle olan ilişkilerde güçlü bir koz elde etmeye yönelik faaliyetlerde bulunmaktı.

Bu sürece katkısı olan önemli bir faktör de bizzat II. Abdülhamid'in şahsî inanç ve düşünceleridir. Şehzadeliği döneminde Yeni Osmanlılar'ın etkili olduğu bir kültür ortamında yer alması, özel hayatında dindar bir kişiliğe sahip bulunması, tahta geçince de halife unvanıyla bütün müslümanların sorumluluğunu hissettiğini belirtmesi, tarihe merakı, nihayet Cevdet Paşa'nın tecrübesine ve kültürüne olan itimadı ve sık sık onun yazılarına başvurması bu siyasete yönelmede etkili olmuştur denilebilir. Nitekim saltanatı sırasında ittihâd-ı İslâm adına gündeme getirdiği pek çok esas ve uygulamanın Cevdet Paşa'dan mülhem olduğu ortaya konulmuştur (Özcan, Ahmet Cevdet Paşa, s. 546-553).

II. Abdülhamid'in devletin bütün işlerini doğrudan kendi kontrolüne

aldıktan sonra hem toplumsal alanda hem başka müslüman halklarla olan ilişkilerde İslâm'a, İslâm kardeşliğine, fakat bilhassa hilâfet kurumuna özel bir vurgu yapıldığı dikkati çeker. Öyle ki dönemin resmî ve hususî yazışmalarında, gazetelerde, devlet merasimlerinde sultan ve padişah gibi unvanlardan ziyade dinî ve siyasî çağrışımlarından dolayı halife ve emîrü'l-mü'minîn sıfatlarının öne çıkarılmasına dikkat edilmiştir. II. Abdülhamid'in halife unvanını padişah unvanından daha fazla önemsemesi ve hilâfetin üzerinde çok durmasının sebebi dünya İslâm dayanışması projesinde bu kurumun işgal ettiği mevkidir. Bunun sonucu olarak Osmanlı hilâfetinin meşrûluğunun sorgulanmasına şiddetle tepki gösterilmiş, bunun tartışılmaz bir gerçek olarak bütün dünyada kabul edilmesi için yoğun faaliyetlerde bulunulmuştur. Nitekim gerek bir aralık kendisinin de halife olduğunu söyleyen Fas sultanına gönderilen mektuptaki ifadeler (BA, Y.EE, nr. 36-139/9-139-XVII). gerekse hilâfetin Kureyş'e ait olduğu iddiasıyla Araplar arasında İngilizler'in yaymaya çalıştığı ayrılıkçı fikirlere karşı gösterilen tepki ve bunu önlemek için gösterilen faaliyetlerdeki kararlılık bu amaca yöneliktir (bk. HİLÂFET). Sırf bu gaye ile İstanbul, Kahire ve Londra'da Osmanlı hilâfetinin propagandası için gazeteler çıkarılmış, mevcut yayın organlarına destek sağlanmış veya müstakil hilâfet risâleleri hazırlatılarak İslâm dünyasına dağıtılmıştır (BA, Y.A. HUS, nr. 163/33, 164/92; Public Record Office, FO, nr. 881/4341). Aynı şekilde İslâm dünyasından bazı nüfuzlu ulemâ, önemli kişiler, tarikat şeyhleri ve gazeteciler İstanbul'a davet edilerek ağırlanmış, zaman zaman ortak meseleler hakkında görüşleri alınmış ve bu misafirlerin kendi ülkelerinde yapacakları çalışmalar için yönlendirmelerde bulunulmuştur.

II. Abdülhamid'e göre Osmanlı Devleti'ni oluşturan müslüman milletleri bir ailenin fertleri gibi birbirine yaklaştıran şey din birliğidir. Bundan dolayı öncelikle herkesin müslümanlığı vurgulanmalıdır. Din, milletin devamı için sahip olunması gereken unsurlardan biri olduğu gibi Devleti Aliyye'nin

devamı ve bekası İslâmiyet'le kaimdir (BA, Y.EE, nr. 9-2006-72-4). Ona göre hassas bir konu olan ve ciddi anlaşmazlıklara götürmesi muhtemel bulunan milliyet meselesine itibar edilmemeli, bunun yerine müslümanların kardeş olduğu gerçeği üzerinde durulmalıdır, Müslümanlarda ise imandan sonra halife aşkı en başta gelmeli, zihinlere din, devlet ve vatan sevgisi yerleştirilmelidir (BA, Y.EE, nr. 9-2008-72-4) (benzer ifadeler için ayrıca

bk. BA, Y.EE, nr. 11-1763-130-5).

Bu anlayış sebebiyle II. Abdülhamid devrinde gerek devletin kimliğinde gerekse toplumsal hayatta hissedilir derecede bir “dindarlaşma” görülür. Bu dönemde dinî kuruluşlara sağlanan imkânlar arttırılmış, din adamlarının iyi yetiştirilmesi yönünde alınan tedbirlerin yanı sıra bunların gelir seviyeleri yükseltilmiş ve çeşitli vesilelerle taltif edilmişlerdir. Üç aylarda medrese talebeleri her türlü masrafları karşılanmak üzere Anadolu’ya gönderilerek halkın aydınlatılması düşünülmüş, dinî yayınların doğru ve güvenilir bilgiler ihtiva etmesine dikkat edilmiştir. Cami, tekke, medrese gibi yapıların bakım ve onarım işlerine itina gösterilmiş, namaz, oruç gibi ibadetler teşvik edilmiş, memurların mesai saatlerinin namaz vakitlerine imkân verecek şekilde düzenlenmesine çalışılmıştır. Öte yandan özellikle İstanbul’da meskûn mahallerde meyhane açılması ve içki satışı yasaklandığı gibi müslümanların Galata ve Beyoğlu bölgesindeki meyhanelere girmeleri de engellenmiştir. Aynı şekilde din ve edebe aykırı her türlü davranışın kontrol edilmesi yönünde zâbıtalar görevlendirilmiştir (BA, Y.A. HUS, nr. 202/81, nr. 256/89; Y.EE, nr. 9-1198-72-4; BA, İrade-Dahiliye, nr. 88085). Toplum içinde özellikle kadınların kıyafetlerine yönelik düzenlemeler yapılmış (BA, İrade-Dahiliye, nr. 95690), umuma açık yerlerde işret ve eğlence yasaklandığı gibi genel ahlâka aykırı her türlü temsil ve tiyatro oyununun sergilenmesine de müsaade edilmemiştir. İslâmiyet’in şeref ve haysiyetine halel getirmemek için benzer teşebbüsler yurt dışında da yapılmış ve Amerika, İngiltere, Fransa, İtalya’da konuları İslâm tarihinden olan bazı temsil, tiyatro ve operetlere, “hissiyyât-ı milliyye ve dîniyyeyi rencide ettiği” gerekçesiyle diplomatik kanallardan müdahalede bulunulmuştur (BA, Y.A. HUS, nr. 240/73).

Şüphesiz bu uygulama ve düzenlemelerin bir kısmı, özellikle toplumsal hayat ve genel ahlâkla ilgili olanları Osmanlı Devleti’nde daha önceki yıllarda da üzerinde durulan konulardır. Ancak II. Abdülhamid döneminde bunların ısrarla takip edilmesinde, Tanzimat ve Islahat fermanları uyarınca devletin tebaası arasında din farklılığının gözetilmemesi sonucu devlet kadrolarındaki gayri müslimlerin sayısında artış olduğu ve Tanzimat’la birlikte gelişen bazı memur ve aydınların Batılı gibi davranma alışkanlıkları yüzünden devletin İslâmî kimliğinde zaaflar belirmeye başladığı, buna bağlı olarak da devlet ve milletin arasının gittikçe açıldığı söylentilerinin önemli

rolü vardır (BA, Y.EE, I, 156/XXVI-156-3).

Bu dönemde hedeflenen din, devlet ve hilâfet anlayışının topluma yerleştirilmesi kısa vadede yukarıdaki pratik tedbirlerle desteklenirken uzun vadede ve köklü olarak eğitimle mümkün görülmüştür. Bu durum ve eğitim kurumlarından beklentiler, yine II. Abdülhamid'in çeşitli irade ve muhtıralarında açıkça görülmektedir. Padişah özellikle mevcut sistemi, öğretmenlerin seviyelerini, okullardaki müfredatın muhtevasını beğenmemekte ve bunları gayri müslim okulları ile kıyaslamaktadır. Ona göre devletin bekası okullarda dindar ve gayretli gençlerin yetiştirilmesine bağlıdır (BA, Y.EE, nr. 9-2008-72-4; 11-1765-120-5). Buna karşılık memleketin her tarafında açılan ve Avrupa ülkelerinden sağlanan imkânlarla daha iyi eğitim veren gayri müslim okullarında eğitim çok kaliteli şekilde ve hıristiyan inancı üzerine yapılmaktadır. Müslümanlar da yabancı dil hevesiyle çocuklarını buralara göndermekte, bu okullara devam eden müslüman çocukları İslâmî bilgi, âdet ve geleneklerden uzak hıristiyan usulleriyle yetiştirilmekte, bu ise Osmanlı Devleti ve müslümanların geleceği için tehlike arzetmektedir. Bu kabil tehlikelerin önüne geçebilmek için müslüman okullarının imkân ve kapasiteleri arttırılmaya çalışılmış, kaliteli ve dindar öğretmenlerin görev almaları teşvik edilmiş, böylece yabancı okullara olan talep azaltılmak istenmiştir. Diğer taraftan her seviyedeki okulların müfredatında din derslerine ağırlık verilerek dinini bilen ve öğrendiğini uygulayan insanların yetiştirilmesi hedeflenmiştir.

II. Abdülhamid'in Araplar'la meskûn vilâyetlere bakışı ve uyguladığı politikalar da ittihâd-ı İslâm siyaseti çerçevesinde gelişmiştir. Tahta çıkışından kısa bir müddet sonra Osmanlı Devleti'nin uğradığı büyük toprak ve nüfus kaybı, ilk anda hem kayıpların telâfisi hem de geri kalanların daha iyi muhafaza edilebilmesi zorunluluğunu ortaya çıkarmıştı. Bunun yanı sıra Doksanüç Harbi felâketinin etkileri sadece Balkanlar ve Anadolu ile sınırlı kalmayıp Araplar arasında da kendini hissettirmiş, devletin geleceği hakkında Araplar'ın endişeye düşmesine sebep olmuştu. Savaşın hemen ardından Suriye ileri gelenleri toplanarak Osmanlı Devleti'nin yıkılması halinde Arap topraklarının durumunun ne olacağını tartışmaya başlamışlardı. Yine Hicaz'da Osmanlı Devleti'nin artık Rus nüfuzu altına gireceği söylentileri yayılıyor ve Araplar'ın devlete sadakati zedeleniyordu (Public Record Office, FO, nr. 424/106; FO, nr. 78/2988).

Savaş sonrasında karşılaşılan bu yeni durumda din kardeşliği ve İslâm dayanışması gibi fikirler sık sık ön plana çıkarılmıştır. Bu çerçevede önce Araplar'la diğer müslüman unsurlar (özellikle Türkler) arasında var olan problemlerin tesbiti yoluna gidilmiş, bunların halledilmesiyle durumun tekrar düzeltilebileceği düşünülmüş, öte yandan Araplar'ın devletin idarî mekanizmasına daha aktif ve daha yoğun biçimde katılmaları istenmiştir. Birçok Arap danışman, kâtip ve memur tayininin yanı sıra İzzet Paşa gibi üst düzey bürokratlar da göreve getirilmiştir. Ayrıca Arap eşrafının kazanılması ve bunların nüfuzuyla halkı yönlendirme gayretleri dikkat çeker. Bu çerçevede İstanbul'a davet edilen bazı ulemâ ve şeyhlerin yanı sıra vilâyetlerde bulunan eşrafın sarayla doğrudan temasına izin verilmiş, çeşitli hediye, nişan ve taltiflerle sadakatleri sağlanmaya çalışılmıştır (Osmanoğlu, s. 24).

II. Abdülhamid dönemi ittihâd-ı İslâm politikasının en çok yankı uyandıran ve üzerinde durulan cephesi dışa dönük olanıdır. Bu cephede dikkat çeken iki husus, hariçteki müslümanlara yönelik mesaj ve faaliyetlerle bu müslümanların arasında gelişen dinî, siyasî akımlar ve buradan hareketle müslüman ülkeleri hâkimiyetleri altında tutan Avrupa devletlerine karşı II. Abdülhamid'in yaklaşımı ve ortaya koyduğu tavırdır.

II. Abdülhamid, bütün olumsuzluklara rağmen Osmanlı Devleti'nin diğer müslümanlar için yegâne ümit kapısı olduğunu düşünmekteydi. Ona göre öncelikle Osmanlı Devleti'nin derlenip toparlanması aynı zamanda bütün İslâm âleminin kurtuluşu için de gerekliydi. Bu

sebeple yeryüzündeki müslümanlar, nihaî noktada aynı zamanda kendi kurtuluşları için öncelikle Osmanlı Devleti'nin tekrar güçlenmesine destek olmalıydılar. Ancak bu destek, Batılılar'ın iddia ettiği gibi saldırgan bir amaca yönelik olmayıp hilâfetin etrafında birleşerek Osmanlı Devleti'ne yardım yapmanın yanı sıra en az bunun kadar önemli olan siyasî kamuoyu oluşturmak ve bağlı bulundukları Batılı ülkenin Osmanlı Devleti'ne yönelik politikasına tesir etmeye çalışmak şeklindedir. II. Abdülhamid döneminde diğer müslümanlarla olan ilişkilere bakıldığında bu anlayışın ana hatlarıyla daima geçerli olduğu ve onlara yönelik bütün faaliyetlerde bu çerçevenin korunduğu görülür.

Osmanlı Devleti’nin diğer müslümanlarla ilgili politikalarında değerlendirdiği imkânlardan biri de hac mevsiminde mukaddes topraklarda toplanan binlerce hacı adayı arasında yapılan çalışmalardır. Osmanlılar’a, diğer müslümanlarla doğrudan irtibat kurup onları belli hedeflere yönlendirmek için uygun imkân sağlayan bu durum zaman zaman Avrupalı devletlerin tepkisine yol açmıştır. Özellikle Bâbıâli’nin herhangi bir devletle ilişkilerinin bozulduğu zamanlarda bu imkânın yoğun olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır (BA, Y.A. HUS, nr. 212/60; BA, İrade-Dahiliye, nr. 61867).

Çeşitli ülkelerde bulunan Osmanlı şehbenderlikleri de hilâfet politikasının yürütülmesinde etkili olan merkezler arasındadır. II. Abdülhamid dışarıya gönderilecek şehbenderlerin seçimiyle bizzat ilgilenmiş, birçoğunu da bizzat kendisi seçmiştir. Bunlardan, normal diplomatik görevlerinin yanı sıra ittihâd-ı İslâm için çalışma yapmalarının da beklendiği şehbender raporlarından anlaşılmaktadır. Meselâ Endonezya adalarında görevli Ali Galib Bey’in 1886 tarihli raporu bölgenin coğrafî, dinî ve demografik yapısını inceledikten sonra hilâfet siyasetiyle ilgili yapılması gereken çalışmaları sıralar ve kendi yapabildiklerinden örnekler verir (BA, Y.EE, nr. 14-253-126-8). Benzer raporlar Hindistan, İran ve Orta Asya’da görev yapan şehbenderlerden de gelmiştir (BA, Y.A. HUS, nr. 377/80; BA, İrade-Dahiliye, nr. 16634). Bu tür faaliyetlerin Batılı ülkelerin tepkisini çekmemesi için Bâbıâli’nin şehbenderleri uyarmasına rağmen zaman zaman özellikle Hollanda ve İngiltere bundan rahatsızlık duymuş, hatta Hindistan’da Hüseyin Kâmil Bey “istenmeyen adam” ilân edilmiştir (India Office Records, L/P&S/7/103, nr. 496).

Hindistan müslümanları arasında görülen faaliyetler, daha çok Osmanlı Devleti için yardım kampanyaları düzenlemek veya sultan-halifenin dinî nüfuz ve prestijini arttırarak İngiltere’ye mesaj vermekti. Her iki amaca yönelik çok sayıda teşebbüsün varlığı ve bunlarda da başarılar elde edildiği, nihayet II. Abdülhamid’in adının ülkenin en ücra köşelerine kadar yayıldığı bir gerçektir. Aynı şekilde Hindistan müslümanları, daha 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı’ndan itibaren her vesile ile İngiliz hükümetine baskı yaparak İngiltere’nin Osmanlı Devleti ile olan ilişkilerinde olumlu tavır ortaya koymasını sağlamaya çalışmışlardır.

Osmanlı Devleti'nin İran'a olan yaklaşımı ve her iki ülke arasında İslâm ortak paydası etrafında canlanan ilişkiler de dönemin siyasetine uygun çerçevede gelişmiştir. Önceki yıllarda mezhep farklılığının iki ülke arasındaki münasebetlerde olumsuz bir faktör olduğu bilinmektedir. Ancak XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren her iki ülkenin de Rus tehdidine mâruz kalması, buna karşılık güvenebilecekleri bir müttefikten mahrum bulunmaları mezhep farklılığı gerçeğine rağmen yakınlaşmayı ihtiyaç haline getirmiştir. Önce üst seviyedeki diplomatik ilişkilerde müslümanların yakınlaşmasının ve iş birliği geliştirmelerinin önemi üzerinde durulmaya, arkasından birbirlerini rencide edici resmî tavır ve davranışlardan kaçınarak veya kutsal kabul edilen türbe, cami vb. yerlere özel itina gösterilerek iyi niyetler sergilenmeye başlanmıştır. Bu kabil davranışlar arasında karşılıklı kutlamalar, resmî bildiriler, hediyeleşmeler, taltifler ve toplu dualar da sayılabilir (BA, Y.A. HUS, nr. 160/97, 161/7, 1549/33). Gerçekten bu iyi niyet gösterileri etkili olmuş ve iki ülke arasında en üst düzeyde ittihâd-ı İslâm'ın zaruretinden ve müslümanlara sağlayacağı faydalarından bahsedilmeye başlanmıştır. Ancak bir türlü ittifak sağlanamamış, münasebetler karşılıklı iyi niyet gösterileri ve dostluk temennileriyle devam etmiştir. Muzafferüddin Şah'ın 1900'de İstanbul'a yaptığı ziyaret bunlardan biridir. II. Abdülhamid'in İran'la ilişkilerinde hedeflediği nihaî noktanın çok fazla iyimser olduğu dikkat çeker. Onun beklentisi, "Almanya'da olduğu gibi İranîler'in hükümdarları yine İran'da icrâ-yı hükûmetle, askerin kumandası makām-ı hilâfette olarak bir ittihad vücuda getirilmesi" yönündedir (BA, Y.EE, I, 156/XXV-156-3).

II. Abdülhamid'in Şiî dünyasına yönelik tavrı, Cemâleddîn-i Efgānî ile birlikte yapmayı tasarladığı bir çalışmada açıkça görülür. Cevdet Paşa'nın tavsiyesiyle Efgānî İstanbul'a davet edilmiş ve kendisine Şiî-Sünnî yakınlaşmasının müslümanlara sağlayacağı faydalar anlatıldıktan sonra mezhep ihtilâflarının kaldırılarak ittihâd-ı İslâm'ın gerçekleştirilmesi yolunda mesaisi ve bunun için de öncelikle İstanbul'da İranlılar'dan oluşan bir cemiyet kurması istenmiştir. Daha önceki yıllarda benzer faaliyetler için hizmete hazır olduğunu padişaha bildirmiş olan Efgānî bir cemiyet kurmuş, arkasından İslâm dünyasındaki nüfuzlu tanıdıklarına İslâm birliğinin ve Şiî-Sünnî yakınlaşmasının önemine dair mektuplar yazarak onların harekete geçmesini istemiştir. Kısa sürede 600 mektup gönderildiği ve bunlara 200 kadar cevabın geldiği düşünülürse başlangıçta büyük ümitler beslendiği

anlaşılır. Ancak daha sonra İran hükümetinin gelişmelerden endişelenmesi ve Nâsırüddin Şah'ın Efgānî'nin öğrencilerinden biri tarafından öldürülmesi çalışmaları akamete uğratmış, hatta Efgānî'nin durumu iki ülke arasında diplomatik gerginliğe sebep olmuştur (BA, Y.EE, 14-1623-120-10; BA, Y.A. HUS, nr. 352/111, 353/23). II. Abdülhamid'in Osmanlı Şiîleri'ne yaklaşımı ise İran'dakilerden farklıdır. Devletin dayandığı müslüman unsurların dış tesirlere kapalı olmasını isteyen padişah daima onların Sünnî olmalarını arzu etmiş, bunu gerçekleştirebilmek için eğitim ve kültürle ilgili birtakım tedbirler almış, ancak Şiî vatandaşlarını rencide etmemek için bunların dikkatli ve gizli yapılmasını sağlamaya çalışmıştır (BA, İrade-Dahiliye, nr. 96880).

Orta Asya ve Uzakdoğu'daki müslümanlara yönelik çalışmalara gelince, II. Abdülhamid döneminde üzerinde en çok durulan hususlar dünyada halifenin yönetiminde güçlü bir müslüman devletin mevcudiyetini buralardaki müslümanlara duyurmak, bunların mâruz kaldıkları adaletsizlikler karşısında ilgili devletler nezdinde müdahalelerde bulunmak, çeşitli vesilelerle heyetler göndererek irtibatları sıklaştırmak ve İslâmiyet'i doğru öğrenip uygulayabilmeleri için hocalar, dinî kitaplar göndermek şeklindedir. Ancak bu tür faaliyetler sırasında Rusya ve Hollanda gibi devletler rahatsızlık duymuşlar ve buralardan hacca gidenlerin yıkıcı fikirlerle geri döndükleri iddialarıyla

bazı tedbirler almışlardır. Bu bölgelere yönelik çalışmalarda mesafe uzaklığı engeline rağmen Orta Asya ve Uzakdoğu müslümanlarının sıkıntılarıyla ilgilenilmesinin gereği üzerinde durulmuş ve zaman zaman bazı girişimlerde bulunulmuştur. Benzer teşebbüsler başka yerlerdeki müslümanlar için de söz konusudur. Meselâ Osmanlı Devleti'nin Tiflis şehbenderine gönderilen bir iradede, "ahâlî-i İslâmiyye'nin muhâfaza-i hukūk ve emvâli için Rusya hükümeti nezdinde teşebbüslerin tekrarı"nın istenmesi (Eraslan, s. 338) bu tür işlerin yapılageldiğini gösterdiği gibi, Cava şehbenderi de müslüman tüccarların hıristiyan tüccarlardan daha fazla vergi ödemek zorunda olduklarını belirterek bundan duyulan rahatsızlığı Hollanda hükümeti nezdinde dile getirmiştir (BA, Y.EE, 14-253-126-8).

II. Abdülhamid, Avrupalı devletlerin müslüman sömürgelerindeki hassasiyetlerinden dolayı kendisinin İslâm âleminde çok büyük bir etkiye

sahip olduğunu bu devletlere kabul ettirmek istiyordu. Öyle anlaşılıyor ki bunun için bazı aracılar kullanarak mübalağalı şâyialar yayma ve bilgiler aktarma usulünü de denemiştir. Bu alanda özellikle iki isim dikkat çekmektedir. Bunlar, saltanatının başlarında İstanbul'daki Özbekler Tekkesi Şeyhi Buharalı Süleyman Efendi ve saltanatının sonlarına doğru Macar şarkiyatçısı Arminius Vámbéry'dir. Bu iki şahsın II. Abdülhamid'le irtibatlarının olduğu ve özellikle Vámbéry'nin sık sık huzura alınıp kendisiyle sohbet edildiği bilinmektedir. Ancak Batı ülkelerinin arşivlerindeki belgeler, Şeyh Süleyman Efendi ile Vámbéry'nin İngilizler'le de yakın temas içerisinde olduklarını ve onlara padişahın ittihâd-ı İslâm siyasetiyle ilgili "dehşet verici" bilgiler aktardıklarını ortaya koymaktadırlar. Bu raporların çok defa gerçek dışı veya abartılmış olduğu tesbit edilmiştir. Fakat her iki şahıs da bu tür bilgileri aktarırken iki hususu daima vurgulamak ihtiyacını hissetmiştir. Bunlar, Abdülhamid'in müslümanlar arasında çok etkili olduğu ve onları kolayca istediği yönde harekete geçirebileceği mesajı ile "panislâmizm tehlikesi"nin önüne geçmek için en güvenli yolun padişahla iyi geçinmek olduğu hususudur. Bu iki hususun da II. Abdülhamid'in beklentilerine uygunluğu dikkate alınırsa padişahın olup bitenlerden haberdar olduğu, hatta bazan yönlendirdiği sonucu çıkarılabilir. Nitekim zaman zaman İngilizler de bundan şüphe etmişlerdir (Özcan, TT, sy. 100 [1992], s. 12-16).

Öte yandan II. Abdülhamid'in hilâfeti, İslâm âlemindeki nüfuzu ve etkisi konusunda Avrupalılar'ın yaklaşımı zaman içerisinde siyasî şartlara göre değişmiştir. Meselâ İngiltere Ortadoğu, Orta Asya ve Hindistan'a yönelik Rus tehditlerine karşı Osmanlı Devleti ve hilâfetinin müslümanlar arasındaki nüfuzundan faydalanmak istemiştir. Buna mukabil tehdit oluşturduğu düşünülen siyasî ve askerî gerginlik durumlarında bir taraftan kendi sömürgelerinde ciddi tedbirler alarak müslümanların faaliyetlerini kısıtlama yoluna gitmiş, diğer taraftan Bâbıâli üzerinde yoğun baskı uygulayarak bu tür siyasetten duyulan rahatsızlığı ifade etmiştir (National Archives of India, FD. Sec. E. April 1898, nr. 171). Almanya ise müslüman sömürgesi olmadığından genellikle bu siyasete destek vererek çıkar sağlamak istemiştir.

İslâm âleminde, dinin özünde mevcut bulunan dayanışma anlayışı gelişen haberleşme, ulaşım ve basın imkânlarıyla kendisini daha rahat ifade etme

imkânı bulmuş, böylece ayrı coğrafyalarda birbirlerinden habersiz yaşamakta olan müslümanlar, "başkaları"yla karşılaşmanın etkisiyle "kendileri"nden haberdar olma ve daha yakın irtibat kurma gereğini duymuşlardır. Bu gelişme Osmanlı tarihinde en yoğun olarak II. Abdülhamid döneminde yaşanmıştır. Değişen dünya ve Osmanlı Devleti şartlarında bu durumun değerlendirilmesinin öncelikle Osmanlılar'ın, buna bağlı olarak da bütün müslümanların yararına olacağını düşünen II. Abdülhamid bu alandaki faaliyetlerini arttırmıştır. İslâm dünyasında XIX. yüzyılın ikinci yarısında yoğunlaşan bu faaliyetin o zamanki tek müstakil müslüman devleti olan Osmanlı Devleti etrafında odaklaşması hilâfet kurumu ve güç dengesi itibariyle anlaşılabilirdi. II. Abdülhamid bu vâkıayı çeşitli propagandalar ve faaliyetlerle yaygınlaştırmaya çalışırken dinî motifler ve geleneksel kurumlardan sık sık faydalanma yoluna gitmiş, belli ölçüde de başarı sağlamıştır. Ancak karşılaşılan siyasî zorluklar ve fikrî güçlükler bu gayretlerin umulduğu oranda müşahhas sonuçlara ulaşmasına daima engel olmuştur. Siyasî mânada ümit edilen şey, birlik ve dayanışma içerisindeki bir İslâm âleminin sömürgeci devletlerin politikalarını ciddi olarak etkileyeceği ve onların Osmanlı Devleti'ne karşı daha olumlu bir tavır takınmak zorunda kalacakları hususu idi. II. Abdülhamid'in ve bazı devlet adamlarının ifadelerinde bu beklenti hep var olmuştur. Fakat mevcut imkânların bunu sağlamaya yetmeyeceği bilindiği için Osmanlılar'ın başvuracağı şey üstü kapalı bir tehditten ibaretti. Bu sebeple II. Abdülhamid'den nakledilen, "Halifenin bir sözü bütün İslâm âlemini ayaklandırmaya yeterdi" gibi ifadeler (Siyasî Hatıratım, s. 178), XIX. yüzyıl İslâm dünyası gerçeklerini yansıtmaktan çok sömürgeci devletlere karşı "blöf" olarak anlaşılmalıdır. Nitekim I. Dünya Savaşı'nda II. Abdülhamid bunu açıkça itiraf edecektir (Osmanoğlu, s. 231). Bugün artık anlaşılmıştır ki dönemin bazı Avrupalı siyaset ve devlet adamları ile gazetecileri tarafından iddia edildiği gibi ne sistematik bir şekilde gizli ajanların dünyaya gönderilmesi söz konusudur, ne de İslâm ülkelerinde askerî amaçlı teşkilâtlanmaları organize etmeyi hedefleyen bir çalışma mevcuttur. Bu konuda en çok spekülasyonun yapıldığı Hindistan'da Osmanlı Devleti'nin İngiliz hâkimiyetine karşı ayaklanma çıkarmaya çalıştığı şeklinde iddialar ortaya atılmış, fakat İngiliz hükümetlerinin yaptığı incelemeler sonunda bu iddia doğrulanamadığı gibi bir teşkilâtın varlığı da ispat edilememiştir (National Archives of India, FD Sec. F. Oct. 1897, nr. 229-231).

Diğer taraftan II. Abdülhamid döneminde ittihâd-ı İslâm siyaseti içerisinde değerlendirilebilecek sınır ötesi faaliyetlerin daha çok, Avrupalı devletlerle belirli meseleler üzerinde bir anlaşmazlık veya gerginlik olduğu zamanlarda gündeme gelmiş olması, bu çeşit faaliyetlerden çoğunlukla siyasî faydaların gözetildiğini göstermektedir. Meselâ Doksanüç Harbi'nin hemen öncesinde ve sonrasında yoğunlaşan bu tür siyaset 1880'lerde durgunlaşmış, 1890'larda ise Ermeni ve Yunan hadiseleriyle tekrar gündeme gelmiştir.

Bu meseledeki fikrî zorluklar, daha çok ittihâd-ı İslâm siyasetinin devlet eliyle veya devlete bağlı kadrolar tarafından yürütülmesinden kaynaklanıyordu. Bu şekliyle tek merkezli ve kontrollü yürütülen çalışmalar bazan gelişmelerin gerisinde kalıyor, fakat daima her gruptan aydınların muhalefetiyle karşılaşıyordu. İttihatçılar, II. Abdülhamid'in bu gayretlerinde samimi olmadığı ve böyle bir siyasetin merkezi olacak liyakatten mahrum bulunduğu yönündeki propagandalarıyla İslâm âleminde şüphelere sebep olurken bazı ulemâ ve İslâmcı aydınlar, hükümdarın yönetim biçiminin bizzat takip edildiği söylenen siyasete uymadığı şeklindeki

tenkitleriyle çekimser kalıyorlardı. Bundan dolayı cihanşümul bir siyasetin gelişip yerleşmesi için gerekli olan fikrî derinlik ve dinamizm sağlanamamıştır. Ayrıca geleneksellikten kurtuluş mümkün olmamış, İslâm dünyasının içinde bulunduğu çıkmazlara karşı güçlü bir alternatifin fikrî temelleri yeterince gelişememiştir. Aynı şekilde muhtelif İslâm memleketlerinde bağımsız olarak ortaya çıkan dinî-siyasî fikir hareketleriyle bir irtibat kurulamamış ve benzer hedeflere yöneliş sağlanamamıştır. Bu bakımdan denilebilir ki İslâm dünyasında bu kabil gelişmeleri şekillendiren şey genelde tepki anlayışı olmuş, siyasî ve entelektüel saldırılara karşı savunma içgüdüsüyle ortaya çıkılmıştır.

Bununla birlikte II. Abdülhamid döneminde İslâm âleminde ortak bir şuurun uyandığı inkâr edilemez. Doksanüç Harbi'nden itibaren Osmanlı Devleti'ni ilgilendiren milletlerarası gelişmelerde, özellikle de 1890'lardaki Ermeni olayları ile Osmanlı-Yunan Savaşı'nda dünya müslümanlarının ortaya koyduğu tepki ve Hicaz demiryolu projesinde sergilenen olağan üstü dayanışma söz konusu şuurun göstergeleri olmuştur. Bu hususta II.

Abdülhamid’in gerek şahsiyet olarak gerekse bizzat gelişmeleri yönlendiren kişi sıfatıyla merkezî konumda bulunduğu açıktır. Nitekim daha sonra Osmanlı idaresini ellerine alan İttihatçılar bu durumu itiraf etmek zorunda kalmışlar ve onun siyasetinin mirasından faydalanma yoluna gitmişlerdir. Trablusgarp ve Balkan savaşlarında İslâm âleminden destek alabilmek için ittihâd-ı İslâm’a yapılan vurgular, I. Dünya Savaşı’ndaki cihâd-ı ekber ve cihâd-ı mukaddes ilânlarıyla en üst düzeye çıktı. Ancak bu dönemde neredeyse İslâm dünyası diye bir güç kalmamıştı. Millî Mücadele sırasında da dünya müslümanlarına birlik ve dayanışma mesajları gönderilerek destek olmaları istenmiştir. Bu çağrılara karşılık özellikle Orta Asya ve Hindistan müslümanlarından önemli miktarda malî yardımın Türkiye’ye ulaştığı bilinmektedir. Hilâfetin ilgasından sonra (3 Mart 1924) ittihâd-ı İslâm bir politika olarak artık gündemden çıkmış, bunun yerine bağımsızlığını kazanan müslüman ülkeler arasında dinin özündeki dayanışma duygularının da yardımıyla oluşturulacak ilmî, iktisadî, kültürel ve siyasal organizasyonlarla iş birliği ve yardımlaşma imkânlarının hazırlanması hedeflenmiştir. İslâm Konferansı Teşkilâtı bunlardan biridir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Nâme Defteri, nr. 6, 9; BA, İrade-Dahiliye, nr. 16634, 61867, 88085, 95690, 96880; BA, Y.EE, 9-1198-72-4; 9-2006-72-4; 9-2008-72-4; 11-1763-130-5; 11-1765-120-5; 14-253-126-8; 14-1623-120-10; 15-553/594-93-38; 36-139/9-139-XVII; 94/14-94-44; I, 156/XXVI-156-3; BA, Y.A. HUS, nr. 160/97, 161/7, 163/33, 164/92, 202/81, 212/60, 240/73, 256/89, 352/111, 353/23, 377/80, 1549/33; India Office Records, L/P&S*3*406, L/P&S/7/103, nr. 496; L/P&S*3*425, nr. 3671; Public Record Office, FO, nr. 78/3086; FO, nr. 424/106; FO, nr. 78/2988; FO, nr. 881/4341; FO, nr. 881/2621 (Correspondence Respecting the Religious and Political Revival among Musulmans 1873-1874); National Archives of India, FO. Sec. F. Oct. 1897, nr. 229-231; FD. Sec. E. April 1898, nr. 171; Çorlulu Esad, İttihâd-ı İslâm, İstanbul, ts.; Tahsin Paşa, Abdülhamîd’in Yıldız Hatıraları, İstanbul 1931; Abdülhamid, Siyasî Hatıratım (trc. H. Salih Can), İstanbul 1984; a.mlf., Devlet ve Memleket Görüşlerim (haz. A. Alâaddin Çetin -

Ramazan Yıldız), İstanbul 1976; R. H. Davison, Reform in the Ottoman Empire, New York 1953; Mehmet Hocaoğlu, Belgeler: Abdülhamid Han'ın Muhtıraları, İstanbul 1975; Ayşe Osmanoğlu, Babam Sultan Abdülhamid: Hatıralarım, İstanbul 1986; Orhan Koloğlu, Abdülhamid Gerçeği, İstanbul 1987; Gökhan Çetinsaya, II. Abdülhamid Döneminin İlk Yıllarında İslâm Birliği Hareketi: 1876-1878 (yüksek lisans tezi, 1988), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; M. Kemal Öke, İngiliz Casusu Prof. Arminius Vambery'nin Gizli Raporlarında II. Abdülhamid ve Türkiye, Ankara 1989; J. Landau, The Politics of Pan-Islamism, Ideology and Organisation, London 1990; Ş. Tufan Buzpınar, II. Abdulhamid Islam and the Arabs, The Cases of Syria and Hicaz: 1878-1882 (doktora tezi, 1991), Manchester Üniversitesi; Cezmi Eraslan, II. Abdülhamid ve İslâm Birliği, İstanbul 1992; Mümtaz'er Türköne, Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu, İstanbul 1991; J. Schmidth, Through The Legation Window: 1876-1926, İstanbul 1992, s. 49-142; Ufuk Gülsoy, Hicaz Demiryolu, İstanbul 1994; Azmi Özcan, Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924), Ankara 1997; a.mlf., "Sultan II. Abdülhamid'in Pan-İslam Siyasetinde Cevdet Paşa'nın Tesiri", Ahmet Cevdet Paşa, Ankara 1997, s. 143-150, 546-554; a.mlf., "Şeyh Süleyman Efendi Bir Double Agent mi İdi?", TT, sy. 100 (1992), s. 12-16; a.mlf., "Hilâfet", DİA, XVII, 546-553; Selim Deringil, The Well Protected Domains, London 1998, s. 16-44, 135-176; M. Naeem Qureshi, Pan-Islam in British Indian Politics, Leiden-Boston-Köln 1999; a.mlf., "Bibliographic Soundings in Nineteenth Century Pan-Islam in South Asia", IQ, XXIV/1-2 (1980), s. 22-34; D. E. Lee, "The Origins of Pan-Islamism", American Historical Review, XLVII/2, Washington 1942, s. 278-287; A. Reid, "Nineteenth Century Pan-Islam in Endonesia and Malaysia", JAS, XXIV/2 (1967), s. 267-283; N. Rahman Farooqi, "Pan-Islamism in the Nineteenth Century", St.I, LVII/4 (1983), s. 283-296; Mehrdad Kia, "Pan-Islamism in Late Nineteenth Century Iran", MES, XXXII/1 (1996), s. 30-52.

Azmi Özcan

İTTİHÂD-ı MUHAMMEDÎ CEMİYETİ

3 Nisan 1909'da İstanbul'da kurulup kısa süre sonra kapatılan siyasî fırka.

Cem'iyyet-i Muhammediyye olarak da adlandırılan fırka, Otuzbir Mart Vak'ası'ndan (13 Nisan 1909) on gün kadar önce İstanbul'da kuruldu. Kurucusu Derviş Vahdetî, yayın organı Volkan gazetesidir. Ancak Volkan gazetesinin 70. sayısında, "İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti'nin târîh-i teessüsü, üç yüz yirmi yedi senesi Muharremü'l-harâmının on beşinci Cumartesi gününden (18 Safer 1327 / 26 Şubat 1324 / 11 Mart 1909) itibar olunmuştur" denilmektedir. Fırkanın, sayısı yirmiyi aşan kurucu ve merkez idare meclisi üyeleri arasında Feyzullah Efendizâde Mehmed Sâdık Efendi, Beyazıt dersiâmlarından Mehmed Emin Hayretî, Fâtih dersiâmlarından Divrikî Kadızâde Abdullah Ziyâeddin Efendi ve Bedîüzzaman Said Nursi gibi isimler de bulunuyordu (Volkan, nr. 75, 23 Safer 1327 / 3 Mart 1325 [16 Mart 1909]).

4 Şubat 1324 (17 Şubat 1909) tarihli 48. sayısından itibaren başlığının altında, "İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti'nin mürevvic-i efkârıdır" yazısıyla çıkmaya başlayan Volkan'daki yazılardan anlaşıldığına göre cemiyet, başlangıçta daha çok dinî duygulara hitap eden ve Osmanlı'yı yüceltme gayretlerinin yanında dünya müslümanları arasında birlik ve yardımlaşma sağlamayı hedef alan milletlerarası bir oluşumun İstanbul şubesi olarak düşünülmüş, daha sonra müstakil bir siyasî fırka haline dönüşmüştür. Nitekim İstanbul'da kurulacak bir mason locasına karşı, bu isim altında bir teşekkülü geliştirmek isteyen bazı kişilerin Vahdetî'ye yaklaşarak kendisini ve Volkan'ı kazanmaya çalıştıkları, ancak Vahdetî'nin bu kişilere güven duymadığı için onlardan ayrıldığı, bununla birlikte İttihâd-ı Muhammedî ismini çok beğenerek bu isimle bir siyasî fırka kurmaya karar verdiği bizzat kendisi tarafından açıklanmaktadır (Volkan, sy. 66, 67, 68, 69, 70). Gazetenin 36. sayısında geçen (14 Muharrem 1327 / 5 Şubat 1909), "Cem'iyyet-i Muhammediyye-i uzmânın merkezi aslîsi Medîne-i Münevvere ve Dersaâdet ve Mısır'da olduğu gibi aktâr-ı İslâmiyye'de de

şubeleri derdest-i küşâd bulunduğu ... istihbar kılınmıştır" şeklindeki haber gelişmelerin başlangıcındaki durumla ilgili bir ilândır.

Fırkanın siyasî programına esas olan 3 Mart 1325 (16 Mart 1909) tarihli beyannâmede cemiyetin kapılarının herkese açık olduğu, şer'-i şerîf dairesinde hareket edileceği, fakat kendilerine katılmamakla kimsenin dinine bir zarar gelmeyeceği, fırkasız meşrutiyetten hiçbir zaman matlûp olan semerenin elde edilemeyeceği, ancak ahkâm-ı şer'iyye ve kanuniyyeye muhalif olan cemiyet ve fırkalara katiyen müsamaha edilmeyeceği gibi hususlara yer verilmiştir. Volkan'ın aynı nüshasında yer alan cemiyet nizamnâmesinin 1. maddesinde cemiyetin reisinin Hz. Muhammed Mustafa olduğu, 3. maddesinde cemiyetin amacının "memâlik-i hilâfette ve sâir bilâdda mütemekkin anâsır-ı muhtelife-i İslâmiyye'nin tehzîb-i ahlâkına ve ictimaî terakkiyatına bâis-i yegâne olan Kur'ân-ı Kerîm'in, şerîat-ı mutahharanın ilâ yevmi'l-kıyâm te'mîn-i devâmına sa'y ü gayret eylemek" bulunduğu, 4. maddede cemiyetin faaliyet alanının bütün İslâm topraklarını içine aldığı ifade ediliyordu (bundan yaklaşık bir ay önceki 48. sayıda yayımlanan cemiyetin başlangıç dönemine ait nizamnâmesinde 1. madde yer almamaktadır).

Gerek Volkan'daki yazılar gerekse parti programı ve tanıtımı öncelikle ilmiye mensuplarına hitap etmekle birlikte cemiyet daha çok halk ve askerler arasında taraftar buluyordu. Ancak bu hareket diğer İslâmcı çevrelerin muhalefetiyle karşılaşmış, Sırât-ı Müstakîm, Beyânülhak gibi gazeteler fırkayı sert bir dille eleştirmiş ve onu bir "i'tizâl" (sapma, ayırımcılık) olarak değerlendirmişti (Kara, s. 218-222). Buna karşılık başta Derviş Vahdetî ve Said Nursi olmak üzere Volkan yazarları ısrarla bu hareketin bir i'tizâl değil bir hizmet vesilesi sayıldığını, fırkalaşmanın tefrika olmadığını söyleyerek kendilerini savunmuşlardır.

Derviş Vahdetî ve diğer Volkan yazarları, II. Meşrutiyet'in ardından dönemin şartlarına uygun olarak başlangıçta İttihat ve Terakkî Fırkası'nı desteklemişlerse de daha sonra İttihatçılar'ın hürriyetleri kısıtlayıcı uygulamalarını ve diğer politikalarını eleştirmeye başlamışlar, İttihatçılar da onları istibdat ve irtica taraftarlığı ile suçlamışlardır. Nitekim Tanin gazetesinde çıkan böyle bir suçlamaya Volkan, şeriat talebinin esasen meşrutiyet talebi demek olduğunu belirterek cevap veriyordu (nr. 63, 11

Safer 1327 / 19 Şubat 1324 [4 Mart 1909]).

İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti'nin ilân edilişinden kısa bir süre sonra Otuzbir Mart Vak'ası patlak verince bu hadiseye karışan askerlerin elinde İttihâd-ı Muhammedî'nin açılış gününde dağıtılan bayraklardan bulunması, dikkatleri cemiyete ve Derviş Vahdetî'ye yöneltti. Volkan'ın 104. sayısında (1 Nisan 1325 / 14 Nisan 1909) yer alan ve II. Abdülhamid'i İttihatçılar'ın bulunmadığı tarafsız bir kabine kurmaya davet eden Vahdetî imzalı açık mektup halkı ve askerleri tahrik edici bulundu. Derviş Vahdetî 25 Mayıs'ta tutuklandı ve Otuzbir Mart'a sebebiyet verenlerden sayılarak cemiyet mensubu on iki arkadaşıyla birlikte 19 Temmuz 1909'da idam edildi (mahkeme kararının metni için bk. Bayar, II, 383-384).

İttihâd-ı Muhammedî hareketinin Otuzbir Mart Vak'ası'ndaki rolü hakkında çok farklı değerlendirmeler yapılmıştır. İttihat ve Terakkî kaynakları, Derviş Vahdetî ve İttihâd-ı Muhammedî'yi doğrudan sorumlu tutarken diğer bazı kaynaklar İngiltere ile ilişkisinden söz etmektedir. Meselâ Yusuf Hikmet Bayur, müslümanlar hakkında "Muhammedî" tabirini hıristiyanların kullandığı gerekçesiyle bu hareketin Batılı bir sömürgeci devletle bağlantılı olabileceğini kaydetmektedir (Türk İnkılâbı Tarihi, I/2, s. 136). II. Abdülhamid'in Mâbeyn başkâtiplerinden Ali Cevad Bey de Vahdetî'nin Volkan'ı çıkarmak için Abdülhamid'den para istediğini, fakat "atlatıldığını" ifade ederek bundan kaynaklanabilecek bir kızgınlığı ima etmektedir (İkinci Meşrutiyet'in İlânı, s. 45-46). İttihâd-ı Muhammedî'nin kuruluşunu İngiliz Dışişleri Bakanlığı'na bildiren 6 Nisan 1909 tarihli İstanbul büyükelçiliği yazısında ise oluşumun mahiyetinin o anda tam olarak anlaşılamadığı, gazetelerin bu konuda sessiz kaldığı belirtilmektedir (PRO.FO, 421/250).

BİBLİYOGRAFYA

Volkan Gazetesi: 1908-1909 (haz. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 1992; PRO.FO, 421/250; 195/2363, "Annual Report for Turkey 1909"; Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasî Partiler: 1859-1952, İstanbul 1952, s. 270-275; Ali Cevat, İkinci Meşrutiyet'in İlânı ve Otuzbir Mart Hadisesi (haz.

Faik Reşit Unat), Ankara 1960, s. 45-46; Celâl Bayar, Ben de Yazdım, İstanbul 1965-66, I, 180-185; II, 344-356, 380-392; Sina Akşin, 31 Mart Olayı, İstanbul 1972, s. 39-45, 121-122, 219-224; Yusuf Hikmet Bayur, Türk İnkılâbı Tarihi, İstanbul 1983, I/2, s. 135-136; İsmail Kara, İslâmcıların Siyasî Görüşleri, İstanbul 1994, s. 66, 185-186, 218-222; Mustafa İslamoğlu, İttihâd-ı Muhammedî Hareketi, İstanbul 1998; Feroz Ahmad, "Ittiḥād-i Muḥammedī Djemʿiyyeti", EI² (İng.), IV, 283-284; Zekeriya Kurşun - Kemal Kahraman, "Derviş Vahdetî", DİA, IX, 199-200.

Azmi Özcan

İTTİHÂMÜ’r-RÂVİ

(اتهام الراوي)

Yalan söylediği bilinen bir râvinin hadis rivayetinde de bunu yapabileceğine ihtimal verilmesi; adâlet yönünden râviyi cerh sebeplerinden biri

(bk. KİZB).

İTTİHAT ve TERAKKÎ CEMİYETİ

1908 İhtilâli'ni düzenleyen ve bu tarihten itibaren 1918'e kadar devletin yönetiminde birinci derecede rol oynayan siyasî cemiyet.

Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti, 1889-1918 döneminde birbirinden çok farklı organizasyonlar şeklinde faaliyet göstermiş olup isim benzerliği dışında gerek örgütsel yapı gerek üyelerinin niteliği ve gerekse ideolojik açılardan büyük farklılıklar gösteren bu cemiyetlerin ayrı ayrı tahlili daha uygundur.

Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti (1889-1902). Jön Türk hareketinin değişik muhalefet unsurlarını uzun süre çatısı altında barındıran bu örgütün temelleri, 2 Haziran 1889 tarihinde dört Mektebi Tıbbiyye-i Şâhâne öğrencisi tarafından atıldı. İbrâhim Temo'nun öncülüğünde Abdullah Cevdet, İshak Sükûtî ve Mehmed Reşid, İttihâd-ı Osmânî adında bir cemiyetin kurulması için görüş birliğine vardılar ve daha sonra bu okul ve diğer Osmanlı eğitim müesseselerindeki çok sayıda öğrencinin katılımıyla örgütün üye adedini hızla arttırdılar. Cemiyet kurucuları en önemlileri Hamamönü (Hatab Kıraathanesi) içtimaı, Midhatpaşa bağı (Onikiler) içtimaı ve Rumelihisarı (Boğaziçi) içtimaı olan çeşitli toplantılarla bir yandan üye sayısını arttırmaya, öte yandan etkin bir örgüt yapısı oluşturmaya gayret gösterdiler. Bu alanda esas olarak Carbonari Cemiyeti ve Rus nihilistlerinin örgütlenme modelleri temel alınıp öğrenciler hücreler biçiminde teşkilâtlandılar. Hareketin bu dönemdeki faaliyeti, yurt dışında basılan gizli gazetelerin eski sayılarının öğrencilere okutulması ve Nâmık Kemal ile bazı arkadaşlarının eserlerinin el yazısıyla çoğaltılarak dağıtılmasının ötesine gitmedi. 1894'te Mektebi Tıbbiyye-i Şâhâne'nin diğer askerî mekteplerle aynı çatı altında birleştirilerek Zeki Paşa'nın yönetimine verilmesi cemiyet hakkındaki ilk kapsamlı soruşturmanın açılmasına

sebep oldu ve aynı yılın Eylülünde cemiyetin önde gelen dokuz üyesi okuldan uzaklaştırıldı. Ancak bu cezalar, söz konusu faaliyetleri bir öğrenci olayı olarak mütalaa eden II. Abdülhamid'in iradesiyle affedildi. 1895 yılı

içinde cemiyet liderleri bir yandan önde gelen ulemâ temsilcilerini örgütlerine kazanmaya çalışırken diğer yandan 1889 yılında gittiği Paris'te bulunan Ahmed Rızâ ile temasa geçerek Nâzım Bey yurt dışına kaçırıldı. Katı bir pozitivist olan Ahmed Rızâ uzun süren muhaberelerden sonra cemiyetin amaç, örgütlenme ve takip edeceği siyaset konularında kendi görüşlerinin kabul edilmesini istedi ve cemiyetin adının İttihâd-ı Osmânî'den Auguste Comte'un ünlü kelâmıkibarı "ordre et progrès"nin tercümesi olan "nizam ve terakkî"ye çevrilmesini istedi. Cemiyet üyelerinin "ittihat" kelimesinin muhafazası yolundaki ısrarları üzerine örgütün yeni isminin Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti olmasına karar verildi. 1895 yılında bir nizamnâme hazırlandı ve İttihâd-ı Osmânî Cemiyeti tarafından düzenlenen dağınık örgüt şemalarının yerini bu nizamnâme aldı. Bu ilk nizamnâmenin taş basma yöntemiyle çoğaltılan sûretlerinin Ahmed Rızâ'nın hattıyla yazılmış olması ve nizamnâmenin "Cemiyetin Esbâb-ı Teşekkülü ve Maksadı" bölümündeki fikirlerin onun daha sonra çeşitli yayın organlarında ileri sürdüğü fikirlerle benzerlikler göstermesi, örgütlenme ayrıntıları dışında pozitivist liderin bu belgenin hazırlanmasında en önemli rolü oynadığını ortaya koymaktadır. Literatürde bazan, İttihat ve Terakkî'nin ilk nizamnâmesinin 1897'de yayımlanan Türkçe-Arapça nizamnâme olduğu ileri sürülmekle birlikte bu iddia yanlıştır (ilk nizamnâmenin bazı maddelerinin 26 Kasım 1895 tarihinde İngiliz Sefâreti üçüncü kâtibi W. G. Max Müller tarafından istinsah edilerek büyük elçi tarafından Londra'ya gönderilmesi bu durumu teyit etmektedir; nizamnâmenin sûretleri Kudüs'teki Hâlidî Kütüphanesi'nde ve Washington'daki Library of Congress'in henüz kataloglanmamış Karl Süssheim koleksiyonunda bulunmaktadır). Cemiyet teşekkül sebepleri olarak şu hususları dile getirmektedir: "Hükûmet-i hâzıranın adalet, müsâvat, hürriyet gibi hukūk-ı beşeriyyeyi ihlâl eden ve bütün Osmanlılar'ı terakkîden men' ile vatanı ecnebî yed-i tasallut ve iğtisabına düşüren usûl-i idâresini ıslah ve vatandaşlarımızı ikaz maksadıyla kadın ve erkek bilcümle Osmanlılar'dan mürekkeb (Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti) teşekkül etmiştir." Nizamnâmenin 6. maddesi gereğince cemiyetin bir başkanla dört üyeden oluşan bir idare heyeti olacak, merkezi İstanbul'da bulunacak; cemiyete giriş kooptasyon usulüne uygun gerçekleştirilecek (md. 8) ve girişte yemin edilecekti (md. 27). Her ne kadar cemiyetin her üyesi cemiyetin maksadına uygun olmak şartıyla teklifte bulunma hakkına sahipse de (md. 29) örgüt içi iktidar idare meclisi elinde toplanıyordu.

Cemiyet 1 Aralık 1895'te Paris'te Meşveret dergisini ve 7 Aralık'ta Mechvéret supplément français'yi resmî yayın organı olarak neşre başladı. Bu gelişmeler ve Ahmed Rızâ'nın etki alanının genişlemesiyle nizamnâmenin İstanbul şubesini aynı zamanda örgütün merkezi olarak kabul etmesine rağmen 1896 Ocak ayında Paris şubesi resmen örgütün merkez şubesi haline geldi. Aynı dönemde cemiyet İstanbul'da çok sayıda bürokrat ve subayın katılımı ile faaliyet sahasını genişletti ve sultanın devrilmesi için girişimlerini yoğunlaştırdı. Yurt dışına kaçarak Fransa ve İngiltere'de temaslarda bulunan Mizancı Murad 1895 Aralık ayı sonunda Kahire'ye gitti ve şehirdeki İttihat ve Terakkî Cemiyeti şubesinin faaliyetine hız kazandırdı. Bu döneme ait cemiyet ve Osmanlı arşiv belgeleri 1896 yılı itibariyle örgütün Paris, Cenevre, İstanbul ve Kahire merkezlerine ilâveten imparatorluk içinde Ankara, Beyrut, Edirne, Hama, Humus, Şam, Girit, Kastamonu, Limni, Ma'mûretülazîz, Mersin, Rodos, Selânik, İzmir, Trabzon, Trablus (Suriye) ve Trablusgarp şubelerini kurduğunu, hukuken Osmanlı hâkimiyetinde olmakla birlikte fiilen Avusturya ve İngiliz yönetimi altındaki Bosna-Hersek, Kıbrıs, Romanya ve Bulgaristan'da Köstence, Filibe, Lom, Hacıoğlupazarcığı, Rusçuk, Tutrakan, Varna, Vidin ve Yanbolu'da teşkilât oluşturduğunu teyit etmektedir. Bu geniş çaplı örgütlenme, aynı zamanda cemiyet içerisinde ilk önemli fikir ayrılığı ve gruplaşmayı da beraberinde getirdi. Yurt dışında Paris ve Cenevre'de bulunan ve muhalefetlerini örgüt içinde Osmanlı İhtilâl Fırkası isimli bir hizip kurmaya kadar vardıran çok sayıda cemiyet mensubu Ahmed Rızâ'nın ihtilâl karşıtı siyasetine karşı çıktı ve bu yaklaşım yurt içindeki çok sayıda cemiyet mensup ve sempatizanınca da desteklendi. Bu şartlar altında Murad Bey, 1896 Temmuzunda cemiyetin yönetimini Ahmed Rızâ'dan almak amacıyla Avrupa'ya geri döndü. 1896 Kasımı ortalarında yapılan olağan üstü cemiyet toplantısı sonunda Hey'et-i Teftîş ve İcrâ kuruldu; bu heyetin yönetimine Murad Bey seçilirken diğer üyeliklerine Çürüksulu Ahmed Bey, Dr. Nâzım, Şerafeddin Mağmûmî getirildi. Cemiyetin yayın organlarının kime ait olduğu konusundaki anlaşmazlık neticesinde Mîzan dergisinin cemiyet adına ve Mizancı Murad'ın denetimi altında bir yayın heyeti tarafından neşrine karar verildi; cemiyetin örgütsel yapısı önemli değişikliklere uğrarken yönetim de Mizancı Murad ile onu destekleyen ihtilâlci grubun eline geçti. Yurt dışında bu gelişmeler olurken İstanbul'daki örgüt bir askerî darbe gerçekleştirmek için faaliyetini yoğunlaştırdı ve bu konuda padişahın politikalarından memnun olmayan çok sayıda subay ve

bürokratın desteğini almaya muvaffak oldu. Henüz Paris'te Ahmed Rızâ'nın yetkili olduğu sırada darbe planı Paris'e iletilerek onay alınmak istenmişse de Ahmed Rızâ projeye karşı çıkmış, bunun üzerine İstanbul merkezi kendisini örgütten ihraç etme kararını almıştı. Ancak bu karar uygulanmadan ve darbe girişimi başlatılmadan yapılan bir ihbar üzerine 1896 yılı Kasım ayı sonunda İstanbul teşkilâtı ele geçirilerek önde gelen isimleri sürgüne gönderildi. Aynı şekilde Mayıs 1897 sonlarında cemiyetin bir darbe örgütlemek niyetiyle Suriye'de kurduğu ve bölgede görevli çok sayıda memur ve subayın yanı sıra Selefî hareketinin önde gelenlerinin, Azm ve Geylânî ailelerinin ve Kādiriyye tarikatı mensuplarının üye olduğu bir teşkilât ortaya çıkarılarak çökertildi (cemiyetin nizamnâmesinin Arapça'ya çevrilip Arapça ve Türkçe olarak neşri de Suriye'deki örgütlenmenin genişletilmesi amacıyla gerçekleştirilmiştir; Rauf Ahmed Bey'in İshak Sükûtî'ye gönderdiği 28 Mayıs 1897 tarihli bir mektup bu nizamnâmenin 1897 yılının ilk yarısında basıldığını teyit etmektedir). Bu iki gelişmenin ardından cemiyetin yurt içindeki faaliyetleri hissedilir derecede azaldı. 1897'de Girit adasında âsilerin isyanı neticesinde başlayan Osmanlı-Yunan savaşı ve Osmanlı muzafferiyetiyle bunun kamuoyunda yarattığı coşku, esasen örgüt içi gelişmeler sebebiyle zor durumda olan Murad Bey liderliğindeki İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin durumunu iyice sarstı. Mechvéret supplément français yazarlarından Aristidi Efendi'nin Ümid takma adıyla Girit'teki Rum âsileri savunan bir yazı yazmasından sonra cemiyet içinde başlayan kriz Ahmed Rızâ'nın ihracıyla sonuçlandı. Bu sırada gelişmelerden rahatsız

olan Murad Bey başkanlıktan istifa ettiyse de Hey'et-i Teftîş ve İcrâ, idareyi üç kişilik yeni bir heyete tevdi etmekle beraber Murad Bey'i fahrî başkan olarak tanıdığını ilân etti. Bu arada Osmanlı hükümeti adına Ahmed Rızâ ve Mechvéret supplément français aleyhine dava açılması, arkasından da Ahmed Celâleddin Paşa'nın muhalefet liderleriyle anlaşma yapmak üzere Cenevre ve Paris'e gönderilmesi cemiyet içindeki krizi daha da ağırlaştırdı. 20 Temmuz 1897 tarihinde Murad Bey İstanbul'a dönmeye razı oldu. İki gün sonra Paris Sefâreti memlekete dönecek firârîlerin affedilecekleri yolunda bir tebliğ neşretti. Ardından İttihat ve Terakkî Cemiyeti, Ahmed Celâleddin Paşa ile resmen anlaştı ve bunu bütün şubelerine duyurdu. İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne göre bu bir "mütareke" idi ve Contrexéville şehrinde gerçekleştirildiğinden "Contrexéville mütarekesi" diye anılıyordu.

Buna göre padişah gerekli reformları yapacak ve genel af ilân edilecek, cemiyet de bunlar gerçekleşinceye kadar her türlü neşriyat ve örgütsel faaliyeti durduracaktı. Başta Mısır şubesi olmak üzere itirazlara rağmen merkez, kararı uygulamaya koydu ve şubeler de buna uydu.

8 Eylül 1897 tarihinde kendilerine "şeref kurbanları" ismi verilen, çoğunluğu yüksek okul talebesi yetmiş yedi kişinin Trablusgarp vilâyetine gönderilmesi ve af beklentilerinin bu şekilde cevaplandırılması üzerine, aleyhine açılan davanın celselerindeki tutumu sebebiyle Jön Türk hareketi içerisindeki saygınlığı artan Ahmed Rızâ, 23 Eylül 1897'de Meşveret'i İttihat ve Terakkî Cemiyeti organı olarak yeniden neşre başladı ve Cenevre merkezinin İttihat ve Terakkî Cemiyeti ile Jön Türk hareketi üzerindeki tekelini tanımadığını ilân etti. Cenevre merkezi de 1 Aralık 1897'da Osmanlı mecmuasını neşre ve yeniden örgütsel faaliyete başladı. Ahmed Rızâ, İshak Sükûtî idaresindeki Cenevre heyetiyle anlaşarak Meşveret'i tatil etti, bunun karşılığında Cenevre merkezi, pozitivist lideri Paris teşkilâtının sorumlusu ve Mechvéret supplément français'nin editörü olarak tanıdı. 1898 başında Cenevre merkezi cemiyet reisliğinin ilga edildiğini, yalnızca İstanbul teşkilâtı reisinin dâhilî örgütler nazarında böyle bir sıfat taşıdığını ilân etti. Buna ilâveten şubelere Cenevre merkezinden yeni şifreler tevdi edildi, Berlin şubesi kuruldu ve merkez yayın organının yanında Kürdistan ve Beberuhi mecmualarının cemiyet organları olarak neşrine karar verildi. Mart 1898'de Sadâ-yı Millet gazetesi İbrâhim Temo'nun dolaylı editörlüğü altında Bükreş'te cemiyetin resmî yayın organı olarak çıkmaya başladı. Bu gelişmelerle Ahmed Rızâ'nın cemiyet üzerindeki "de facto" kontrolü sona erdi ve Cenevre heyeti konumunu sağlamlaştırdı. Ancak örgüt harcamalarının artması ve gerçekleştirilemeyen bir suikast girişimine yüklüce bir meblağın sarfedilmesi üzerine 1898 yılı Nisan ayından itibaren cemiyetle saray temsilcileri arasında gizli pazarlıklar başlatıldı. Varılan bir anlaşma üzerine 5 Temmuz 1898 tarihli bir irade ile Trablus ve Fizan'daki cemiyet üyelerine, bundan sonra padişaha karşı hiçbir harekete girişmeyeceklerine dair yemin etmeleri şartıyla bulundukları yerlerde serbetçe dolaşma hakkı bahşedildi. 20 Ağustos 1898'de Cenevre merkezinin üç lideri İshak Sükûtî, Abdullah Cevdet ve Tunalı Hilmi beylere bir daha muhalif neşriyatta bulunmamak üzere ve kaydıhayat şartıyla 12'şer lira aylık bağlandı. Bu gelişme kamuoyundan ve cemiyetin şubelerinden saklandı. 1899 yılında İttihat ve Terakkî Cemiyeti, davet edilmemesine

rağmen Ahmed Rızâ'yı Lahey'deki Milletlerarası Barış Konferansı'na temsilci olarak gönderdi ve cemiyet ilk defa milletlerarası bir platformda görüşlerini dile getirme imkânı buldu. 1899 yazında saray bir defa daha cemiyet liderleriyle pazarlığa girişti; 26 Eylül 1899 tarihli bir irade ile İshak Sükûtî Roma, Abdullah Cevdet Viyana Sefâreti doktorluğuna getirildi. Kısa süre sonra Tunalı Hilmi, Madrid Sefâreti'nde bir kitâbet görevine tayin edildi. Bu gelişme cemiyeti malî açıdan rahatlattıysa da ülke içindeki taraftarları nezdindeki itibarını düşürdü. Avrupa'da bu olaylar gerçekleşirken cemiyetin Mısır şubesi yöneticileri şubeye ait matbaanın aidiyeti konusundaki bir anlaşmazlık yüzünden mahkemelik oldular ve bu anlaşmazlık aynı şubenin biri Hak, diğeri Hakk-ı Sarîh ismiyle birbirini eleştiren iki gazete neşrine kadar vardı. Bütün bu gelişmeler ve Ahmed Rızâ ile Cenevre merkezi arasında yeniden ihtilâf zuhuru siyasî mahfillerde cemiyetin çökmekte olduğu kanaatini güçlendirdi. İshak Sükûtî tarafından cemiyetin idaresi Edhem Rûhi Bey'e, Osmanlı'nın editörlüğü de Nûri Ahmed Bey'e devredildiyse de örgüt içindeki herkes, Edhem Rûhi ve Nûri Ahmed'in yaşları ve tecrübeleri sebebiyle İshak Sükûtî'nin perde arkasından cemiyeti yönetmeye devam edeceğini düşünmekteydi. 1899 yılı Kasımında İsmâil Kemal Bey'in ve aralık ayında Damad Mahmud Celâleddin Paşa ve oğulları Mehmed Sabahaddin ile Ahmed Lutfullah beylerin Avrupa'ya firarları, Jön Türk hareketi ve İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin faaliyetlerine yeni bir ivme kazandırdı. Söz konusu kişiler, gerçek anlamda cemiyete üye olmamalarına ve Nûri Ahmed Bey'in editörlük görevinde kalmasına rağmen yayın organının idaresini dolaylı olarak ellerine aldılar. Bu dönemde İttihat ve Terakkî Cemiyeti, Damad Mahmud Paşa ve İsmâil Kemal gibi İngiliz taraftarı eski devlet adamlarının kullandıkları bir araç haline geldi ve örgütsel faaliyet yok denecek seviyeye indi. Ahmed Rızâ ve Dr. Nâzım liderliğindeki Paris teşkilâtı bağımsız hareket etmeye başladı. Cenevre'de kendilerine "icraatçılar" adı verilen ve evvelce cemiyet içinde önce Osmanlı İhtilâl Fırkası, daha sonra Osmanlı İttihat ve İcraat Şubesi adlarında hizipler oluşturmuş olan bazı üyeler İntikamcı Yeni Osmanlılar Cemiyeti, İstirdat Cemiyeti, İstikbâl-i Vatan, Millet Cem'iyyet-i Osmâniyyesi gibi yeni ve bağımsız örgütler kurmaya ve İnkılab, Vatan, İstikbal, Darbe, İntikam, Tokmak (mizah), İstirdat gibi yayın organlarını neşre başladılar. Balkan organizasyonu İbrâhim Temo, Ali Fehmi, Mustafa Râgıb gibi liderlerin elinde gitgide bağımsız bir hüviyet kazandı. Mısır'da mücadele daha da kızıştı ve sonuçta Bahriyeli Rızâ Bey

liderliğindeki kadro cemiyetten ayrılarak Şafak Osmanlı İttihat Cemiyeti adı altında yeni bir örgüt kurup Hak gazetesini bu örgüt adına neşre başladı. Bu durumda Damad Mahmud Paşa'nın oğulları, muhalefetin yeniden bir örgüt çatısı altında toplanması ve gayri müslim Osmanlılar'a ait muhalefet teşkilâtlarıyla ittifak tesisi için ilk olarak Tunalı Hilmi'nin ortaya attığı bir kongre düzenlenmesi fikrini yeniden gündeme getirdiler. Damad Mahmud Paşa'nın oğulları ve İsmâil Kemal'in girişimleriyle 4-9 Şubat 1902'de Paris'te yapılan kongre istenen birleşmeyi temin etmek yerine rejim değişikliğinin gerçekleştirilmesi sürecinde ecnebi müdahalesinin talep edilip edilmemesi hususundaki anlaşmazlık yüzünden birbirine tamamen muhalif iki grubun ortaya çıkmasına sebep oldu. Müdahale taraftarı olan Prens Sabahaddin ve İsmâil Kemal, kongreye katılan ortak Daşnaktsutyun-Verakazmial Hınçakyan delegasyonu ve Rum temsilcilerinin desteğiyle kendi görüşlerine uygun bir kararı oy çokluğu ile kabul ettirdiler. Bu karara

şiddetle muhalefet eden Ahmed Rızâ ve taraftarlarıyla icraatçı örgütlerin temsilcileri yeni örgütlenmeye katılmayacaklarını ve kendi örgütlerini kuracaklarını bildirdiler. Kongreye İttihat ve Terakkî Cemiyeti merkez yayın organı Osmanlı'nın editörü olarak katılan Nûri Ahmed Bey de "adem-i müdâhale"yi savunan muhalefetten yana oy kullandı. Kongreden sonra Prens Sabahaddin-İsmâil Kemal ikilisi, Osmanlı Hürriyetperveran Cemiyeti adında ve İngiliz desteğiyle darbe yapmayı amaçlayan bir örgüt kurdular, Osmanlı'yı da bu yeni örgütün yayın organı olarak neşre başladılar. Ahmed Rızâ ve icraatçılar koalisyonu ise yeni bir örgüt kurma ve kendilerince neşredilen Türkçe gazeteleri tatil ederek Şûrâ-yı Ümmet adında yeni bir yayın organını Mechvéret supplément français ve Kürdistan dergilerine ilâveten yayımlama kararı aldı. Ahmed Rızâ ve icraatçılar arasındaki anlaşmazlık sebebiyle yeni cemiyete bir ad konamadı. Sabahaddin Bey ve arkadaşlarının darbe teşebbüslerinin başarısızlıkla sonuçlanması üzerine Edhem Rûhi Bey, Osmanlı gazetesini Kahire'de Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti adına yeniden neşrederek cemiyeti ihya etme girişiminde bulunduysa da (15 Ağustos 1903) bu girişimi uzun süreli olmadı; bir müddet sonra Edhem Rûhi ve Abdullah Cevdet beylerin Osmanlı İttihat ve İnkılâp Cemiyeti adında yeni bir örgüt kurup Osmanlı'yı bu örgütün neşir organı haline getirmeleriyle (15 Temmuz 1904) esasen fiilen sona ermiş bulunan Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti hukuken de ortadan kalkmış oldu. Ancak fikrî düzeyde Ahmed Rızâ ile icraatçılar

koalisyonu eski örgütü devam ettirdi. Nitekim eski İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin üyelerinin hemen tamamı bu yeni örgütlenmeye ya doğrudan katılmışlar ya da destek vermişlerdir.

Osmanlı Terakkî ve İttihat Cemiyeti (1906-1907). 1905 yazında Yûsuf İzzeddin'in Ahmed Rızâ ile icraatçılar ittifakına nakdî yardım yapmasına aracı olan Bahâeddin Şâkir'in önce tutuklanarak Erzincan'a sürülmesi, ardından Avrupa'ya firarı, Jön Türk hareketi ve söz konusu ittifakın tarihinde yeni bir dönem başlattı. Yûsuf İzzeddin ve eski serhafiye, yeni Jön Türk, Ahmed Celâleddin Paşa'nın da desteklerini alan Bahâeddin Şâkir, bütün Jön Türkler'i yeniden bir örgüt çatısı altında birleştirmek amacıyla çeşitli girişimler başlattıysa da Prens Sabahaddin ile olan müzakerelerin başarısızlıkla sonuçlanması ve Ahmed Celâleddin Paşa'ya duyulan kırgınlık sebebiyle faaliyetini Ahmed Rızâ ile icraatçılar arasındaki ittifakı yeniden örgütleme üzerine teksif etmek zorunda kaldı. Bahâeddin Şâkir'in Makedonya'daki Yunan komiteleri ve Vnatrešna makedonsko-odrinska revolucionerna organizacija (Makedonya-Edirne Dahilî İhtilâlci Cemiyeti [VMORO]) ile Daşnaktsutyun cemiyetleri programları üzerine yaptığı çalışmalar sonunda 1906 yılı başında ittifak Osmanlı Terakkî ve İttihat Cemiyeti adıyla yeniden örgütlendi ve faaliyetlerini yürütmek üzere idarî şubeler kurdu. Cemiyetin yeni nizamnâmesi 1906'da Kahire'de basıldı. Bu düzenlemelerle hey'et-i merkeziyyenin yanı sıra umûr-ı dâhiliyye, umûr-ı hâriciyye, umûr-ı tahrîriyye ve umûr-ı hesâbiyye şubeleri kuruluyor ve bu şubelere mahsus mühürler hakkettirilerek bunların kendilerine ait işleri bizzat tesviye etmelerine imkân veriliyordu. Şûrâ-yı Ümmet 1906 Ağustosundan itibaren, "Hükûmet-i meşrûta ve ıslâhât-ı umûmiyye taraftarlarının vâsıta-i neşriyyatıdır" cümlesi yerine, "Osmanlı Terakkî ve İttihat Cemiyeti'nin vâsıta-i neşriyyatıdır" ibaresini koydu ve daha sonra yayın politikası yeniden düzenlenerek (Aralık 1906) bir yayın planı dahilinde neşredilen ilk Jön Türk mecmuası olma özelliğini kazandı. Cemiyetin çalışmalarını kontrol için bir müfettişlik makamı tesis edildi; altı ay süreli olan ve yenilenebilen bu göreve 1908 İhtilâli gerçekleşinceye kadar Sa'id Halim Paşa getirildi. Cemiyetin ilk merkez heyeti Mehmed Ali Halim Paşa ile Ahmed Rızâ, Bahâeddin Şâkir, Dr. Nâzım, Sâmipaşazâde Sezâi beylerden teşekkül ederken Seyyid Kenan Bey de kâtip sıfatıyla görevi gereği üye olarak bu heyetin toplantılarına katıldı. 1907'de Nâzım Bey'in dâhilî teşkilâtlanma için gönderilmesinin ardından Hüsrev Sâmi Bey

(Kızıldoğan) merkez heyeti üyeliğine getirildi. Merkezî teşkilâtın düzenlenmesinden sonra Bahâeddin Şâkir'in gayretleriyle yurt içi ve yurt dışı şubelerinin yeniden örgütlenmesi gerçekleştirildi. Bu çabalar neticesinde cemiyet yurt dışında Kızanlık, Dobriç, Filibe, Balçık, Burgaz, Vidin, Rusçuk, Şumnu, Köstence, Hanya, Lefkoşe, Larnaka, Och'amch'ire, Taşlıca şubeleriyle çeşitli muhabirlikler tesis etti; Mısır şubesini muhabirlik olarak yeniden düzenledi; Berlin ve Cambridge'de Alman ve İngiliz basınını takip için muhabirlikler kurdu; pâyitahtta bir merkezî şube ile çeşitli hücreler örgütledi; taşrada ise Lazistan (merkezi Trabzon), Lazistan harici (merkezi Of), İzmir, Diyarbekir şubeleriyle Musul, Beyrut ve Şam muhabirlikleri oluşturdu. Faaliyet, üye kaydı ve cemiyet yayın organlarıyla beyannâmelerinin yurt içinde dağıtılması üzerinde yoğunlaştırıldı. Cemiyetin yayın politikası değiştirilerek entelektüel tartışma yerine halkı galeyana getirici neşriyat yapılmasına karar verildi ve bilhassa beyannâmelerle bu temalar işlendi. Her ne kadar Osmanlı Hürriyet Cemiyeti ile birleşmeden sonra gerçekleşmişse de hâricî merkezi umûmîye mensup üyenin girişimi ve Daşnaktsutyun, Teşebbüs-i Şahsî, Adem-i Merkeziyyet Cemiyeti ile diğer bazı tabela cemiyetlerinin iştirakiyle 27-29 Aralık 1907'de gerçekleştirilen Osmanlı Muhalifîn Fırkaları Kongresi ile, katılımcı fırkalar kendi programlarına bağlı kalmakla beraber benimsenen ortak ihtilâl programı çerçevesinde istenilen amaçlara ulaşılana kadar eylem birliği yapmayı kabul ettiler.

Osmanlı Terakkî ve İttihat Cemiyeti ile Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'nin birleşmesinden 1908 İhtilâli'ne kadar geçen dönemde Osmanlı Terakkî ve İttihat Cemiyeti: 1903 Mürzteg programı ve tatbikatı sonrasında Makedonya'daki Osmanlı memur ve subayları yurt dışındaki Jön Türkler ile irtibatı arttırdılarsa da bölgede ciddi sayılabilecek bir teşkilât kurmaya muvaffak olamamışlardı. 1905 yılından itibaren muhalifler faaliyetlerine hız verdiler ve Bursalı Mehmed Tâhir, Mustafa Rahmi (Arslan), Midhat Şükrü (Bleda), Edip Servet (Tör), Talât Bey (Paşa), Kâzım Nami (Duru), Hakkı Baha (Pars), Ömer Nâci, Naki (Yücekök) ve İsmâil Canbolat liderliğinde Hilâl Cemiyeti adını verdikleri bir örgütlenmenin temelini 7 Eylül 1906 tarihinde attılar. Cemiyetin adı 18 Eylül 1906'da Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'ne çevrildi ve Talât Bey, İsmâil Canbolat ve Mustafa Rahmi'den teşekkül eden bir "hey'et-i âliye" örgütün idaresini ele aldı. İlk nizamnâme taslağı Mustafa Rahmi tarafından yapıldı, ancak daha sonra bu belge

üzerinde ciddi değişikliklere gidildi. Avrupa'ya firar etmiş olan cemiyet kurucularından Ömer Nâci Mayıs 1907, üyelerinden Hüsrev Sâmi ise Ağustos 1907 tarihinde Osmanlı Terakkî ve İttihat Cemiyeti'ne katıldılar. Osmanlı Hürriyet Cemiyeti ile Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin birleşmesi konusunda yapılan ve sonuçsuz kalan ilk teşebbüslerin ardından Dr. Nâzım söz konusu ittifakı gerçekleştirmek için Atina'ya gönderildi, oradan Makedonya'daki Yunan komitelerinin

yardımıyla 1907 Temmuzunda Yenice-i Vardar ve Selânik'e ulaştı. Dr. Nâzım, ilk temaslarından sonra birleşmenin faydaları konusunda şüphe izhar ettiyse de daha sonra Paris merkezinin tasvibiyle 27 Eylül 1907'de iki cemiyetin birleşmesine ait belgeyi imzaladı. Buna göre yeni örgüt Osmanlı Terakkî ve İttihat Cemiyeti ismini taşıyacak, merkezi Paris'te olan cemiyet bu yeni örgütün hâricî merkezi umûmîsi, merkezinin bulunduğu yer açıklanmayacak olan eski Osmanlı Hürriyet Cemiyeti ise dâhilî merkezi umûmîsi haline gelecek ve otonom olmakla birlikte faaliyetlerini ortaklaşa sürdüreceklerdi. Bu ittifak cemiyetin ihtilâlcilik boyutunu büsbütün kuvvetlendirdi ve bilhassa askerî kadro içindeki örgütlenmenin hız kazanmasına sebep oldu. Daha sonraki belgeler dâhilî merkezi umûmî üyelerinin Talât Bey, Hâfız Hakkı Bey (Paşa), İsmâil Canbolat, Enver Bey (Paşa) ve Manyasîzâde Refik Bey olduğunu ortaya koymaktadır. Cemiyet gelişmelere hukukî zemin hazırlamak üzere yeni bir dâhilî nizamnâme hazırladı. Bahâeddin Şâkir'e ait evrak bu belgenin hazırlanmasında VMORO ve Daşnaktsutyun nizamnâmelerinin ilham kaynağı olduğunu göstermektedir. Nizamnâmenin 2. maddesi, "cins ve mezhep dâ'iyesiyle tefrika husûlüne sâî bulunanların husûl-i âmâline mâni olma"nın cemiyetin esas vazifelerinden biri olduğunu belirtmektedir ki bu husus, ilk defa bir Osmanlı örgütünün Osmanlıcılık ideolojisine muhalefet edenlere eylemle karşı konulacağını ilân etmesi bakımından önemlidir. Yeni nizamnâme ayrıca cemiyetin ihtilâlci karakterini de ortaya koymaktadır. Yeni düzenleme ile fedai şubeleri tesis edilirken nizamnâmenin "Usûl-i Muhâkemât ve Mücâzât Faslı" bölümüyle cemiyetin yetkili organlarına, "bir şahsın vücûdu[nun] vatanı veya cemiyeti tehlikeye sokması" durumunda bu şahsı mahkûm etme ve cezalandırma yetkisi veriliyordu. Ayrıca yemin şekli değiştirilerek ve çeşitli semboller kullanılarak yeni üyelerin etkilenmesi cihetine gidiliyordu. Nizamnâme ile beraber cemiyet kendine Osmanlı Devleti armasına benzer bir arma da yaparak hükmî

şahsiyetini ön plana çıkardı.

Cemiyet, aynı zamanda Makedonya'daki müslüman çeteleri de kendi adına örgütleme çabası içine girdi ve Gemici Hasan, Martin Mustafa gibi önde gelen çete reisleriyle temasa geçti. Ege sahillerinde de çete faaliyeti başlatmak için Çakırcalı (Çakıcı) Mehmed Efe ile temasa geçildiyse de bu girişimden olumlu bir sonuç alınamadı. Cemiyete mensup siyasî çetelerin eylemlerine ait bir program hazırlandı ve bu belge ile bu örgütlerin cemiyetin kontrolü altında siyasî çete faaliyetinde bulunmaları düzenlendi. Cemiyet Makedonya'yı faaliyet merkezi haline getirince bu bölgedeki çeşitli unsurlara mensup komite, cemiyet ve çetelerle temasa geçti ve bunların bir bölümüyle anlaşma zemini bulurken diğerlerini de gerçekleştireceği ihtilâl sırasında eylemlerini durdurmaları ve düvel-i muazzama temsilcilerine şikâyette bulunmamaları konusunda uyardı. Aynı dönemde cemiyet örgütlenmesine hız verdi, çok sayıda subay örgüte dahil olurken vurucu güç olarak fedai teşkilâtı kuvvetlendirildi. Buna ilâveten Terakkî ve İttihat Cemiyeti Jandarma Teşkilâtı adlı bir diğer kuvvet oluşturuldu. Vurucu gücün yanı sıra on sekiz maddelik ayrı bir program çerçevesinde faaliyet gösteren ve cemiyete ait propaganda malzemesinin dağıtılması ve yardımların toplanmasıyla görevli sivillerden müteşekkil şehir hücreleri tesis edildi. Nisan 1908 tarihi itibariyle cemiyet Rumeli'de Edirne, Draç, İşkodra, Manastır, Selânik, Üsküp, Tiran ve Yanya'da, ayrıca altmış sekiz küçük merkezde, en önemlileri Ohri, Serez ve Tikveş'te olmak üzere teşkilât kurmuştu; Debre, Ergiri, Görice gibi bazı merkezlerdeki Arnavut Bashkimi Cemiyeti şubeleri aynı zamanda Terakkî ve İttihat Cemiyeti şubeleri olarak faaliyete geçmişlerdi. Bu dönemde Trablusgarp ve Kal'a-i Sultâniyye (Çanakkale) şubeleri kurulduysa da bunların ihtilâlde herhangi bir rolleri olmadı. Buna karşılık Dr. Nâzım ve Bursalı Mehmed Tâhir beylerin idaresi altındaki İzmir teşkilâtı, bölgedeki propaganda faaliyetinin yanı sıra Makedonya'daki bir karışıklık durumunda bölgeye gönderilecek Aydın vilâyeti redif taburları zâbitan ve efradının pek çoğunu cemiyete üye kaydetti, böylece ihtilâlin başarısında önemli rol oynadı. Koço-Ulah (Aromenis) hareketinin liderleriyle anlaşarak bu unsura mensup çetelerin desteği temin edildiği gibi ihtilâlin son günlerinde VMORO'nun sol kanat liderleri ve Serez ile Isturumca çete teşkilâtı örgütleyicileri Jane Sandanski ve Khristo Çernopeev'nin desteğiyle cemiyete mensup subaylar liderliğinde karışık (Türk, Arnavut, Makedon, Koço-Ulah) çeteler çıkarıldı.

Cemiyet örgütlenmesi sırasında üyelerinin önemli bir bölümü önce Osmanlı Hürriyet, ardından Terakkî ve İttihat Cemiyeti'ne katılan, İtalyan obediyansına bağlı Macedonia Risorta ve Fransız obediyansına bağlı Véritas isimli mason localarından da büyük destek gördü. Bu dönemde Paris'ten gönderilen cemiyetin resmî organları dışında çok sayıda beyannâme cemiyetin dağıtım şebekesi tarafından Edirne'den İşkodra'ya kadar olan bölgede dağıtılırken Manastır şubesi taş basması olarak Neyyir-i Hakîkat adlı bir gazeteyi neşre başladı (Osmanlı resmî belgeleri Ümid, Avusturya kaynakları ise Hürriyet adıyla cemiyet tarafından neşredilen diğer yayın organlarına atıfta bulunuyorlarsa da Terakkî ve İttihat Cemiyeti'ne ait belgeler bu konuda herhangi bir bilgi vermemektedir; bunların dergi değil beyannâme olması ihtimali de göz ardı edilmemelidir).

Üye sayısının yalnız Makedonya'da 2000'i geçmesi üzerine Terakkî ve İttihat Cemiyeti eylem planları yapmaya başladı; 13 Mayıs 1908 tarihinde padişaha, biri dışında vekiller heyeti üyelerine ve Harbiye Nâzırı Mehmed Rızâ Paşa'ya ayrı ayrı ihtarnâmeler göndererek Makedonya'da yeni reformlar yapılmasını amaçlayan İngiliz-Rus tasarılarına karşı konulmaması halinde ihtilâli başlatacağı tehdidinde bulundu. 25 Mayıs 1908 tarihini taşıyan ve Makedonya'daki konsoloslara hitaben yazılan bir "lâyiha" ise 31 Mayıs günü bazı konsoloshânelere bırakılarak Makedonya'ya yönelik Rus-İngiliz girişimleri kınandı. Bu iki eylem cemiyetin varlığını açıkça ortaya koyunca saray ve hükümet derin bir soruşturma başlatma kararı aldı; bunun yanında VII. Edward ile II. Nikola'nın 9-12 Haziran tarihleri arasında gerçekleştirdikleri Reval mülâkatının yarattığı heyecan, cemiyetin daha ileride gerçekleştirmeyi planladığı eylemlerini sahneye koymasına sebep oldu. Cemiyet fedaileri 11 Haziran 1908'de Selânik merkez kumandanı Ömer Nâzım'ın yaralanmasıyla başlayan bir dizi suikast girişimini icra ederken propaganda görevlileri çok sayıda beyannâmeyi dağıttılar. Hâricî merkezi umûmî ise cemiyetin eylemleri konusunda Avrupa kamuoyunu kazanma faaliyetleri gerçekleştirdi. 26 Haziran günü cemiyet dâhilî merkezi umûmîsi, İstanbul'a davet edilen Enver Bey'e Tikveş'e giderek çeteye çıkmasını emretti; Kolağası Niyazi Bey'in kurduğu Resne Millî Taburu'nun 3 Temmuz günü dağa çıkmasıyla isyan artık dönülmez bir noktaya geldi. İhtilâlin yayıldığı ve mahallî görevlilerin gelişmelere karşı âciz kalmaya başladığı sırada saray bir yandan Anadolu'dan bölgeye redif taburları gönderme kararı

alırken diğer yandan daha evvel çeşitli Arnavut isyanlarının bastırılmasında önemli yararlılıkları görülen Şemsi Paşa'ya âsilere karşı harekete geçmesi emrini verdi. 7 Temmuz günü Manastır'a gelen Şemsi Paşa cemiyetin fedailerinden Âtıf (Kamçıl) Bey tarafından öldürüldü. Bu olayın ardından, daha önce hâricî merkezi umûmî ile muhabere ederek gereğinde yalnızca hükümet binalarına karşı ateşlenmek şartıyla top kullanma izni almış olan Manastır şubesi ihtilâlci eylemlerin denetimini ele alıp askerî isyan girişimlerini tırmandırma kararı aldı. 7 Temmuz akşamı Manastır şubesinin emriyle kurulan 120 kişilik Manastır çetesi, Kaymakam Selâhaddin ve Binbaşı Hasan Tosun beyler kumandasında Pirlepe'ye gitmek üzere yola çıkarıldı. Gerek bölgedeki mahallî birlikler, gerekse 14 Temmuz 1908 gününden itibaren Anadolu'dan Selânik Limanı'na ulaşmaya başlayan redif taburları isyancı birliklerin üzerine gitmeyi reddettiler. Bu sırada cemiyet delegelerinin Bashkimi Cemiyeti ile çeşitli Tosk ve Geg Arnavut çeteleri ve Bektaşî liderleriyle yaptıkları görüşmeler sonunda bazı Arnavut silâhlı grup ve çeteleri harekete katılma kararı aldılar. Yine Firzovik'te, bölgede çalışan demiryolu görevlilerinin çocuklarına mahsus Alman-Avusturya mektebinin talebeleri için düzenlenen bir pikniği protesto etmek amacıyla başlayan, daha sonra kan davalarının sona erdirilmesi yolunda karar alınması için uzatılan Arnavut toplantısı, bölgeye cemiyet tarafından gönderilen Bashkimi Cemiyeti liderlerinden Necib (Nexhib) Draga, Ferhad Draga ve Bayram (Bajram) Curri ile, Hüseyin Hilmi Paşa'nın emriyle topluluğu olay çıkmadan dağıtması için sevkedilen Miralay Galib (Pasinler) Bey'in çabalarıyla Kānûn-i Esâsî'nin yeniden tesisi için besa yemini verilmesini kararlaştırdı; 20 Temmuz'da bu amaçla sadrazam ve şeyhülislâma telgraflar gönderildi. 21 Temmuz'da dâhilî merkezi umûmî Rumeli'deki bütün şubelere, ihtilâlci hareketi başarıya ulaştırmak için elden gelen bütün gayretin gösterilmesini ve 23 Temmuz Perşembe gününe kadar sonuç alınması yolunda tâlimat vererek saray ve hükümetin direnmesi durumunda askerî birlikler ve gönüllülerden oluşacak bir ordunun 26 Temmuz günü İstanbul üzerine yürümek amacıyla harekete geçmesi için gerekli tedbirlerin alınmasını emretti. 21 Temmuz günü Ohri Millî Taburu Eyüb Sabri Bey, 22 Temmuz günü Grebene gönüllüleri Bekir Fikri kumandasında araziye çıkarıldı. Aynı günün gecesi Manastır şubesi Resne Millî Taburu, Manastır çetesi ve bunlara katılacak Arnavut Çerçiz Topulli ve Âdem Bey çetelerinden oluşan 2300 kişilik bir kuvvetle Manastır'a gelerek Tatar Osman Paşa'yı dağa kaldırma emrini verdi ve emir yerine getirildi. Aynı

gece hükümet binalarına el koyan Manastır şubesi, bölgedeki mülkî âmirlere gönderdiği telgraflarla herkesin 23 Temmuz günü yeniden yürürlüğe konacak Kānûn-i Esâsî ahkâmına uygun hareket etmesi gerekliliğini duyurdu. 22 Temmuz günü Gevgili şubesinin gönderdiği telgrafla başlayan bir telgraf bombardımanı ile cemiyet şubeleri müfettiş-i umûmîye, sadâret ve saraya çok sayıda telgraf yollayarak Kānûn-i Esâsî'nin 26 Temmuz 1908 Pazar gününe kadar yeniden yürürlüğe konulmasını talep etti, 23 Temmuz'da Makedonya'daki şehir ve kasabalarda cemiyetin askerî ve sivil liderleri hürriyeti ilân ettiler. Aynı gün sâdır olan bir irade ile Kānûn-i Esâsî yeniden yürürlüğe konuldu ve cemiyet böylece rejimi değiştirmeye muvaffak oldu.

Türk tarihçiliği, genellikle cemiyetin 1908 İhtilâli sırasındaki faaliyetini bir blöf olarak ele almakta ve ihtilâlin başarısını II. Abdülhamid'in kuşkucu karakterine bağlamaktadır. Terakkî ve İttihat Cemiyeti'ne ait dokümanlar ve Osmanlı arşiv belgeleri ise bu iddianın doğru olmadığını, cemiyetin gayet iyi bir örgütlenme, propaganda ve eylem planını başarıyla uyguladığını göstermektedir. İhtilâlin son günü cemiyet yaklaşık 4000 silâhlı eylemciyi eyleme sokmuştur ki bu rakama Makedonya'daki diğer cemiyet üye ve sempatizanları dahil değildir. Firzovik'te sayıları en az 20.000 olan silâhlı Arnavut cemiyeti ile VMORO'nun Serez ve Isturumca çete teşkilâtı, bütün Makedonya'daki Koço-Ulah çeteleri isyana ve cemiyete tam destek vermişlerdir. Anadolu'dan gelen redif taburları âsilere karşı yürümek bir yana onlara katılmışlar, Makedonya'daki garnizonlar istisnasız hareketi destekleyeceklerini ilân etmişlerdir. Ayrıca yalnız Üçüncü Ordu'nun 70.000 civarındaki asker sayısı İstanbul ile bölge arasında bulunan Bir ve İkinci Ordu'nun asker sayısından daha fazlaydı. Öte yandan ihtilâl sonrasındaki coşkuyu bir halk hareketiyle karıştırarak 1908 İhtilâli'ni bir halk ayaklanması olarak sunmaya çalışan yeni bir tarihçilik cereyanı başlamışsa da bu iddianın da tarihî gerçekliği yansıtmaktan uzak olduğunu belirtmek gerekir.

23 Temmuz 1908 - 18 Aralık 1908 Tarihleri Arasında İttihat ve Terakkî Cemiyeti. İhtilâlden sonra tekrar İttihat ve Terakkî adını kullanmaya başlayan cemiyet, Meclisi Meb'ûsan'ın yeniden toplandığı tarihe kadar tedrîcen azalma temayülü göstermekle birlikte her türlü siyasî ve içtimaî gelişmeye müdahale ve bir anlamda bir "comité de salut public" gibi

hareket etti. Cemiyetin hukukî varlığının 1889 tarihli, cemiyetlerin ancak hükümet izni alındıktan sonra kurulabileceğini belirleyen irâde-i seniyye sebebiyle tartışmalı olması fiilî güç karşısında önemini kaybetti. Yine Hüseyin Hilmi Paşa'ya hükümet tarafından 24 Temmuz 1908 tarihinde sâdır olan irâde-i seniyye gereğince verilen bütün cemiyetlerin dağıtılması yolundaki emre cemiyet şiddetle muhalefet etti ve irade ile kurulmadığından irade ile dağılmayacağını duyurarak cemiyetin tüzel kişiliğinin tanınması için padişahı Selânik'te Beyaz Kule etrafındaki bahçeyi yeni merkezi umûmî için cemiyete hibe etmeye davet etti. Bu çabasında başarıya ulaşması cemiyetin resmen tanınması anlamına geldiğinden konumu sağlamlaştı. Kendisini "cem'iyyet-i mukaddese" olarak ilân eden, çeşitli şehir ve kasabalarda ahaliye bağlılık belgeleri imzalattıran ve muhtelif bölgelere heyetler gönderen cemiyet, fiilî müdahalelerin yanı sıra hükümete de doğrudan emirler vermekten çekinmedi. Bu dönemde İttihat ve Terakkî Cemiyeti dâhilî merkezi umûmî üyeleri ve Dr. Nâzım ile Paris'ten yurda dönen Bahâeddin Şâkir beylerden müteşekkil bir heyet tarafından idare edildi. Aynı dönemde, Rumeli vilâyetleri istisna edilirse taşrada İttihat ve Terakkî Cemiyeti şubeleri genellikle eşrafla subay ve memurlar tarafından kuruldu, daha sonra Selânik merkezi tarafından tescil edildi. Musul örneğinde olduğu gibi bazı vilâyetlerde eşraf birbirine rakip birden fazla İttihat ve Terakkî Cemiyeti tesis etti. Cemiyetin taşra teşkilâtını kontrol altına alması iki yıla yakın zaman aldı. Benzeri bir zorluk, cemiyetin fedai kadrosunun yasal bir örgüt haline gelmesi sonrasında frenlenmesi konusunda görüldü ki hemen hepsi subay olan bu kişiler cemiyet içinde icraatçı bir hizip olma özelliğini sürdürdüler. Bu kimseler tarafından Rumeli'de neşredilen Silâh, Süngü, Top gibi dergiler söz konusu hizbin aşırılıkları konusunda bir fikir vermektedir. 1909 yılı sonu itibariyle cemiyet bütün imparatorlukta 850.000 üyeye sahip 360 şube tesisine muvaffak oldu. Cemiyet ayrıca

"kadın şubesi," "ulemâ şubesi" gibi şubeler kurarak toplumdaki durumunu kuvvetlendirmeye çalışırken bir yandan da çeşitli meslekî örgütleri kendi denetimi altına almaya gayret ederek içtimaî hayatı da kontrol amacını güttü. Ancak bir süre sonra bu alandaki tekeli kırıldı. Cemiyetin 18 Ekim - 7 Kasım 1908 tarihleri arasında gerçekleştirdiği ilk yasal kongresi gizli olarak yapıldı ve merkezi umûmî üyelerinin isimleri gizli tutuldu. Yeni merkezi umûmî Hüseyin Kâzım Kadri, Midhat Şükrü, Hayri, Talât Bey,

Ahmed Rızâ, Enver Bey, Habib Bey ve İpekli Hâfız İbrâhim Hakkı Bey'den teşekkül etti. 1908 Ekiminde cemiyet yeni bir siyasî program kaleme alarak bunu neşretti (bu programda 1909'da bazı değişiklikler yapılmıştır). Programa göre cemiyet siyasî, iktisadî ve içtimaî sahalarda çeşitli düzenlemeler yapılmasını benimsiyordu. Yine bu kongrede nizamnâme değiştirilerek yeni bir yapılanmaya gidildi. Buna göre cemiyetin organları umumi kongre, merkezi umûmî, vilâyât hey'et-i merkeziyyeleri, kaza ve nahiye hey'et-i merkeziyyeleri ve kulüplerdi.

18 Aralık 1908 - 30 Ekim 1918 Tarihleri Arasında İttihat ve Terakkî Cemiyeti. Meclisi Meb'ûsan'ın açılması ile cemiyetin siyasî hayat üzerindeki tekeli bir ölçüde kırıldıysa da mebusların hepsinin cemiyet listelerinden seçilmesi ve cemiyet ileri gelenlerinden pek çoğunun mebus olması sebebiyle dolaylı kontrol bu gelişme sonrasında da sürdü. 1909 kongresi, merkezi umûmî âzalarının isimlerinin gizli tutulması geleneğine ve cemiyete girişteki yemin uygulamasına son verilmesi kararını aldı. Bu yıl aynı zamanda cemiyetle İttihat ve Terakkî Meclisi Meb'ûsan grubu (ki İttihat ve Terakkî belgelerinde "fırka" olarak zikredilmektedir) birbirinden ayrıldı; gerek cemiyet gerekse Meclisi Meb'ûsan grubu için ayrı dâhilî nizamnâmeler yapıldı. Cemiyet yeni cemiyetler kanunu çerçevesinde örgütlendi ve 1910 yılında Şûrâ-yı Devlet tarafından "menâfi-i umûmiyyeye hâdim" cemiyet olarak tescil edildi. Bu değişikliğe ve cemiyetin siyaset dışı kalacağı yolundaki taahhütlerine rağmen ne bu ikili yapı gerçek anlamda uygulamaya kondu, ne de cemiyetin merkezî hükümete ve taşradaki mülkî makamlara müdahaleleri sona erdi. Ancak 1908 seçimlerindeki büyük başarısına rağmen İttihat ve Terakkî'nin siyasî alandaki tekelci davranışları kısa sürede kendi içinde bölünmelere, kendisinden yeni siyasî partilerin doğmasına ve mecliste kendisine yönelik güçlü bir muhalefetin teşekkülüne sebep oldu. Otuzbir Mart Vak'ası, kısa bir müddet için cemiyetin iktidar üzerindeki belirgin kontrolüne ara verdiyse de isyanın bastırılması ve II. Abdülhamid'in hal'i (27 Nisan 1909) sonrasında cemiyet daha da kuvvetli bir siyasî aktör haline geldi. 31 Mart Vak'ası sırasında İttihat ve Terakkî teşkilâtı Hareket Ordusu ile gönüllü birliklerin teşekkülü ve pâyitahta nakillerinde de önemli rol oynadı. Gizli olarak icra edilen 1909 kongresiyle cemiyet elindeki yetkileri meclis grubuna devrettiğini ilân ettiyse de bu gerçekte kâğıt üzerinde kaldı. 1910 kongresi yedi üyelik bir merkezi umûmî seçti. 1911 yılında İttihat ve Terakkî içinde Hizb-i Cedîd ismiyle, Miralay

Sâdık (Şehreküştü) Bey ve Abdülaziz Mecdi (Tolun) Efendi liderliğinde bir muhalif ve muhafazakâr grup ortaya çıktı; "Mevâdd-ı Aşere" başlıklı bir bildiriyle cemiyet içinde yeni bir düzenleme yapılması çağrısında bulundu. Bu grubun önde gelen pek çok ismi daha sonra ya tasfiye edildi ya da muhalefet partilerine katıldı. Bu yıl yapılan ve İttihat ve Terakkî'nin ilk tartışmalı kongresi olan toplantı merkezi umûmî âzalarının sayısını yediden on ikiye çıkardı. İttihat ve Terakkî'nin iktidar üzerindeki kontrolüne, bir paralel hükümet gibi çalışmasına ve 1912 seçimlerinde muhalifleri seçtirmemek için kullandığı yöntemlere gösterilen tepkiler sebebiyle, ayrıca cemiyet ve fırka tarafından desteklenen Said Paşa hükümetinin istifası ile İttihat ve Terakkî, Gazi Ahmed Muhtar ve Mehmed Kâmil Paşa hükümetleri döneminde muhalefete geçti, cemiyet liderleriyle cemiyeti destekleyen gazeteciler bu dönemde baskılara mâruz kaldı. Balkan Savaşı'nın yarattığı çöküntü ve Edirne'nin Bulgarlar'a teslim edileceği şâyiaları üzerine İttihat ve Terakkî liderleri Bâbıâli'yi bastılar; Mehmed Kâmil Paşa'yı istifaya zorlayarak Mahmud Şevket Paşa sadâretinde yeni bir hükümet kurulmasını sağladılar (23 Ocak 1913). Mahmud Şevket Paşa suikastı (11 Haziran 1913), İttihat ve Terakkî'nin ülkede muhalefeti sindirerek bir tek parti yönetimi kurmasına yol açtı, bu durum Mondros Mütarekesi sonrasına kadar devam etti. İttihat Terakkî bu süre içerisinde, 1914 yılında seçimlerin yapılmasına rağmen ülkeyi meclisi devre dışı bırakarak kavânîn-i muvakkate ile yönetti ve Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'na girişi gibi hayatî kararlar aldı. 1913'te yapılan kongrede cemiyetin tamamıyla fırkaya tahvili benimsendi ve yeni bir program hazırlandı. Bu programa göre fırkanın bir reîs-i umûmîsi ve bir de vekîl-i umûmîsi olacaktı (daha sonra toplanan 1916 ve 1917 kongreleri bir anlamda hükümet programının müdafaası dışında önemli bir özellik taşımadı). Bunun yanı sıra tek parti olmanın avantajlarını kullanan İttihat ve Terakkî, Teşkîlât-ı Mahsûsa adında paramiliter bir örgüt ve Türk Gücü Cemiyeti, Osmanlı Güç (daha sonra Genç) dernekleri gibi yine paramiliter gençlik örgütleri kurduğu gibi Kara Kemal Bey'in organizatörlüğü ile çok sayıda esnaf kuruluşunu kendine bağladı, kendisini desteklemeyen basını susturdu, esasen dolaylı kontrolü altında olan Türk ocaklarını ise fırka ideolojisini yayan bir kurum haline soktu.

İttihat ve Terakkî reislerinin Türkçü ve daha sonra Türk milliyetçisi fikirlerden derin bir biçimde etkilenmelerine rağmen cemiyet / fırka

Osmanlıcılık, Türkçülük ve ittihâd-ı İslâm gibi siyasetlerin hepsini devleti kurtarabilmek amacıyla eş zamanlı olarak uygulamış, bu anlamda tam bir pragmatizm örneği sergilemiştir. İktisadî sahada ise İttihat ve Terakkî, bilhassa Balkan savaşları sonrasında

uygulamasına hız verilen "millî iktisat" siyasetiyle müslüman ve özellikle Türkler'den teşekkül eden yeni bir burjuvazi tesisine gayret göstermiştir.

1908-1918 döneminde İttihat ve Terakkî Cemiyeti içinde Talat, Enver ve Cemal paşalar ön plana çıkmışsa da (aslında Türk tarihçiliği neredeyse bütün İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ni bu üç liderin örgütü mesabesine indirerek diğer pek çok önemli kişiyi, meselâ örgütleme ve uygulama alanında Bahâeddin Şâkir ve Dr. Nâzım gibi liderlerin rolünü tamamen göz ardı etmektedir) cemiyet, 1908 öncesinde benimsediği hey'et-i merkeziyye / merkezi umûmî hâkimiyeti ilkesini bazı istisnaî durumlar haricinde muhafaza etmeye muvaffak olmuştur. Türk tarihçiliğinin genel olarak üç paşa arasındaki ihtilâfları abartma eğilimi içerisinde bulunması, cemiyet içi ve şahsî anlaşmazlıkların olduğundan fazla gösterilmesi sonucunu doğurmuştur. Aynı şekilde İttihat ve Terakkî üzerine sağlıklı tahliller yapabilmek için şahıslar üzerine yoğunlaşmak yerine merkezi umûmî kararlarını incelemek ve yorumlamak gerekmektedir.

I. Dünya Savaşı'na giriş, İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin Enver Paşa'nın liderliğindeki kanadının yarattığı bir fiilî durum sonunda gerçekleşmiş, bu olay İttihatçı kadro içinde önemli tartışmalara, nâzır istifalarına sebep olmuşsa da bir örgütsel bölünme doğurmamış ve merkezi umûmî genel siyasetler üzerindeki hâkimiyetini sürdürmüştür. İttihat ve Terakkî, ülkede her kuruma hâkim olduğu 1914-1918 yılları arasında savaş siyasetlerinin tesbit ve icrasında da birinci derecede rol oynamıştır.

II. Meşrutiyet döneminde İttihat ve Terakkî kısa bir süre dışında paralel bir hükümet gibi çalışmış, Mahmud Şevket Paşa suikastının ardından bütünüyle bir tek parti iktidarı kurmuştur. Saray, II. Abdülhamid'in hal'i sonrasında siyasette belirleyici rol oynayan bir kurum olmaktan çıkmış, Bâbıâli bürokrasisi önce dolaylı olarak, sonra doğrudan İttihat ve Terakkî hâkimiyeti altına girmiştir. İttihat ve Terakkî'nin kendini bir "vatan kurtarıcı" teşkilât olarak görmesi ve kendine muhalefeti vatan hainliğiyle eş

tutması, II. Meşrutiyet döneminin iktidarmuhalefet ilişkilerinin sertleşmesine ve iktidar değişimlerinin seçim dışı yöntemlerle gerçekleşmesine sebep olduğu kadar daha sonra Türk siyasî hayatı üzerinde derin tesir icra edecek bir tek parti geleneğinin kurulması sonucunu doğurmuştur.

Mütareke Döneminde İttihat ve Terakkî. Mondros Mütarekesi'nden sonra İttihat ve Terakkî son kongresini 1 Kasım 1918 tarihinde topladı. Kongrenin üçüncü gününde İttihat ve Terakkî'nin bazı liderlerinin (Talat, Enver, Cemal paşalarla Bedri, Azmi, Bahâeddin Şâkir, Dr. Nâzım, Dr. Rüsûhî beyler) yurt dışına firarlarının gerçekleştiği haber alındı ve 5 Kasım 1918'de İttihat ve Terakkî Fırkası isminin tarihe karışması ve yeni bir fırkanın kurulması kararlaştırıldı. 11 Kasım 1918'de kurulan Teceddüt Fırkası, İttihat ve Terakkî'nin yerini aldı. İttihat ve Terakkî'nin nakit varlığının önemli bir bölümü bu fırkaya devredilirken (İttihat ve Terakkî Fırkası'nın mal varlığına 1 Şubat 1919 tarihli Meclisi Vükelâ kararı ile el konuldu) Talat Paşa'nın istifası sonrasında kurulan İzzet Paşa kabinesinde dört İttihatçı nâzır bulunduysa da bu hükümetin istifasının ardından İttihat ve Terakkî'nin ülke yönetimi üzerindeki etkisi önemli ölçüde azaldı. Eski İttihatçı mebuslar, Teceddüt Fırkası ve Mütareke'nin hemen öncesinde kurulan Osmanlı Hürriyetperver Avam Fırkası bünyesinde varlıklarını sürdürdüler; Teceddüt Fırkası Meclisi Meb'ûsan'da hâkim parti durumuna geldiyse de meclisin 21 Aralık 1918'de feshi, İttihat ve Terakkî'nin elindeki son iktidar kozunu da kaybetmesine sebep oldu. 5 Mayıs 1919 tarihli Meclisi Vükelâ kararı ile Teceddüt Fırkası kapatıldı ve mal varlığına el konuldu. Bu arada Meclisi Meb'usan beşinci şubesi, İttihat ve Terakkî reislerinin savaşa giriş ve savaş sırasında uygulanan siyasetlerini soruşturmaya başladı; firarî durumdaki İttihat ve Terakkî liderleri dışındaki önde gelen üyeler sorgulandı. 8 Mart 1335 (1919) tarihli kararnâme ile kurulan Dîvân-ı Harb-i Örfî ise İttihatçı nâzır, mebus ve sorumlu kâtipleri muhâkeme etti. 5 Temmuz 1919'da İttihatçı liderler çeşitli cezalara çarptırıldı. Bu arada daha muhâkeme devam ederken bazı önde gelen İttihatçılar Malta'ya sürgün edildi. Yurt dışındaki İttihatçı liderler örgütsel faaliyetlerini sürdürüp çeşitli cemiyetler kurdularsa da faaliyetlerinden ciddi sonuçlar alamadıkları gibi Millî Mücadele'yi bir İttihatçı harekete dönüştürme çabaları da sonuçsuz kaldı. Bu arada Enver Paşa'nın gayretleriyle 5-8 Eylül 1921 tarihinde Batum'da bir İttihat ve Terakkî kongresi toplanıp (bu toplantının ciddi

anlamda bir kongre olmadığı kesindir) Türkiye Büyük Millet Meclisi'ndeki varlığı iddia edilen üyelerini İttihat ve Terakkî adı altında siyasî faaliyete davet ettiyse de bu çabadan bir sonuç alınamadı.

Her ne kadar Millî Mücadele'yi tamamıyla bir İttihatçı hareket olarak görmek mümkün değilse ve İttihatçı reislerin bu harekete el koyma girişimleri başarısızlıkla sonuçlanmışsa da bazı istisnalar dışında Müdâfaa-i Hukuk cemiyetlerini örgütleyenlerle kongreleri ve daha sonra Ankara'daki meclisi toplayan kadro eski İttihat ve Terakkî üyelerinden teşekkül etmiştir. Teceddüt Fırkası'nın yanı sıra yine İttihatçılar tarafından Mütareke'nin hemen öncesinde kurulan Karakol Cemiyeti, Millî Mücadele'nin başlatılmasında ve sürdürülmesinde (teşkilât 1920 Nisanında feshedilmiştir) eski Teşkîlât-ı Mahsûsa mensupları ile Kara Kemal Bey'in idaresi altındaki esnaf örgütlerinin de desteğiyle çok önemli rol oynamıştır. Bunun yanında iki hareket arasında bir ideolojik devamlılık da söz konusudur.

Yeni Rejim Döneminde İttihatçılar. Millî Mücadele sırasında yurt dışına kaçan İttihatçı liderlerin önde gelenleri Daşnaktsutyun Komitesi fedaileri (Cemal Paşa suikastındaki Sovyet Gizli Servisi rolü hâlâ tartışmalıdır) ve Bolşevik kuvvetler tarafından öldürüldüler Millî Mücadele'nin başarısından sonra yurda dönen İttihatçılar ise yeniden örgütlenme çabalarına başladılar. 1922 yılında eski Maliye nâzırı Câvid Bey'in evinde toplanan İttihatçı liderler dokuz maddelik bir fırka programı hazırladılar. Daha sonra bazı İttihatçılar, 1924'te muhalefeti aynı çatı altında toplamaya gayret eden Terakkîperver Cumhuriyet Fırkası'nın faaliyetlerinde önemli roller oynadılar. 1926 yılı Haziran ayında Mustafa Kemal Paşa'yı hedef alan bir suikast girişiminin ortaya çıkarıldığının ilân edilmesinin ardından 26 Haziran'da başlayan İzmir muhâkemesinde bazıları eski İttihatçı olan on dört kişi idam cezasına çarptırıldı, bunlardan on ikisi 13-14 Temmuz gecesi idam edildi; İttihat ve Terakkî esnaf teşkilâtı örgütleyicisi Kara Kemal ile Abdülkadir beyler ise gıyaben idama mahkûm oldular. Geri kalan İttihatçı liderler, Terakkîperver Fırkası önde gelenleri ve diğer muhalifleriyle birlikte 1 Ağustos 1926 tarihinden itibaren Ankara İstiklâl Mahkemesi'nde muhâkeme edildiler. Dr. Nâzım, Câvid, Hilmi ve Nâil beyler 26 Ağustos 1926 günü idam edilirken öbür İttihatçılar değişik hapis cezalarına çarptırıldı. İzmir ve Ankara'daki muhâkemeler bir anlamda İttihatçılığın da sonu oldu.

1922'den sonra İttihatçılar muhalefet cephesine katılmalarına rağmen ciddi sayılabilecek bir girişim gerçekleştirememişlerdir.

Ancak yeni rejimin önde gelen pek çok isminin eski İttihatçı kadro içinde yer almış olması ve bunların bir kısmının İttihatçılık'la yeni rejim taraftarlığı arasında kararsız bir durumda kalması ciddi bir sorun oluşturmuştur. Bu da tercihini İttihatçılık yönünde kullanan ve daima potansiyel suçlular olarak görülen eski İttihat ve Terakkî mensuplarının tasfiyesinin en önemli sebebini teşkil etmiştir. İttihatçılar'ın muhâkemeleri, suikasttaki rollerinden ziyade 1908 öncesinden 1926 yılına kadar İttihat ve Terakkî'nin bütün faaliyetlerinin sorgulanmasına dönüşmüş ve bir siyasî tasfiye ile sonuçlanmıştır.

İttihat ve Terakkî'nin yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasî hayatı ve bu yeni yapı içerisinde siyasî teamüllerin teşekkülü üzerindeki etkisi tartışılmaz olmakla birlikte bu cemiyet / fırkanın çok uluslu bir devletin şartları içinde doğmuş ve yine böylesine bir çerçevede faaliyette bulunmuş bir örgüt olduğunu da göz ardı etmemek, bu alanda aşırı genellemelere gitmemek daha doğru olur.

BİBLİYOGRAFYA

I. Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti (1889-1902). Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti Nizamnâmesi, [baskı yeri yok] 1895; [İbrahim Temo], Hareket, İstanbul [Bükreş] 1313; a.mlf., İttihat ve Terakkî Cemiyetinin Teşekkülü ve Hidemati[sic] Vataniye ve İnkılâbi [sic] Milliye Dair Hatıratım, Mecidiye 1939; Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti Nizamnâmesi-Nizam jam'iyyat al-ittihād wa al-taraqqi al-uthmāniyya, [baskı yeri yok] 1897; Procès contre le Mechveret et la Jeune Turquie, Paris 1897; Şerafeddin Mağmumî, Hakikat-ı Hal, Paris 1315; Ali Kemal, (Cenevre'de) Neşredilmekde Bulunan Osmanlı Gazetesinin (17) Numerolu ve (1) Ağustos 1898 Tarihli Nüshasında (Darbe-i Hak) Unvânı ile Neşredilmiş Bir Fıkra-i Müfteriyâneye Cevabdır, Paris 1898; Tunalı Hilmi,

al-Ma’rūd amāma allāh wa al-nās, Kahire 1899; a.mlf., Murad, Cenevre 1317; Damad Mahmoud Pacha, Protestation de S. A. Damad Mahmoud Pacha contre la nouvelle décision prise par le Sultan Abdul Hamid II à l’égard des Turcs résident à l’étranger, London 1900; Mehmed Sabahaddin - Ahmed Lutfullah, Umum Osmanlı Vatandaşlarımıza Beyannâme, Kahire 1901; Le congrès des libéraux ottomans, Paris 1902; Ali Fahri, Açık Mektub: Ali Pinhan Bey’e, Kahire 1322; a.mlf., Emel Yolunda, İstanbul 1328; Şûrâ-yı Ümmet-Ali Kemal Da‘vası, İstanbul 1325; Mehmed Murad, Mücâhede-i Milliye: Gurbet ve Avdet Devirleri, İstanbul 1326; Hoca Muhiddin, Hürriyet Mücâhedeleri yahud Firak ve Menfâ Hâtıraları, İstanbul 1326; Leskovikli Mehmed Rauf, İttihat ve Terakkî Cemiyeti Ne İdi?, İstanbul 1327; Cevrî [Mehmed Reşid], İnkılâb Niçün ve Nasıl Oldu?, Kahire 1909; İsmail Kemal, The Memoirs of Ismail Kemal Bey, London 1920; Hüseyinzâde Ali [Turan], “İttihat ve Terakkî Cemiyeti Nasıl Kuruldu [?]”, Tan, 4-5 Mayıs 1938; Ahmed Bedevî Kuran, İnkılâp Tarihimiz ve Jön Türkler, İstanbul 1945; a.mlf., İnkılâp Tarihimiz ve İttihat ve Terakkî, İstanbul 1948; a.mlf., Osmanlı İmparatorluğunda İnkılâp Hareketleri ve Millî Mücadele, İstanbul 1956 [genişletilmiş ikinci baskı, İstanbul 1959]; a.mlf., Harbiye Mektebinde Hürriyet Mücadelesi, İstanbul [1960 ?]; Ethem Ruhi Balkan: Hatıraları (Canlı Tarihler 6 içinde), İstanbul 1947; Meclisi Mebusan ve Ayân Reisi Ahmed Rızâ Bey’in Anıları, İstanbul 1988; M. Şükrü Hanioğlu, Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakkî Cemiyeti ve Jön Türklük, İstanbul 1986; a.mlf., The Young Turks in Opposition, Oxford-New York 1995.

II. Osmanlı Terakkî ve İttihat Cemiyeti (1905-1908). Yukarıdaki kaynaklara ilâve olarak: Osmanlı Terakkî ve İttihad Cemiyeti Nizamnâme-i Esasî, Kahire 1323; Osmanlı Terakkî ve İttihad Cemiyeti Teşkilât-ı Dahiliye Nizamnâmesi, [Paris] 1324; Osmanlı Terakkî ve İttihad Cemiyeti Umur-i Dahiliye [Ömer Naci], Hayyeale-l-felâh, [Paris] 1325; Mehmed Ramih, Berrî ve Bahrî Silah Arkadaşlarıma, [Paris 1908]; Ahmed Niyazi, Hâtırât-ı Niyazi yahud Târihçe-i İnkılâb-ı Kebîr-i Osmanîden Bir Sahife, İstanbul 1326; Ahmed Refik, İnkılâb-ı Azîm: 11 Temmuz 1324, İstanbul 1324/1326; Déclaration du congrès des partis d’opposition de l’Empire ottoman, réuni en Europe, [Paris 1908]; Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti’nin Nizamnâmesi, Salonica 1909; Kırmızı Kitab: İttihat ve Terakkî-Adem-i Merkeziyet (haz. M. Bedri), İstanbul 1330, s. 19-41; Ali Haydar Midhat,

Hatırâlarım: 1872-1946, İstanbul 1946; Kâzım Nami Duru, İttihat ve Terakkî Hatıralarım, İstanbul 1957; [Talât Paşa ?], Talât Paşa'nın Hâtıraları (haz. Enver Bolayır), İstanbul 1958; Halil Paşa, İttihat ve Terakkî'den Cumhuriyet'e: Bitmeyen Savaş: Kütûlamare Kahramanı Halil Paşa'nın Anıları (haz. Taylan Sorgun), İstanbul 1972; Bekir Fikri, Balkanlarda Tedhiş ve Gerilla: Grebene, İstanbul 1976; Mithat Şükrü Bleda, İmparatorluğun Çöküşü, İstanbul 1979; Kâzım Karabekir, İttihat ve Terakkî Cemiyeti: 1896-1909, İstanbul 1982; [Halil Menteşe], Osmanlı Mebusan Reisi Halil Menteşe'nin Anıları (haz. İsmail Arar), İstanbul 1986; Enver Paşa'nın Anıları (haz. Halil Erdoğan Cengiz), İstanbul 1991; A. Iacovella, İttihat ve Terakkî ve Masonluk (trc. Tülin Altınova), İstanbul 1998; M. Şükrü Hanioğlu, Preparation for a Revolution: The Young Turks: 1902-1908, Oxford-New York 2001; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "1908 Yılında İkinci Meşrutiyetin Ne Suretle Îlân Edildiğine Dair Vesikalar", TTK Belleten, XX/77 (1956), s. 168-172.

III. İttihat ve Terakkî Cemiyeti Fırkası (1908-1918) ve İttihatçılar'ın 1926 Yılına Kadar Gerçekleştirdikleri Faaliyetler. Yukarıdaki kaynaklara ilâve olarak: Said Halim ve Talât Paşalar Kabinelerinin Divan-ı Âlî'ye Sevkleri Hakkında Divaniye Meb'usu Fuad Bey Merhum Tarafından Verilen Takrir Üzerine Berâ-yı Tahkîkat Kur'a İsabet Eden Beşinci Şu'be Tarafından İcra Olunan Tahkikat ve Zabt Edilen İfadâtı Muhtevîdir, İstanbul 1334; Arif Cemil, "İttihat ve Terakkî Rüesâsının Diyar-ı Gurbet Maceraları", Tevhîd-i Efkâr, İstanbul 14 Mayıs 1922 vd.; Cemal Paşa'nın Hatırâtı, 1913-1922, İstanbul 1339; Muhittin Birgen, "İttihad ve Tarakkide [sic] On Sene: İttihad ve Tarakki [sic] Neydi?", Son Posta, 16 Ekim 1936 vd.; "Meşrutiyet Devrine Ait Cavit Bey'in Hatıraları", Tanin, İstanbul 3 Ağustos 1943 vd.; E. J. Zürcher, The Unionist Factor: The Rôle of the Committee of Union and Progress in the Turkish National Movement, 1905-1926, Leiden 1984; Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasal Partiler 3: İttihat ve Terakkî: Bir Çağın, Bir Kuşağın, Bir Partinin Tarihi, İstanbul 1989; M. Yamauchi, The Green Crescent under the Red Star: Enver Pasha in Soviet Russia, 1919-1922, Tokyo 1991; Zafer Toprak, "İttihat ve Terakkî'nin Paramiliter Gençlik Örgütleri", Boğaziçi Üniversitesi Dergisi, VII, İstanbul 1979, s. 95-113.

M. Şükrü Hanioğlu

İTTİSÂL

(bk. VÜSÛL).

İTTİSÂL

(الاتصال)

İnsan aklının, kozmik akılların sonuncusu olan faal akılla kurduğu ilişki anlamında felsefe terimi.

İnsan aklının gelişmesi ve bilgiyle aydınlanması İslâm felsefesinin en temel meselelerinden birini oluşturur. Akıl teorisinin psikoloji ve epistemoloji yanında metafizik, teoloji ve ahlâkla da ilişkili olması problemin önemini daha da arttırmaktadır. Meşşâî filozoflar, Aristo'nun kuvve-fiil ve madde-sûret ayırımına dayanan doktrininden hareketle insan aklını, "güç halinden fiil alanına çıkarak soyut kavramlara ulaşma yeteneği" şeklinde tanımlamışlardır. Bu noktada hangi gücün insan aklını kuvve halinden fiil haline çıkaracağı ve fiil haline geçen aklın soyut bilgilere nasıl ulaştığı soruları önem kazanmaktadır. İlk maddede (heyûlâ) olduğu gibi sırf güç ve istidat halindeki akıl da giderek heyûlânî denilen potansiyel ve edilgin durumundan kurtularak etkin hale geçmektedir. Güç halindeki insan aklını fiil alanına çıkaran bu etkin ilkeye "faal akıl" denmektedir. Faal akıl, "insanın düşünme ve bilme gücünü işlevsel hale getiren ve maddî eşyada kuvve halinde, maddî olmayan âlemde fiil halinde bulunan aklî objeleri (ma'kūlât) ona kazandıran ilke" olarak tanımlanmıştır. İnsan aklıyla faal akıl arasındaki bu ilişkiye İslâm felsefesinde ittisâl denilmektedir.

Faal akıl ve etkisinin mahiyetiyle insan aklının ona hangi bilgi yollarıyla yöneleceği konusu İslâm filozofları arasında tartışmalıdır. Esasen Aristo'nun faal akıl konusundaki fikirlerinin müphemliği sebebiyle

Aristo yorumcularının da ihtilâf ettiği bu konuda ilki Fârâbî - İbn Sînâ geleneğine, diğeri İbn Rüşd'e ait iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. İslâm felsefesinde faal akılla ittisâl meselesini bir doktrin olarak ortaya atan ilk filozof Fârâbî'dir. Bu doktrin Fârâbî'nin felsefesinde bilginin, felsefî bilgeliğin ve nebevî vahyin temellendirilmesinde önemli bir rol üstlenmiştir. Nitekim bu doktrinde faal akıl vahiy meleği Cebrâil ile özdeşleştirilmiştir. Faal akıl, Fârâbî'nin sudûr fikrine dayalı on akıl-dokuz felek

kozmolojisinde ay feleğinin aklıdır. Bu akıl bir “sûret verici” (vâhibü’s-suver) olarak hem maddî âlemdeki değişmenin hem de aklî formların ilkesidir. İttisâl fikri açısından asıl önemli olan bu son özelliktir. Fârâbî’nin ma‘kūlât dediği ve aklî bilginin konusu olan akledilir formların, soyut kavramların ve kanunlulukların insan aklına kozmolojik olarak en yakın ilkesi faal akıldır. İnsan aklının kendisiyle ittisâl kurup bilgi aldığı bu ontik varlık hem tabii varlıkların hem de aklî kavramların ilkesi olarak kabul edilmiş ve bu durum bilginin imkânı, kaynağı ve değeri açısından önemli sonuçlar doğurmuştur. Özellikle faal aklın Cebrâil ile aynı varlık sayılması, bilgeyi aydınlatan felsefî bilgiyle peygamberi aydınlatan vahyin aynı kaynağa bağlanması İslâm düşüncesinde derin etkiler doğurmuş ve yoğun tartışmalara yol açmıştır. Fârâbî’nin ideal yöneticisinin faal akılla ittisâl edebilen, ilhama mazhar bir kişi oluşu sebebiyle onun siyaset felsefesinde devlet başkanıyla peygamber arasında sıkı bir benzerlik kurulmaktadır.

Peygamberde faal akılla ittisâlin mahiyeti kısmen değişmektedir. Özellikle İbn Sînâ, Fârâbî’nin bu husustaki fikirlerini geliştirerek peygamberde heyûlânî aklın istidat olarak en yüksek güce ulaştığı seviyeye “kutsî akıl” adını vermiş ve vahiy olayını bu aklın faal akılla (Cebrâil) ittisâli olarak açıklamıştır. Bu kutsal güç peygamberlere mahsus olup onların zihnî bir çaba göstermeden vahiy bilgisine doğrudan ulaşmasını sağlar. Bilgi peşinde koşan öteki insanlar ise faal akılla ittisâl edebilecek seviyeye ulaşıncaya kadar ilmî ve tecrübî birikimlerini arttırmak zorundadırlar. Bu zihnî çabaların sonucu ise faal akılla ittisâl neticesinde küllî bir teoriye ulaşmaktır veya faal aklın feyzi, ilham ve aydınlatması ile orta terimin bulunması ve sonuçta üzerinde düşünülen meselenin tümel bir formüle bağlanmasıdır. İbn Sînâ, ittisâl konusunu müslüman zihnine yaklaştırmak için Nûr sûresinin 15. âyetinde geçen benzetmenin insan aklının aşamalarına işaret ettiğini ileri sürmekte ve âyetteki temas kavramıyla ittisâlin, ateşle de faal aklın kastedildiğini ifade etmektedir.

Bilginin imkânını faal aklın insan aklını aydınlatmasına bağlayan, dolayısıyla bilgi hadisesini bir yönüyle beşer üstü bir aydınlanma olarak gören Fârâbî - İbn Sînâ geleneğine karşılık İbn Rüşd, ittisâl doktrininin bu tür aydınlanmacı çağrışımlarını reddetmektedir. Ona göre faal akıl tamamen insandan bağımsız antik bir değer değil soyutlama sonunda zihnin tümel kavramlara ulaşıp onlarla özdeşleşmiş halidir. İbn Rüşd’ün, objektif bilginin

evrensel anlamda mevcudiyeti şeklinde anlaşılabilecek olan bu açıklamasına göre ittisâl insan aklının küllî ve objektif bilgiye ulaşmasından ibarettir. Çünkü nazarî aklın işi soyut kavramlara ulaşmaktır. Artık maddesinden ayrılmış bu kavram sistemiyle hiç değişmeyenin bilgisine ulaşılmış olmaktadır. Şu halde faal akılla ittisâl, İbn Rüşd'e göre duyulur nesnelere ait cüz'î bilgi ve tecrübeden başlayarak akledilir formlara ait küllî bilgiye doğru yükselen bir sürecin aşamalarını belirleyen bir fiil, aynı zamanda bu aşamaların sonuncusunun adı olmaktadır.

İbn Bâcce'nin faal akılla ittisâl konusundaki işrakçi görüşlerini de eleştiren İbn Rüşd, kendi fikirlerini aydınlanmacı ve mistik ittisâl anlayışlarından ayırmak istemiş olmalıdır. İbn Rüşd, mutasavvıfların sözünü ettiği türden bir ittihada benzettiği Fârâbî'den beri benimsenen bu işrakçi ittisâl anlayışını, insanı tabii ilimler dairesinden çıkarıp bir olağan üstülükler dünyasına götürdüğü için hem yanlış hem de zararlı görmüş ve onun bu anlayışı Batı'da bilimsel düşüncenin gelişmesinde etkili olmuştur. İbn Rüşd, mistik bilgi kavramını felsefî araştırmanın konusu görmeyip özellikle kazanılmış bilgi kavramı üzerinde durmakta ve birincisi lehine ikinci yolu küçümseyenleri eleştirmektedir.

Filozofların "faal akılla insan aklının kurduğu bağlantı" anlamında kullandıkları ittisâl kavramı tasavvuf sahasına geçildiğinde genellikle farklı mânalara gelmektedir. Hiçbir müslüman filozof "Tanrı ile bir olma, tek varlık haline gelme" anlamında bir ittisâl veya ittihaddan söz etmemiştir. Hatta bu konuda İbn Sînâ, Yeni Eflâtuncu Furfûriyûs'un (Porphyrios) şahsında ittisâli "aynîleşme" mânasında kullananları eleştirmektedir. Faal akılla ittisâl eden insan aklı ferdiyetini koruyarak "akl-ı müstefâd" şeklinde başka bir isim alır. Dolayısıyla ittisâl "fenâfillâh" veya "Nirvana" anlamında değildir.

Tasavvuf literatüründe ittisâl terimi de kullanılmakta ve bununla kısaca "Allah'tan başka şeyle meşgul olmama ve Allah'la sürekli birlikte olma" mânası kastedilmektedir. Felsefedeki ittisâl ile özellikle vahdeti vücûdcu tasavvuftaki ittihad arasındaki en belirgin fark insana ait ferdîliğin yok olup olmaması noktasında kendini gösterir. Buna karşılık her iki sahadaki ittisâl fikrinde mutluluk ahlâkına ait ortak bir yan görmek mümkündür. Çünkü Allah ile ruhen ve fikren ittisâl halindeki bir sûfî ne kadar yüksek bir

mânevî haz duyuyorsa faal akılla ittisâl kuran filozof da aynı derecede yüksek bir mutluluğa ulaşmış olur.

BİBLİYOGRAFYA

Fârâbî, el-Medînetü'l-fâżıla (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1985, s. 125-126; a.mlf., es-Siyâsetü'l-medeniyye (nşr. Fevzî M. Neccâr), Beyrut 1964, s. 32-35; a.mlf., Risâle fi'l-ʿaḳl (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1983, s. 31; İbn Sînâ, et-Taʿlîḳāt ʿalâ ḥavâşî Kitâbi'n-Nefs (nşr. Abdurrahman Bedevî, Arisṭo ʿinde'l-ʿArab içinde), Kahire 1947, s. 95; a.mlf., Avicenna's de Anima: Kitâbü'n-Nefs (nşr. Fazlurrahman), London 1970, s. 235-236, 247-249; a.mlf., eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (2), s. 370, 401; a.mlf., el-İşârât ve't-tenbîhât (nşr. Süleyman Dünyâ), Beyrut 1413/1992-93, II, 365-367; III, 244, 267, 270-275; İbn Bâcce, İttiṣâlü'l-ʿaḳl bi'l-insân (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Telḫîṣu Kitâbi'n-Nefs içinde), Kahire 1950, s. 102-118; İbn Rüşd, Makāle: Hel yetteṣılü bi'l-ʿaḳli'l-heyûlânî el-ʿaḳlü'l-faʿâl (a.e. içinde), s. 119-129; a.mlf., Telḫîṣu Kitâbi'n-Nefs (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Kahire 1950, s. 72-73, 85-95; a.mlf., Tefsîru Mâ Baʿde'ṭ-ṭabîʿa, III, 1489-1490; Seyyed Hossein Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, London 1978, s. 263-274; Mehmet Dağ, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı (der. Aydın Sayılı), Ankara 1984, s. 381-386; Mehmet Aydın, "İbn Sînâ'nın Mutluluk (es-Sa'âde) Anlayışı", a.e., s. 433-451; Mübahat Türker-Küyel, "İbn Sînâ'da 'al-Aḳl al-fa'âl'in Kökleri", a.e., s. 603, 721, 725-727, 738, 743; a.mlf., "İbn Sînâ ve 'Mistik' Denen Görüşler", a.e., s. 769-790.

İlhan Kutluer

İTTİSÂLÜ'l-AKL bi'l-İNSÂN

(اتصال العقل بالإنسان)

İbn Bâcce'nin (ö. 533/1139) bilgi, ahlâk ve mutluluğa dair eseri.

Konusu itibariyle eser, Yeni Eflâtuncu felsefî literatürün Endülüs'te ortaya konmuş önemli bir halkasını oluşturmaktadır. Yüksek bir felsefî zekânın ürünü olup

nisbeten farklı ve yeni sayılabilecek bakış açısına rağmen genel olarak meseleleri klasik yaklaşım içerisinde ele alır. Hacim bakımından fazla geniş olmayan kitabı ([nşr. M. Asin Palacios], VII, 9-23; [nşr. Mâcid Fahrî], s. 155-173) filozofun Tedbîrü'l-mütevaḥḥid, Risâletü'l-vedâʿ ve Kitâbü'n-Nefs gibi diğer eserlerinden sonra kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Kitapta Eflâtun ve Fârâbî gibi filozoflara atıflar yapılırken Aristo'nun çeşitli kitaplarıyla İskender Afrodisî'nin eṣ-Ṣuverü'r-rûḥâniyye adlı risâlesine göndermelerde bulunulmaktadır. İbn Bâcce'nin Risâletü'l-vedâʿ ve daha küçük hacimli diğer risâleleri gibi bu eseri de yakın dostu ve talebesi Ebü'l-Hasan Ali b. Abdülazîz İbnü'l-İmâm'a hitaben kaleme alınmış bir mektup niteliğindedir. İstanbul nüshasında yer alan bir kayıt (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 5683/3, vr. 103b) müellifin eseri Vehrân seyahatinden önce yazdığını göstermektedir.

İbn Tufeyl risâlenin sistematik olmadığını belirtir ve kapalılığından yakınır. Müellifin kendisi de eserinin sonunda bunu itiraf etmektedir. İbn Bâcce burada risâlenin anlatılması isteneni anlatmakta yetersiz kaldığını, birtakım güçlükler taşıdığını, iyi bir sisteme ve üslûba sahip olmadığını belirtmekte ve bu eksiklikleri ilk fırsatta gidereceğini söylemektedir. Ancak bu vaadin gerçekleşip gerçekleşmediği bilinmemektedir. İbn Bâcce'ye çok şey borçlu olan İbn Rüşd de Telḫîṣu Kitâbi'n-Nefs adlı eserinde (s. 90), İttiṣâlü'l-ʿaḳl bi'l-insân'da tasvir edilen bilgi öğretisi ve ittisâl teorisiyle derinlemesine ilgilenir ve selefinden takdirle söz ederek ona olan hayranlığını dile getirir. İbrânî ve Latin skolastiğinin eseri tanımasında, İbn Rüşd'ün gerek Telḫîṣ ve gerekse De Anima'ya yazdığı büyük şerhteki değerlendirmelerinin önemli

payı olmuştur.

Muhteva olarak Yeni Eflâtunculuğun klasik sorunlarını tartışan eser, Tedbîrü'l-mütevaḥḥid'in bittiği yerde başlaması bakımından İbn Bâcce felsefesi için oldukça önemlidir. Tedbîrü'l-mütevaḥḥid'de konu, insanın akıl gücüne ve bu güçle ilgili açıklamalara geldiğinde eser sona ermektedir. Burada ise tartışma insanın psikofizyolojik yapısı hakkında birkaç pasaj dışında, onun akıl varlığı olarak oluşum ve gelişimiyle varlığının bu doğrultudaki son amacının incelenmesine hasredilmiştir. Bu bağlamda insanın ilâhî olana yönelik çabasının anlam ve boyutları ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Geleneksel Yeni Eflâtuncu tavrı koruyarak insanî varlık alanında en son gayenin ilâhî olanla ilişkiye girmek, hatta ilâhî bir nitelik kazanmak olduğunu söyleyen İbn Bâcce, bunun aynı zamanda en yüce mutluluğu oluşturduğunu kabul eder. Onun, diğer önemli eserlerinde de ilâhî kişilik kazanmanın imkânını ve oluşma şartlarını göstermeyi amaçlayan titiz bir çaba içerisinde olduğu görülmektedir. İttiṣâlü'l-ʿaḳl bi'l-insân'da yer alan konuların tasvirinde, maddî olandan alabildiğine uzak durmayı öngören geleneksel ilke hiçbir zaman göz ardı edilmemekte, karanlık, aydınlık ve gölge imajları yer yer kullanılmakta ve nihayet nefis parlatılması gereken bir aynaya benzetilmektedir. Bütün bunlar, önemli ölçüde Aristocu fikirlere sahip olan yazarın Yeni Eflâtuncu eğilimini göstermektedir. Bununla beraber müellif bu eserinde sudûr teorisinden hiçbir şekilde söz etmemiştir. Öte yandan İbn Bâcce, insanın duyusal algıdan başlayıp nihaî aşamada müstefâd akıl düzeyine kadar yükselen mânevî çıkışıyla ilgili tasvirinde Eflâtun'un mağara istiaresinden faydalanmaktadır. Ancak insanın aklî tekâmülüne dair son aşamanın tasvirinde bu istiarenin yetersiz kaldığına işaret etmekte ve bu açıdan Eflâtun'un kavram realizmini Aristo'dan destek alarak eleştirmektedir (İttiṣâlü'l-ʿaḳl bi'l-insân [nşr. Mâcid Fahrî], s. 169).

İbn Bâcce bu eserinde, insanın rasyonel gelişimini her biri bir insan tipini karşılayan üç aşama içerisinde ele almakta ve bu aşamaların her birinde tümellerle (düşünülürler) bir "ittisâl"in gerçekleştiğini öne sürmektedir. İnsanî son yetkinliğin kazanılabilmesi için zorunlu olarak geçilmesi gereken bu aşamaların ilki sıradan insanların, ikincisi teorik düşünenlerin, üçüncüsü mutlu insanların anlama ve kavrama düzeylerini dile getirmektedir (a.g.e., s. 164 vd.). Müstefâd aşamasındaki akılla eşyanın hakikati bire bir örtüşme, hatta bir aynîleşme durumundadır. İbn Bâcce, maddeden her bakımdan

soyut olması itibariyle müstefâd aklın birlik, ilâhîlik, ebedîlik, değişmezlik ve “kendi üzerine dönme” gibi birbirine bağlı özelliklerinden söz eder ve bu düzeydeki akılların bir olduğunu öne sürer (a.g.e., s. 170). Ortaya koymuş olduğu ittisâl teorisinde bütün bilme aşamalarında ma‘kūllerle bir ittisâlin gerçekleştiğini vurgular, fakat bu ittisâllerde faal aklın yeri ve işlevi konusuna herhangi bir açıklık getirmez.

Günümüzde üç farklı nüshası bilinen eseri ilk olarak, İbn Bâcce araştırmaları için bir dönüm noktası teşkil eden Miguel Asin Palacios, Berlin Staatsbibliothek nüshasıyla (nr. 5060) tam metnin çok az bir bölümünü ihtiva eden Oxford Bodleian Library’deki nüshasına (nr. 206) dayanarak takdim yazısı ve İspanyolca çevirisiyle birlikte Tratado de Avempace sobre la union del intelecto con el hombre adıyla yayımlamıştır (al-Andalus, VII [Madrid 1942], s. 1-47). Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Telḫîṣu Kitâbi’n-Nefs içinde (Kahire 1950, s. 102-118) metnin okunmasıyla ilgili çok sınırlı bazı düzeltmeler yaparak Palacios’un neşrini tekrarlamış, Mâcid Fahrî de bu neşre dayanarak risâleyi Resâʾilü İbn Bâcce el-ilâhiyye içerisinde yeniden yayımlamıştır (Beyrut 1968, s. 155-173). Mâcid Fahrî, kısmen tenkitli olan bu neşrinde risâlenin Oxford nüshasını

yeniden okumuşsa da Palacios’un da habersiz bulunduğu İstanbul nüshasıyla (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 5683/3) o yıllarda kayıp olduğu sanılan, fakat bugün elde bulunan Berlin nüshasını görmemiştir. Eser Vincent Lagardère tarafından Fransızca’ya çevrilmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bâcce, İttiṣâlü’l-ʿaḳl bi’l-insân, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 5683/3; a.e.: Tratado de Avempace sobre la union del intelecto con el hombre (nşr. ve trc. M. Asin Palacios, al-Andalus içinde), VII, Madrid 1942, s. 1-47; a.e. (nşr. Mâcid Fahrî, Resâʾilü İbn Bâcce el-ilâhiyye içinde), Beyrut 1968, s. 155-173; a.e. (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Telḫîṣu Kitâbi’n-Nefs içinde), Kahire 1950, s. 102-118; a.e.: L’épitre d’Ibn Bajja

sur la conjonction de l'intellect avec l'esprit humain (trc. V. Lagardère, REI içinde), LIX/2 (1990), s. 181-196; İbn Tufeyl, Ḥay b. Yaḳẓân (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire, ts., s. 62; İbn Rüşd, Telḫîṣu Kitâbi'n-Nefs (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Kahire 1950, s. 90; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 515; İbn Seb'în, Büddü'l-ʿârif (nşr. C. Kettûre), Beyrut 1978, s. 142; E. Renan, Averroès et l'Averroïsme (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1985, s. 66; Ahlwardt, Verzeichnis, IV, 396; D. M. Dunlop, "Remarks on the Life and Works of Ibn Bājjah (Avempace)", Proceedings of the Twenty Second Congress of Orientalist (haz. Zeki Velidi Togan), Leiden 1957, II, 188 vd.; a.mlf., "Ibn Bād̲jd̲ja", EI² (İng.), III, 728; A. Altmann, Studies in Religious Philosophy and Mysticism, London 1969, s. 77 vd.; Abdurrahman Bedevî, Resâʾil felsefiyye, Bingazi 1973, s. 124; S. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, New York 1980, s. 386; Cemâleddin el-Alevî, Müʾellefâtü İbn Bâcce, Beyrut 1983, s. 31 vd.; Mâcid Fahrî, İslam Felsefesi Tarihi (çev. Kasım Turhan), İstanbul 1987, s. 208; E. I. J. Rosenthal, "The Place of Politics in the Philisophy of Ibn Bājja", IC, XXV/I (1951), s. 187.

Yaşar Aydınlı

IVANOW, Wladimir

(1886-1970)

İsmâiliyye mezhebi konusunda araştırmalarıyla tanınan Rus asıllı şarkiyatçı.

Arapça ve Farsça'yı Petersburg'da öğrendikten sonra, çağdaş Farsça lehçeleri ve tasavvuf konusunda Rusya'da şarkiyat araştırmalarının kurucusu olan Victor Rosen ve Valentin A. Zhukowsky'nin yanında ilmî çalışmalarını sürdürdü. 1910 yılında İran'a ilk seyahatini yaptı. 1912'de tekrar İran'a giderek mahallî diyalektler hakkında malzeme topladı. 1915'te, Petersburg'da bulunan Rus İlimler Akademisi'ne bağlı Asiatic Museum'un İslâmî Yazmalar Bölümü'ne tayin edildi. Bu görevde iken Orta Asya'da uzun bir seyahate çıktı. Seyahati sırasında elde ettiği 1100'den fazla Arapça ve Farsça yazma eseri Asiatic Museum'a kazandırdı. Mâverâünnehir bölgesinden toplanan İsmâilî mezhebine dair yazmaları incelerken bu mezhep hakkında geniş bilgi sahibi oldu. Sovyet devriminden (1917) sonra bir daha dönmemek üzere ülkesini terkeden Ivanow 1920 yılına kadar Horasan'da kaldı ve bölge lehçelerine dair önemli malzeme topladı. Bu sırada dönemin meşhur İsmâilî âlimi Fidâî-yi Horasânî'den İran İsmâilîliği'ni öğrendi. Daha sonra Hindistan'a gidip Kalküta'ya yerleşti. Burada Asiatic Society of Bangadesh'e üye olarak çalışmalarını sürdürdü. 1930'da Bombay'a gitti. Bu dönemde İsmâilî mezhebine mensup birçok dost edinen Ivanow onların elinde bulunan eserleri inceleme imkânı buldu. İsmâilîler'le olan yakın ilişkileri İsmâilî dünyasının en uzak köşeleri Chitral, Gilgit ve Hunza bölgelerine kadar şöhretinin yayılmasını ve yeni çevreler edinmesini sağladı. Şubat 1933'te İsmâilî eserlerini yayımlamak amacıyla Islamic Research Association'ı kurdu. Bu müessese, 1946 yılında kırk sekizinci İsmâilî imamı Sultan Muhammed Şah'ın himayesine girerek Ismaili Society of Bombay adını aldı. Ivanow bu yıllarda, İsmâiliyye'nin bir kolu olan Nizârîliğin yeteri kadar tanınmayan Alamut sonrası dönemi hakkında önemli çalışmalar yaptı. 1959'da otuz yıla yakın bir süreden beri yaşadığı Bombay'dan ayrılarak Tahran'a yerleşti. 1970'te burada öldü.

Başlangıçta Şiîliğin İslâm'ın muhafazakâr ve popüler kanadı sayıldığını söyleyen, Hz. Osman'ın, Hz. Ali'nin Resûl-i Ekrem'in halifesi olduğuna dair âyetleri Kur'ân-ı Kerîm'den çıkardığını iddia eden Ivanow'un sonraları bu aşırı düşüncelerinden vazgeçtiği anlaşılmaktadır. Ivanow, İsmâiliyye mezhebi mensuplarının, daha çok Helenistik düşünceye diğer mezheplerden önce ve serbest şekilde yer verdikleri ve mezhebe mensup bir azınlığın kendilerine yönelik kıyıma karşı uyguladıkları savunma taktikleri dolayısıyla eleştirildiğini söyler. Sonraki Nizârî imamlarının muhtemelen Fâtımî asıllı olduğunu ileri süren Ivanow, bu yaklaşımı ile İsmâiliyye'yi Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh ve Hasan Sabbâh'tan ayırmak istemiştir. Garip ve mantıksız bulduğu hususlardan İsmâiliyye'yi tenzihe çalışmış, bu konuda başarılı olamayınca bunları popüler yahut sathî düşünceler olarak nitelendirmiştir. Ivanow, Nizârî malzemelerini ve tarihini yorumlama hususunda büyük bir gayret göstermiştir.

Eserleri. İsmâiliyye mezhebinin yanı sıra İran dilleri, özellikle modern Fars lehçeleri konusunda eser veren Ivanow'un önemli çalışmaları şunlardır: 1. A Guide to Ismāʿīlī Literature (London 1933). Nizârîler ve Müsta'lîler'den 150 müellifin 691 eserine dair bilgi veren bir çalışmadır. Kitapta adı geçen yazarlar ve eserleri daha geniş tarzda ele alınarak Ismāʿīlī Literature adıyla yeniden basılmıştır (Tahran 1963). 2. True Meaning of Religion (Bombay 1933). II. Ağa Han Ali Şah'ın büyük oğlu Şehâbeddin Şah'ın yazdığı Risâle der Ḥaḳīḳat-i Dîn adlı Farsça eserin İngilizce'ye tercümesi olup orijinaliyle birlikte yayımlanmıştır. 3. Kelâm-ı Pîr (Bombay 1935). İsmâilî doktriniyle ilgili olan ve yanlışlıkla Heftbâbî Şah Seyyid Nâsır'a nisbet edilen Farsça eserin metnini ve İngilizce tercümesini ihtiva eder. 4. Ümmü'l-kitâb. Farsça metnine ilâve edilen mukaddime ve açıklamalarla neşredilen eser (Isl., sy. 23 [1936], s. 1-132) daha sonra yine Ivanow tarafından İtalyanca'ya çevrilerek yayımlanmıştır (Napoli 1966). 5. A Creed of Fatimids (Bombay 1936). Ali b. Muhammed el-Velîd'in Tâcü'l-ʿaḳāʾid'inin bir giriş ilâvesiyle İngilizce özetidir. 6. Ismāʿīlī Tradition Corcerning the Rise of The Fatimids (Kalküta 1942). Fâtımîler'in ortaya çıkışıyla ilgili İsmâilî rivayetleri ele alan çalışma, özellikle Fâtımî ailesi ve nesebi hakkında ileri sürülen şüpheleri ortadan kaldırmak amacına yöneliktir. Kitap, önemli İsmâilî yazarların eserlerinden alıntıları ve bunların tercümelerini de ihtiva etmektedir. 7. Ibn al Qaddah the Alleged Founder of Ismāʿīlism (Bombay

1946, 1957). 8. Studies in Early Persian Ismāʿīlism (Kahire 1948). 9. Ravżatü't-teslîm (Leiden 1950). Nasîrüddîn-i Tûsî'nin

Taṣavvurât adıyla tanınan eserinin Farsça metniyle İngilizce tercümesidir. 10. Alamut and Lamassar (Tahran 1960). Ortaçağ'a ait iki İsmâilî kalesi hakkında yapılmış arkeolojik bir çalışmadır.

Bunların dışında Ivanow'un aşağıdaki makaleleri de onun önemli çalışmalarındandır: 1. "İsmailitskiya rukopisi Aziatskago Muzeya". Rus İlimler Akademisi'ne bağlı Asiatic Museum'un Zarubin koleksiyonunda bulunan İsmâilîliğe dair yazmalar hakkında adı geçen kuruluşun dergisinde yayımlanmıştır (Bulletin de l'Académie des Sciences de St. Pétersbourg, VI [1917], s. 359-386). Bu çalışma Edward Denison Ross tarafından özet olarak İngilizce'ye çevrilmiştir (JRAS [London 1919], s. 429-435). 2. "Ismailitica". İmamı tanımanın gerekliliği konusunda yazılmış "Faşl der Beyân-ı Şinaḫtî-i İmâm" adlı Farsça bir metin ve bunun İngilizce tercümesidir (Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, VIII [London 1922], s. 1-76).

BİBLİYOGRAFYA

M. G. S. Hodgson, The Order of Assassins, The Hague 1955, s. 30-32; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1981, III, 92-93; F. Daftary, The Ismāʿīlīs: Their History and Doctrines, Cambridge 1992, s. 28-29, 443-444, 702-703; a.mlf., "Bibliography of the Publications of the Late W. Ivanow", IC, XLV/1 (1971), s. 55-67; a.mlf., "W. Ivanow: A Biographical Notice", MES, VIII/2 (1972), s. 241-244; "Vilâdîmîr Îvânuf", Rehnümâ-yi Kitâb, XIII, Tahran 1970, s. 469-471.

Mustafa Öz

İVAZ

(العوض)

İki tarafa borç yükleyen akidlerde karşılıklı bedellerden her biri.

Sözlükte “karşılık, bedel” mânasına gelen ivaz ve türevleri Kur’an’da geçmemekle birlikte hadislerde sözlük anlamında zikredilir. Meselâ bazı hadislerde, dünyada başa gelen bir sıkıntıya gösterilecek sabır ve metanet karşılığında âhirette verilecek mükâfat bu kelimeyle ifade edilmiştir (Müsned, III, 156; İbn Mâce, “Cenâ˒iz”, 55). Hukuk dilinde ivaz, iki tarafa borç yükleyen akidlerde hem akdin konusunu hem de ona karşılık ödenecek bedeli ifade eder. Ancak ivazın terim olarak bedel anlamı daha yaygındır.

Allah rızâsı için yapılan bir iyiliğin karşılığında genel olarak sevap, hayırlı bir işin karşılığında ise ecir kazanılacağı ümit edilir. İki kavramda ortak özellik, gösterilen fedakârlığın insanlardan bir karşılık beklenilmeden yapılmış olmasıdır. Halbuki ivaz tamamen dünyevî ve maddî bir özelliğe sahiptir; kişi, ekonomik bir değere sahip bir karşılık elde etmek düşüncesiyle fedakârlıkta bulunur. Böylece iki tarafın mal varlıkları arasında bir takas ilişkisi kurulmuş olur, birindeki azalma, diğerindeki azalmaya tekabül eder. Borçlar hukukunda ivaza ilişkin hukukî problemler de böyle bir yaklaşımla ele alınır ve çözüme kavuşturulur.

İslâm hukukunda borcun çeşitli kaynakları bulunduğu gibi borcu doğuran sebebe veya doğan sorumluluğun niteliğine göre de mahiyetleri farklıdır. Klasik doktrinde bu farklılığı gösterebilmek için çok defa her bir borç türü farklı isimlerle anılmıştır. Meselâ haksız fiil sonucu tazmin edilmesi gereken değer için “damân”, adam öldürme suçlarında ödenmesi gereken kan bedeline “diyet”, müessir fiillerde ödenecek tazminata “erş” ve “hükûmet-i adl”, ihram yasağını ihlâl sebebiyle kurban olarak kesilmesi gereken küçükbaş hayvana “dem”, büyükbaş hayvana “bedene”, nikâh akdinde kocanın eşine vermeyi taahhüt ettiği malî değere “mehir”, evlilik bağının sona erdirilmesi karşılığında kadının kocasına verdiği bedele “hul‘” adları verilir. Ancak bunların hiçbiri teknik anlamda ivaz olarak

adlandırılmaz. İvaz, borçlar hukukunda iki taraflı borç doğuran bir akdî ilişki söz konusu olduğunda taraflardan birinin diğerine ödemesi gereken karşılığın adıdır. İvaz ile akdin konusu (ma‘kūdun aleyh) arasında da fark vardır. Tek tarafa borç yükleyen akidlerde akdin konusu tek bir edimi, iki tarafa borç yükleyen akidlerde ise (muâvazât-ı mâliyye) her iki edimi karşılar. Bu ikinci grup akidlerde akdin konusu iki edim olduğu ve bunlar da birbirine karşılık teşkil ettiği için her biri diğerine nisbetle ivaz olarak adlandırılmıştır. Buna göre ivaz “alacağa tekabül eden borç” demektir. Taraflardan biri, diğerinden elde edeceği alacak karşılığında bir edimle yükümlü olmayacaksa yapılan bu akid ivazlı değil bir teberru akdi olacaktır. Şu halde akidlerin muâvazât-teberruât şeklindeki ikili ayırımı ivazın varlığı esas alınarak yapılmaktadır. Bunun için de yapılan hukukî işlemin ivazlı olup olmaması akdin tipini belirler. Meselâ bir şeyin mülkiyeti birine ivazsız geçirilirse hibe, ivazlı yapılırsa bey‘ söz konusudur. Bir şeyden yararlandırma ivazsız olursa âriyet, ivazlı olursa kira adını alır.

İvaz akdin kuruluşu aşamasıyla ilgili bir kavramdır; akid kurulduktan sonraki durumla ilgili değildir. Öte yandan ivaz karşılıklı borç doğuran akidlerde bir üst kavramdır. Bu tür akidlerden her birinde yer alan karşılıklı edimler için kullanılan özel terimler ivazın birer alt türünü oluşturur. Bey‘ akdindeki mebî‘ ve semen, selem akdindeki re’sülmâl ve müslemün fîh, icâre akdindeki menfaat ve ücret gibi terimler ivazın özel türleridir.

Fakihler akidde yer alan karşılıkları akdin temel unsurlarından saymışlar, akdin kurulabilmesi, sıhhat ve geçerlilik kazanabilmesi için bu unsurların bazı şartlar taşımasını aramışlardır. Bunlar arasında en önde gelenleri ivazın ifasının mümkün olması, hukuken korunmaya değer bir mal veya menfaat olması şartlarıdır. Ayrıca karşılıklı edimlerin birbirine objektif olarak eşit olması da aranır. Sübjektif olarak eşit olması ise gerekmez. Objektif olarak eşit olması, klasik dönem fakihlerince karşılıklı edimlerin her ikisinin de aynı cinsten mislî (keylî ve veznî) şeyler olması durumunda her iki bedelin de miktar olarak eşit olması şeklinde açıklanmış, aksi takdirde akdin ribâ yasağı kapsamına gireceği kabul edilmiştir (bk. FAİZ). Karşılıklı bedellerden birinin ayn diğerinin deyn niteliğinde olduğu durumda ise bedeller arasındaki dengesizlik oranı gabnin türünü, dolaylı olarak da akdin feshedilebilirliğini belirler (bk. GABN).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ʿavż” md.; Türk Hukuk Lûgati, Ankara 1944, s. 180; Müsned, III, 156; VI, 360; Buhârî, “Ḥiyel”, 14, “Ṭalâḳ”, 20; İbn Mâce, “Cenâʾiz”, 55; Ebû Dâvûd, “ʿItḳ”, 8; Tirmizî, “Menâḳıb”, 74; Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347, II, 206-208; III, 2-3, 141-142, 239-244; İbn Receb, el-Ḳavâʿid (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Kahire 1392/1972, s. 69-70, 78-86, 107-110, 123-124; Süyûtî, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir, Kahire 1378/1959, s. 316, 318, 320, 325; Y. Linant de Bellefonds, “ʿIwaḍ”, EI² (İng.), IV, 286; “ʿİvaż”, Mv.F, XXXI, 58-73.

Bilal Aybakan

İVAZ

(العوض)

Dünyada yaşanan üzüntü ve acılara karşılık âhirette bedel ödeneceğini ifade eden kelâm terimi.

Sözlükte “bir iş veya nesneye karşılık bedel ödemek” anlamındaki avz kökünden türemiş bir isim olan ivaz “bedel, karşılık” demektir. Türkçe’de kullanılan tâviz de (ta‘vîz) aynı mânayı ifade eder. İvaz kavramı Kur’ân-ı Kerîm’de yer almamaktadır. Hadislerde ise “mal karşılığında

ödenen bedel; dünyadaki hastalık veya musibetler karşılığında âhirette müminlere verilecek mükâfat” anlamında kullanılmıştır. Hadis rivayetlerinde belirtildiğine göre Hz. Peygamber, felâkete uğrayan müminlerin buna rızâ gösterip Allah’tan mükâfat istemeleri halinde bunun âhirette kendilerine verileceğini açıklamış, kocası ölen Ümmü Seleme sabrederek Allah’tan hayırlı bir karşılık vermesini dilemiş, duası kabul edilip Resûl-i Ekrem’in eşi olmuştur (Müsned, II, 292; III, 144, 156; VI, 360; Buhârî, “Ḥiyel”, 14, “Ṭalâḳ”, 20; İbn Mâce, “Cenâ᾽iz”, 55; Tirmizî, “Menâḳıb”, 74). Bir kutsî hadiste, “En sevdiği organına, gözlerine hastalık verdiğim kuluma sabretmesi halinde gözlerine bedel cenneti veririm” buyurulmuştur (Buhârî, “Merḍâ”, 7).

İvaz, Mu‘tezile’nin beş temel esasından biri olan adalet ilkesiyle ilgili bir kavramdır ve Kādî Abdülcebbâr’a göre “övgüye lâyık olmayan, ancak hak edilen menfaat” diye tanımlanır. Tanımdaki “övgüye lâyık olmayan” kaydı ivazı sevaptan, “hak edilen menfaat” ifadesi de lutuftan ayırır. Çünkü sevap insanın arzu ederek yaptığı güzel işlerin karşılığıdır, ivaz ise onun arzusu hilâfına gerçekleşir. Ayrıca ilâhî adaletin yerini bulması için verilen menfaat çekilen elemin tam karşılığı olmalıdır (Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 494; a.mlf., el-Muġnî, XIII, 505-507). Mu‘tezile âlimleri, Allah’ın yarattığı her şeyin kulun yararına olduğu (aslah) düşüncesinden hareketle dünyada iradesi dışında çektiği elemlere karşılık kula âhirette mükâfat verilmesi gerektiği görüşündedir. Aksi takdirde kulun çektiği elemi açıklamak

imkânsız olur. Aslında insan çektiği elemi ya hak etmiştir veya elem ona ibret için verilmiştir. Kişinin kendisinin ibret alması için çektiği eleme karşılık verilmesi gerekli değilse de başkalarına ibret olsun diye çektiği eleme bir bedel ödenmelidir. Kādî Abdülcebbâr'a göre ivazda aslolan insanın iradesi dışında elem çekmesidir. Bu tür elemlere karşılık vermek adaletin gereğidir, aksi zulüm olur, Allah ise kullarına zulmetmekten münezzehtir (Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 497). Kulun hangi eleme karşılık kendisine hangi ivazın verileceğini bilmesi gerekmez; bu konuda Allah'ın alîm, hakîm, âdil ve kullarına asla zulmetmeyen yüce bir varlık olduğuna inanması yeterlidir. Mu'tezile âlimlerine göre ivaz, dünyada kötülüğün mevcudiyetine dayanarak Tanrı'nın varlığını inkâr eden maddecilere ait görüşün geçersizliğini de gösterir. İvaz bu dünyada verilebileceği gibi öbür dünyada da verilebilir. Bununla birlikte itikadî anlamdaki ivaz daha çok âhirete mahsustur, dünyada verilen ivaz fıkhî bir anlam taşır.

Mu'tezile âlimleri, ergenlik çağına henüz girmiş çocuklara verilecek ivaz konusunda farklı görüşler benimsemiştir. Bir grup, çocukların sorumlu olmadığını göz önünde bulundurarak onlara elem ve ivaz verilemeyeceğini ileri sürer. Çoğunluğu teşkil eden ikinci grup, başkalarına ibret olması için çocuklara da elem ve ivaz verileceğini söyler. Ashâb-ı lutuf olarak bilinen üçüncü grup ise Allah'ın çocuklara elem çektirmeden ivaz vermesinin daha uygun (aslah) olduğunu, fakat aslah olanı yapmanın O'na vâcip bulunmadığını kabul eder (Eş'arî, Maḳālât, I, 318-319). Bazı Mu'tezile âlimleri elem gören hayvanlara da ivaz verileceğini söyler, çünkü hadislerde âhirette hayvanlar arasında kısas yapılacağı belirtilir (Müsned, I, 72; II, 235). Hayvanların yaralanmasından ötürü bir tazminatın ödenmeyeceğine ilişkin hadisi (Buhârî, "Diyât", 28; Müslim, "Ḥudûd", 45, 46) dikkate alan diğer bir grup Mu'tezile âlimi ise çektikleri elem karşılığında hayvanlara ivaz verilmeyeceğini belirtir (Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XIII, 475-482).

Abbâd b. Süleyman es-Saymerî, fert veya topluma ait bir yararın gözetilmesi dışında Allah'ın çektirdiği elem sebebiyle kullarına ivaz vermesinin gerekli olmadığını savunmuştur. Ona göre ivaz ve sevap kulun fiillerine karşılıktır, elem ise ilâhî fiillerin kapsamına girer ve bu sebeple de ivazı gerektirmez. Eğer ivaz vermek suretiyle elem çektirmek iyi bir şey olsaydı insan da bedel ödeyerek başkalarına elem çektirebilirdi. Başta Kādî Abdülcebbâr olmak üzere Mu'tezile âlimlerinin büyük çoğunluğu Abbâd b.

Süleyman'ın bu görüşünü reddetmiştir. Buna göre Allah'ın ivaz vermeden kuluna elem çektirmesi her şartta zulüm kapsamına girer, bunun ise Allah'a nisbet edilmesi mümkün değildir (Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 485-493). Ebû Ali el-Cübbâî, sırf ivazı hak edebilmesi için Allah'ın kuluna elem vermesini bile câiz görür. Buna karşılık Ebû Hâşim el-Cübbâî ile Kādî Abdülcebbâr, elemin sadece kulun ivazı hak etmesi amacını değil aynı zamanda onu uyarıp ibret almasını sağlamak amacı taşıdığını da kabul eder.

İvaza konu teşkil eden elem ilâhî veya beşerî bir fiilin sonucu olabilir. Elem ilâhî fiilin sonucu olarak vuku bulmuşsa Allah tarafından karşılığı verilir; kulun kendi kötü fiilinin sonucu olması halinde ivaz verilmezse de iyi fiilinin sonucunda ivaz verilebilir. Eğer elem birine ait kötü bir fiilden doğmuşsa mutlaka bedeli ödenir; iyi fiilin sonucu ise karşılık verilip verilmemesi mümkündür. Verildiği takdirde eleme sebep olan fiilin fâiline ait sevaplardan alınır ve elem sahibine verilir. Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre azap ehlinden olanlara ivaz verilmez (Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XIII, 448-454, 520-523).

Mu'tezile âlimleri ivazın süresi konusunda da farklı görüşler ileri sürerler. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Ali el-Cübbâî ve Bağdat ekolüne mensup bir grup âlime göre âhiretteki mükâfat ve ceza devamlı olduğundan ivaz da devamlıdır. Ebû Hâşim el-Cübbâî ile Kādî Abdülcebbâr ise ivazın bir defaya mahsus olduğu kanaatindedir; zira dünyada diyet ödenmesi bir defa olur, âhirette de durum değişmez (Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 495; a.mlf., el-Muġnî, XIII, 508-519).

Şiî kelâmcıları ivaz konusunda genellikle Mu'tezile'nin görüşlerine katılmıştır. Şeyh Müfîd ve İbnü'l-Mutahhar el-Hillî gibi âlimlere göre beşerî fiil sonucu doğan elemlere karşılık o kimsenin sevaplarından alınıp elem sahibine verilir. İlâhî fiil neticesinde doğan elemler, işlenen günahların dünyada verilmiş cezası diye düşünülebileceği gibi herhangi bir yarara bağlı olarak da telakki edilebilir. Birinci durumda ivaz kullara ait fiillerin bir karşılığı olur, ikinci durumda ise ivaz verme amacı taşıyabilir (el-ʿAḳl fî uṣûli'd-dîn, s. 367; Nehcü'l-ḥaḳ, s. 137-138).

Ehl-i sünnet âlimleri, birbirlerine çektirdikleri eziyetler sebebiyle hayvanlar arasında bir tür ivazın uygulanacağını kabul etmekle birlikte (Fahreddin er-

Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XXXI, 26; İbn Kesîr, IV, 466) mükellef insanlara ilâhî fiiller sonunda çektikleri elemlere mukabil ivaz verilmesinin Allah’a vâcip olmadığını söylemişlerdir. Zira Allah kâinatın ve içindeki bütün varlıkların yegâne sahibi olup mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunur. Çektirdiği acılara ve ıstıraplara karşılık ivaz vermeye mecbur olduğunu söylemek ilâhî irade ve kudretini sınırlandırıp O’nu âciz bir varlık haline getirmek anlamına gelir (Gazzâlî, s. 90; Şehristânî, s. 411). Fahreddin er-Râzî’ye göre elemlere mukabil kula ivaz vermek Allah’a vâcip olsaydı kula elem çektirmemek onu âhirette büyük bir menfaatten mahrum etmek olurdu (Kelâm’a Giriş, s. 201). Bazı Sünnî

âlimleri, ivaz meselesine ilişkin görüşlerinden ötürü Mu‘tezile ulemâsını eleştirmekte aşırı gitmiş ve bunun, dünyada çocuklarla hayvanların çektikleri elemlerin daha önce yaşadıkları hayattaki fiillerinin bir karşılığı olduğunu söylemeyi gerektirdiğini ileri sürüp onları tenâsüh fikrini benimsemekle itham etmişlerdir.

Mu‘tezile âlimlerinin, kullarına çektirdiği elemlere karşılık kendilerine âhirette ivaz vermesini Allah için vâcip görmeleri isabetli olmamakla birlikte Sünnî âlimlerin ilâhî irade ve kudreti sınırlandıracağı düşüncesiyle ivaz nazariyesini bütünüyle reddetmeleri de doğru değildir. Zira bazı insanların iradeleri dışında ve herhangi bir günaha karşılık olmaksızın eleme mâruz kaldığı bir gerçektir. Muhtelif âyetlerde ilâhî musibetlere sabredenlerin cennetle müjdelenmesi (meselâ bk. el-Bakara 2/155-157; er-Ra‘d 13/22-24; ez-Zümer 39/10), birçok hadiste hastalıkların müminlerin günahlarını sileceğinin açıklanması (Buhârî, “Merḍâ”, 7; bk. Miftâḥu künûzi’s-sünne, “Maraż” md.) dikkate alındığı takdirde ilâhî iradeyi sınırlayan vücûb fikrini reddedip hikmete uygun bir ivaz nazariyesinin benimsenmesi Allah’ın adalet ve rahmet sıfatlarının gereği olarak görünür.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ʿavż” md.; Miftâḥu künûzi’s-sünne, “Maraż” md.; el-Müsned, I, 72; II, 235, 292, 323, 363; III, 144, 156; VI, 360; Buhârî,

“Ḥiyel”, 14, “Ṭalâḳ”, 20, “Merḍâ”, 7, “Diyât”, 28; Müslim, “Ḥudûd”, 45, 46; Ebû Dâvûd, “ʿItḳ”, 8; İbn Mâce, “Cenâʾiz”, 55; Tirmizî, “Menâḳıb”, 74; Hayyât, el-İntiṣâr, s. 21-22, 25-28, 38-39, 42-43; Eşʻarî, Maḳālât (Abdülhamîd), I, 314-321; a.mlf., el-Lümaʿ, s. 149; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 216-217; Şeyh Müfîd, el-ʿAḳl fî uṣûli’d-dîn, Beyrut 1412/1992, s. 367; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 483-507; a.mlf., el-Muḥîṭ, s. 348-349; a.mlf., el-Muġnî, XIII, 448-580; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü’d-dîn, Beyrut 1401/1981, s. 240-241; Gazzâlî, el-İḳtiṣâd fi’l-iʿtiḳād, Kahire 1385/1966, s. 90; Şehristânî, Nihâyetü’l-iḳdâm fî ʿilmi’l-kelâm (nşr. A. Guillaume), London 1934, s. 410-412; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XI, 219; XXXI, 26; a.mlf., Kelâm’a Giriş [el-Muhassal] (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1978, s. 201; İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, Nehcü’l-ḥaḳ ve keşfü’ṣ-ṣıdḳ (nşr. Aynullah el-Hasenî el-Urmevî), Kum 1986, s. 137-138; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm, Kahire, ts. (Dâru ihyâi’l-kütübi’l-Arabiyye), IV, 466; Teftâzânî, Şerḥu’l-Maḳāṣıd, Beyrut 1989, IV, 323-328; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu’l-Mevâḳıf, Kahire 1907, VII, 198-200; Süyûrî, İrşâdü’ṭ-ṭâlibîn ilâ Nehci’l-müsterşidîn (nşr. Mehdî er-Recâî), Kum 1405/1984, s. 281-285; İbnü’l-Murtazâ, el-Ḳalâʾid fî taṣḥîḥi’l-ʿaḳāʾid (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1985, s. 104-106.

İlyas Çelebi

İVAZ EFENDİ

(ö. 994/1586)

Osmanlı kazaskeri.

904 (1498) yılı civarında Manavgat'ta doğdu. Buraya izâfetle "Manav" nisbesiyle de anılır (Peçuylu İbrâhim, I, 364). Daha sonra İstanbul'a giderek tahsilini tamamladı ve Sahn-ı Semân medreselerinden mezun oldu (954/1547). Bir süre Rüstem Paşa'nın kapı halkından Şehsuvar Ağa'ya hocalık yaptı. Vezîriâzam Rüstem Paşa'nın desteğiyle "Hâşiye-i Tecrid" müderrisliği yapmaksızın doğrudan 30 akçe yevmiye ile Edirne'de Beylerbeyi Medresesi müderrisliğine tayin edildi. Ardından sırasıyla Dâvud Paşa, Rüstem Paşa ve Sahn-ı Semân medreselerine getirildi. Daha sonra Bursa Murâdiye ve Edirne II. Bayezid medreselerinde görevlendirildiyse de bu görevleri kabul etmediğinden iki defa daha Sahn-ı Semân müderrisliğinde bulundu. Hatta zamanın şairlerinden biri bu üst üste tayinler münasebetiyle, "Sekiz Sahn'ı İvaz dokuz dolandı" diyerek nükte yapmıştır. 976'da (1568) Ayasofya, ertesi yıl Süleymaniye ve 981 (1573) yılında Edirne Selimiye Medresesi müderrisliğine yükselen İvaz Efendi iki yıl sonra Bursa kadılığına getirildi. Bu münasebetle, "Şehr-i Bursa'ya vâlî oldu Manav" mısraıyla tarih düşürülmüştür (Atâî, s. 291). 984'te (1576) Edirne, bir yıl sonra İstanbul kadılığına tayin edilen İvaz Efendi, 987'de (1579) görevinden alındıysa da ertesi yıl tekrar İstanbul kadısı oldu. Ancak bu görevi sırasında bazı hataları yüzünden ulemâ tarafından devrin padişahı III. Murad'a şikâyet edildi ve görevinden azledildi. İstanbul'da ilk kahvehanelerin açılması İvaz Efendi'nin İstanbul kadılığı sırasında gerçekleşmiştir. İvaz Efendi 989'da (1581) Anadolu, birkaç ay sonra da Rumeli kazaskerliğine getirildi, 991 (1583) sonlarında görevinden alındı (Selânikî, s. 141). İki yıl sonra ikinci defa Rumeli kazaskeri olan İvaz Efendi bir Dîvân-ı Hümâyun toplantısı sırasında rahatsızlandı (a.g.e., s. 174) ve 994 (1586) sonlarında doksan yaşını aşkın bir halde vefat etti. Ölümüne "mâtem-i etkıyâ" ibâresiyle tarih düşürülmüştür (Ayvansarâyî, I, 147).

İvaz Efendi şer‘î meselelerde çok defa aklı esas almış, verdiği bazı fetva ve kararlarında yaptığı nükteleriyle meşhur olmuştur; Nev‘îzâde Atâî tarafından Nasreddin Hoca'ya benzetilir. Gerçekten kendine has garip tavırları olan İvaz Efendi, kazaskerlikleri zamanında el-Hidâye nüshasını çekmecesine mıhlatıp mansıb talep edenlere göstererek, "Orayı kara kitap bilir" derdi (Atâî, s. 292). İvaz Efendi medrese ders kitabı olan tefsir, fıkıh, belâgat ve kelâm alanında yazılmış Envârü't-tenzîl, el-Hidâye, Miftâḥu'l-ʿulûm, et-Telvîḥ ve el-Mevâḳıf gibi eserlere müstakil hâşiyeler kaleme almış ve bunları İstanbul'da Eğrikapı dışında yaptırdığı camiye (bk. İVAZ EFENDİ CAMİİ) kendi eliyle yazdığı vakıfnâme ile bağışlamıştır. Mezarı bu caminin hazîresindedir. Oğlu Yahyâ Efendi de ilmiye mesleğinden yetişmiş, Konya kadılığına kadar yükselmiş ve 1033'te (1624) ölmüştür (Atâî, s. 689-690). Hadîkatü'l-cevâmi‘de onun camisinden başka medrese, mektep ve çeşme gibi hayır eserlerinden de söz edilmektedir (I, 147).

BİBLİYOGRAFYA

Selânikî, Târih (İpşirli), s. 141, 174, 178; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 291-292, 689-690; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 364; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi‘, I, 147; a.mlf., Mecmûa-i Tevârih (nşr. Fahri Ç. Derin - Vahid Çabuk), İstanbul 1985, s. 233; Sicill-i Osmânî, III, 606-607; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962, I, 78; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 61; Baltacı, Osmanlı Medreseleri, s. 572.

Abdülkadir Özcan

İVAZ EFENDİ CAMİİ

İstanbul’da XVI. yüzyılın son yıllarında yapılmış, değişik mimari özelliklere sahip bir cami.

Şehrin surlarla çevrili kuzeydoğu köşesinde Edirnekapı ile Ayvansaray arasında, Eğrikapı yakınında Haliç’e hâkim bir yerde bulunmaktadır. Halk arasında Eğrikapı Camii adıyla da anılan mâbedin yanında bir de meydan çeşmesi vardır. Evvelce sıbyan mektebiyle bir medresenin olduğu bilinmekle beraber bunlardan hiçbir iz kalmadığı gibi yerleri de tesbit edilememiştir. Caminin bânisi Kazasker İvaz Efendi (ö. 994/1586) kıble duvarı önündeki hazîreye defnedilmiştir. Hazîrede adını taşıyan bir mezar taşına rastlanmamakla birlikte tam mihrabın hizasında üzerinde hiçbir yazı olmayan, hazîredeki bütün taşlardan daha büyük silindir biçiminde iki şâhidenin İvaz Efendi’nin kabrine ait olması kuvvetle muhtemeldir.

İvaz Efendi Camii şehrin kara tarafı surlarının çok yakınında, Bizans döneminin son yüzyıllarında imparatorların tercih ettiği bir mekân olan Blakhernai (Vlaherne)

Sarayı kompleksinin kalıntılarının bulunduğu yerdeki teras üzerinde inşa edilmiştir. Avlusunun batı tarafı surlarla sınırlanmış olup burada bir de kule yer almaktadır. Anemas Kulesi diye adlandırılan bu burcun bir vakitler Bizans sarayının bir bölümü olarak kullanıldığı belli olmaktadır. Buradan itibaren Haliç’e doğru sur duvarına paralel biçimde evvelce iki katlı olan kemerli ve tonozlu uzun bir dehliz uzanır. Bu meyilli arazide, üzerindeki saray yapılarına bodrum katı teşkil eden ve Anemas zindanları diye adlandırılan bu mahzenin yukarı ucu İvaz Efendi Camii’nin önündeki avlu düzlüğü altında da uzanmaktadır. Son yıllarda burada meydana gelen bir çöküntü; şimdiye kadar içine girilip incelenmeyen bu kısmın varlığını da ortaya koymuştur.

Ayvansarâyî, İstanbul camilerine dair kitabında diğer eserindeki bilgileri tekrarladıktan sonra camiyle birlikte İvaz Efendi’nin medrese, sıbyan mektebi ve çeşme yaptırdığını bildirerek vakıflarına evlâdının ve soyundan

gelenlerin mütevelli olduğuna işaret eder. Caminin surlara yakınlığı yüzünden burada medrese inşa edilmesine imkân yoktur. Belki Haliç tarafındaki boş arsanın yerinde ahşap bir medrese yapılmış ve zamanla kaybolup gitmiştir. Caminin kıble yönünde avlu duvarı dışındaki küçük meydanın ortasında olan kitâbesiz çeşme ise hâlâ durmaktadır.

Caminin tarihçesine dair bilgi yoktur. İstanbul'un geniş bölgelerini harabeye çeviren büyük yangınlardan etkilendiği tahmin edilmektedir. Wolfgang Müller-Wiener, bu bölgede önemli zararlar veren 1729 ve 1782 yangınlarından zarar görmüş olabileceğini söylemekteyse de buna inanmak zordur. Çünkü caminin içinde yangından kolayca etkilenmesi mümkün olan ahşap pencere kapakları ve nakışlı külâhı yine ahşaptan olan minber günümüze kadar gelebilmiştir. XIX. yüzyıl içinde, camiyi üç taraftan çeviren ve İstanbul mimarisinde bir yenilik olan çevre revakları ortadan kalkmış, sadece girişlere ahşaptan camekânlı sundurmalar yapılmıştır. 1940-1950 yılları arasında bunlar da yok olmuş, son yıllarda ise girişlerin önüne öncekilere hiç benzemeyen çirkin bir sundurma inşa edilmiştir.

İvaz Efendi Camii, mimarisi bakımından çağdaşı başka Türk eserlerine benzemeyen çok değişik bir yapıdır. Normal bir şadırvan avlusuna sahip olmadığı gibi bir şadırvanı da yoktur. Ayrıca bu önemli unsurun evvelce varlığını gösteren bir iz de bulunmamaktadır. Mihrap kısmı ileriye taşan kare şeklindeki caminin üç tarafından cephelerini "U" biçiminde sakıflar sarıyordu. Bunlar öne meyilli ahşap çatılara sahip olup ince ahşap direklere dayanıyordu. Bu dayanakların mermer kaideleriyle revakların altıgen biçimli tuğla döşemeleri 1950'li yıllara kadar görülürdü; günümüzde bunlar yok olmuştur. Sağdaki revak bir bakıma son cemaat yeri gibi kullanıldığından alışılmışa ters düşen bir uygulama ile kıble duvarı köşesine ve dışa çıkıntılı yapılan minarenin kürsü kısmında küçük bir mihrap mevcuttur. Bu ölçüdeki ibadethânelerin hepsinde olması gereken üç veya beş bölümlü bir son cemaat yeri de İvaz Efendi Camii'nde bulunmamaktadır. Yanlardaki gibi direklere dayanan ahşap tavanlı bir revak burada aynı görevi yapıyordu ve bir çift mihrap buranın fonksiyonuna işaret ediyordu.

Cami kesme taş ve tuğladan karma malzeme ile yapılmış, bazı yerlerde ve mihrap çıkıntısında yalnız taş kullanılmıştır. Pencere söveleri ise küfeki

taşındandır. Her tarafında başka benzerlerinde rastlanmayan yeniliklere sahip olan caminin en şaşırtıcı özelliği giriş cephesidir. Bu cephe öyle tasarlanmıştır ki önünde kemerli, kubbeli bir son cemaat yerinin yapımı düşünülmüş olamaz. Ayrıca her camide bulunan âbidevî bir taçkapı yoktur. Bunun yerine iki yanlarda yer alan insan boyu ölçülerinde mermer söveli yay kemerli ufak kapılardan içeri girilir. Her girişin bitişiğinde ikinci bir giriş daha vardır. Bunlar yukarı galerilere çıkış içindir. Böylece bu cephede iki yanlarda birer ikiz giriş yer almıştır. Cephenin ortasında normal olarak taçkapının yerinde birbirine bitişik dört pencere açılmıştır; üst kısmında da ortada bu dörtlü pencere sistemi sürdürülmüş, ikiz girişlerin üstlerinde altlı üstlü ikişer pencere açılmıştır. Alttaki pencereler dikdörtgen, üsttekiler sivri kemerlidir. Saçak hattın üstünde tromplar hizasında yine sivri kemerli dört pencereli bir tabaka yükselir. Böylece caminin giriş cephesinin iç tarafında zemindekinden başka iki kat halinde mahfiller olması sağlanmıştır. Bunlardan zemindeki ve üstündeki iki sütuna dayanan üç kemerle harime açılır.

Cami plan bakımından dikdörtgen beden içinde altı pâye ile taşınan kubbeli tiptedir. Mihrap, kıble yönünde dışarıya çıkıntılı olarak taşan küçük bir mekân içindedir. Harimi örten ana kubbe, altıgeni meydana getiren ve duvarlardaki pâyelere oturan büyük kemerlere binmektedir. Pandandiflerle geçişi sağlanan ana kubbenin etrafında biri kıble yönünde olmak üzere iki yanda ikişerden toplam beş yarım kubbe bulunmaktadır. Köşelerde zengin mukarnas dolgulu geçişlere sahip tromplar vardır. Harimde, diğerlerinden daha geniş bir kemerle ayrılan mihrap çıkıntısı üzerindeki yarım kubbenin geçişleri içten dilimli tromplarla sağlanmıştır. Kurşun kaplı olan kubbe ve yarım kubbelerin kasnaklarında da pencereler açılmıştır.

Altıgen esaslı camilerde usulden olduğu üzere harimin kıble duvarına kadar uzanan iki yanına mahfil galerileri yapılmıştır. Bunlar, her tarafta altışar olmak üzere sütunlara dayanan sivri Türk kemerlerine bindirilmiştir. Mahfillerin ortalarına isabet eden yerde ileriye taşan birer pâye kubbe altıgeninin destekleridir. Bunlar dış cephelerde de belirlidir. Girişlerin

arasındaki mahfil yandakilerle aynı hizadadır. Fakat şaşırtıcı olan husus, buradaki en üstte olan ve dört pencere ile aydınlanan mahfildir. Buna niçin gerek görüldüğü ve görevinin ne olduğu anlaşılmamaktadır. Bütün galeri ve

mahfillerin ahşap korkulukları üslûpsuz ve anlaşıldığı kadarı ile yenidir.

Caminin her tarafında açılmış çok sayıda pencere harimin bol ışık almasını sağlamıştır. Cephelere değişik bir estetik veren pencere düzenlemesi bir dereceye kadar Mimar Sinan'ın eserlerinden Eyüp'te Zal Mahmud Paşa Camii'ni hatırlatır. Bu pencere bolluğu, İvaz Efendi Camii'nde yalnız cephelerle sınırlı kalmayıp kubbe kasnağı ile trompların ve içinde mihrabın bulunduğu yarım kubbe kasnağında da varlığını gösterir. Kıble cephesinde mihrabın üstünde de sivri kemer içinde başka benzerlerine rastlanmayan sivri kemerli büyük bir pencere daha vardır.

Minare alışılmışın dışında kıble duvarının köşesinde yer almış olup kürsü kısmında ufak bir mihrapla cami duvarına bitiştiği yerde içi mukarnaslı küçük bir tromp yer alır. Giriş dışarıdan ve yandadır. Hafifçe pahlandırılmış gövdesi üstünde şerefeye geçişi sağlayan çıkmaları geniş çukurlu mukarnaslar halindedir. Şerefeye kadar yıkık minarenin şerefe korkuluğu ile petek kısmı 1950'den sonra yapılmış, 1990'da tekrar yenilenmiştir.

İvaz Efendi Camii'nin iç süslemesinde çini yalnız mihrapta kullanılmıştır. XVI. yüzyılın en kaliteli İznik çinileriyle kaplanan mihrabın iki kenarındaki ince sütunçelerle kaide ve başlıklarındaki kum saatleri de çiniden yapılmıştır. Mihrap nişini çerçeveleyen çiniler, beyaz zemin üzerinde her bir karoda iki yarım olmak üzere sekiz uçlu yıldızlarla bezenmiştir. Mihrabın iç yüzeyi uzunlamasına dilimler halindedir. Yaprak ve çiçeklerden oluşan bir süslemeye sahip olan, beş tam, iki de yarım pano halindeki yüzeylerin üstlerinde çini üzerine Allah ve Muhammed, Ebû Bekir ve Ömer, Osman ve Ali, Hasan ve Hüseyin, en sonuncuda da "rıdvânullāhi teâlâ" yazıları yer almıştır.

Camideki ahşap işçiliğinden bazı pencere kanatları kalmış, kapılara ise düz tahtadan yeni kapı kanatları takılmıştır. Minber mermerden olmakla beraber çok sadedir. Fakat külâh kısmı son derece zarif ve zengin kalem işi nakışlarla bezenmiştir. Harimdeki kalem işleri ise yenidir. Mahfilleri taşıyan sütunlar ve başlıkları yağlı boya ile kaplanmıştır. Kubbenin ortasındaki yazı güzel bir eserdir. Kubbenin ortasından sarkan avize çok eski olmamakla beraber güzel ve zengindir. Kesme taş avlu duvarı kısmen durmakta ve Dervişzâde sokağına kemerli bir kapı ile açılmaktadır. Bu girişin sol tarafı

mimari hüviyeti olmayan yapılarla kaplıdır. Kıble duvarı önünde ise oldukça kalabalık bir hazîre vardır.

Cami ile birlikte yapıldığı tahmin edilen kitâbesiz çeşme altıgen biçiminde bir meydan çeşmesidir. Her cephesinde klasik bir Türk kemeri yer alır. Saçağını teşkil eden, profilli silmenin üzerinde sıralanan taş tomurcuk dizisi görülür. Çeşme 1995 yılı sonlarında Fatih Belediyesi'nce etrafı açılarak meydana çıkarılmıştır. İvaz Efendi Çeşmesi, İstanbul'un kendi türü içinde başka benzeri olmayan küçük fakat çok değerli bir sanat eseridir.

İvaz Efendi Camii, Mimar Sinan'ın yaptığı altıgen sistemli ibadet yerlerinin benzeridir. Bu plan az veya çok değişikliklerle hepsi XVI. yüzyılın ikinci yarısında yapılan Beşiktaş'ta Sinan Paşa, Topkapı'da Ahmed Paşa, Kadırga'da Sokullu Mehmed Paşa, Fındıklı'da Molla Çelebi, Babaeski'de Semiz Ali Paşa, Üsküdar'da Eski Vâlide camilerinde uygulanmıştır. Fakat bu bina, klasik bir son cemaat yerine sahip olmayışı bakımından da alışılmışın dışında kalır. Giriş cephesi Türk sanatında tek örnektir. Harimi üç taraftan saran revak sistemi, Kahire'de Sinan Paşa ve XVIII. yüzyıla ait Mehmed Bey camilerinde görülür. Sinan Paşa Camii 979 (1571) tarihli olup minaresi burada olduğu gibi kıble duvarına bitişiktir; fakat yan revaklar ahşap değil kâgirdir. Mehmed Bey Camii ise 1188'de (1774) yapılmıştır. İvaz Efendi Camii o derece değişik özelliklere sahiptir ki onun da XVI. yüzyıla damgasını vuran Mimar Sinan'ın eseri olabileceği akla gelir. Ancak bu büyük ustanın yaptığı binaların adlarını veren tezkirelerde yer almaz. Hayatının son yıllarında ortaya konan bu eserde onun mimari tutumu çok belirlidir.

BİBLİYOGRAFYA

Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 291; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 370; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 147; a.e.: Camilerimiz Ansiklopedisi (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, I, 199-200; a.mlf., Mecmûa-i Tevârîh (haz. Fahri Ç. Derin - Vâhid Çabuk), İstanbul 1985, s. 233; Sicill-i Osmânî, III, 606-607; Mehmed Ziyâ, İstanbul ve Boğaziçi, İstanbul 1928, II, 127;

İbrahim Hakkı Konyalı, Alanya (Alâiyye), İstanbul 1946, s. 428-429; Semavi Eyice, Istanbul, Petit guide à travers les monuments byzantins et turcs, İstanbul 1955, s. 67-68, nr. 97; a.mlf., “İstanbul’un XVI. Yüzyılda Yapılmış Az Tanınan Bir Eski Eseri: İvaz Efendi Camii, Mimarisi ve Çinileri”, Prof. Dr. Şerare Yetkin Anısına Çini Yazıları (haz. Yıldız Demiriz), İstanbul 1996, s. 59-84; a.mlf., “İstanbul Minareleri”, Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, I, İstanbul 1963, s. 111, rs. 66-67; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 259-261; W. Müller-Wiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, s. 428-429; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 115, rs. 112-113; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimârisi, İstanbul 1986, s. 302; Jale Erzen, Sinan Dönemi Cami Cepheleri, Ankara 1987, s. 42; Fâtih Câmileri ve Diğer Târihî Eserler (haz. Fatih Müftüğü), İstanbul 1991, s. 149; M. Baha Tanman, “Osmanlı Dönemi Eserleri”, Fotoğraflarla Fatih Anıtları (haz. Fatih Belediyesi), İstanbul, ts., s. 92-93; Hale Tokay, “İvaz Efendi Camii”, DBİst.A, IV, 310-311.

Semavi Eyice

İVAZ MEHMED PAŞA

(bk. HACI İVAZ PAŞA).

İVAZ PAŞA, Hacı

(bk. HACI İVAZ PAŞA).

İVAZ PAŞA CAMİİ

Manisa’da XV. yüzyıl sonlarında yapılmış cami.

Gerek Evliya Çelebi tarafından gerekse halk arasında Çaybaşı Camii olarak adlandırılan mâbedi çok girift Arapça kitâbesine göre İvaz b. Abdülmuîn 889 yılı Ramazanında (Ekim 1484) yaptırmıştır. Hakkında bilgi elde edilemeyen İvaz Paşa’nın babasının Abdülmuîn adını taşıması onun devşirme asıllı olduğunu gösterir.

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, İvaz Paşa hayratının vakfiyesinin Manisa Vakıflar Müdürlüğü’nde bulunduğunu bildirmiştir (Kitâbeler II, s. 80-81). Cami, İstiklâl Savaşı’ndan sonra bir süre asker işgalinde kalmış

olduğundan çok bakımsız duruma gelmiş ve 1940’lara doğru kullanılamaz derecede harap olmuşken 1950’li yıllarda onarılarak ihya edilmiştir. İvaz Paşa Camii plan bakımından, 1438-1447 arasında yapılan Edirne’deki Üç Şerefeli Cami’nin küçük bir örneğidir. Erken dönem Osmanlı-Türk mimarisinde başka benzerleri de olan bu tip (Tokat, Hayrabolu, İstanbul, İzmir), yine Manisa’da 879’da (1474) Sinân b. Abdullah’ın yaptırdığı Çaşnigîr, Sultan II. Bayezid’in zevcesi Hüsnüşah Hatun için 896’da (1491) inşa ettirilen Hatuniye, I. Selim’in zevcesi ve Kanûnî Sultan Süleyman’ın annesi Ayşe Hafsa Sultan adına 929’da (1523) yaptırılan sultan camilerinde de tekrarlanmıştır. Ancak burada mimari bakımdan ilgi çekici değişik uygulamalarla karşılaşılmaktadır. Beş bölümlü olması gereken son cemaat yeri, her biri bir kubbe ile örtülü dört bölüm halinde olup cümle kapısı yana kaydırılmış ve solda olan minare kürsüsü harimin içine alınmıştır. Minare kürsüsüyle cümle kapısı arasında son cemaat yeri mihrap nişi oyulmuştur. Caminin ana eksenine aykırı düşen bu düzenleme sol köşede daha da arttırılarak burada minare kürsüsüne bitişik iki cephesi açık türbe yapılmıştır. Ortada bir büyük kubbe, iki yanlarda birer sütunla ayrılmış çifte küçük mekânlardan oluşan harimin sol tarafı sağa nisbetle daha ufaktır. Caminin bütünü dıştan 18,55 × 12,74 m. ölçülerinde muntazam bir dikdörtgen şeklindedir.

İvaz Paşa Camii, erken Osmanlı döneminde hâkim olan duvar örgüsü tekniğinde değişik ölçü ve biçimlerde kesilmiş taş ve tuğlalardan inşa edilmiştir. Taşların aralarında ayrıca dikine konulmuş tuğlalar yer alır. Sekiz köşeli ve çok yüksek kasnaklı kubbe de aynı teknikte yapılmış, her cephesinde birer pencere açılmıştır. Duvarların ve kubbe kasnağının mahyalarında iki sıra tuğla testere dişi çıkmalar vardır. Son cemaat yerinin sivri kemerleri devşirme başlıklı mermer sütunlara oturmaktadır. Büyük bir sivri kemerin içinde bulunan yayvan kemerli cümle kapısı üstünde beş satırlık Arapça kitâbe yer almıştır. Evliya Çelebi, bu kitâbenin aşırı derecede girift oluşundan dolayı okuyup kopyasını yazamadığını bildirir.

Harimin üstü 8,20 m. çapında kubbe ile örtülüdür. Bunun iki tarafında, birer sütuna oturan sivri kemerlerle ayrılmış küçük kubbeli mekânlar mevcut olup soldakiler daha küçük ve ayırıcı sütun da dolayısıyla sağdakiyle aynı hizada değildir. Devşirme olan bu sütunlardan sağdaki yivli bir gövdeye sahip olduğuna göre Korint nizamında bir İlkçağ yapısından getirilmiştir. Soldakinin gövdesi düzdür. Bunların başlıkları da devşirmedir. Sağdaki kesik piramit biçiminde yüzeyleri kaboşonlu (kabaralı) bir Bizans başlığı, soldaki ise Korint üslûbunda İlkçağ'a ait bir başlıktır. Kubbeye geçişi sağlayan pandantiflerin içlerinde zengin bir mukarnas dolgu vardır. Yanlardaki küçük kubbelerin geçişleri ise daha sade, baklavalı ve üçgenlidir.

Harimi, kasnaktaki sekiz pencereden başka yan duvarlarda ve son cemaat yerinde altlı üstlü ikişer, kıble duvarında dörder pencere aydınlatır. Alt dizi pencereler tuğladan sivri boşaltma kemerlidir. Bu kemerlerin altında esas pencere dikdörtgen biçiminde olmakla beraber sövelerde yine işlenmiş Bizans mermerleri devşirme malzeme olarak kullanılmıştır. Boşaltma kemerinin içindeki alınlıkla bu kemerin etrafında zengin bir bezeme mevcuttur. Kemer tuğladan zencirek motifiyle çerçevelenmiş, ayrıca dış bordürle kemer arası yine tuğladan yıldızlarla doldurulmuştur.

Hafifçe dış cepheye çıkıntı teşkil eden mihrap nişi Manisa'daki Hatuniye Camii mihrabına benzer. Dilimli bir kemerin içindeki esas niş beş sıra mukarnaslıdır. Harimde duvarlarda bir nakış olmayışına ve mihrabın sadeliğine karşı burada Türk ahşap işçiliğinin son derece güzel örneklerinden olan bir minber vardır. Hatuniye Camii'nin Zilhicce 900

(Eylül 1495) tarihli minberiyle büyük benzerlik gösteren bu değerli eser Aydın Yüksel'in ileri sürdüğü gibi aynı ustanın elinden çıkmış olmalıdır. Kündekârî adı verilen teknikte, oymalı parçaların geçmeli olarak birleştirilmesi suretiyle yapılan minberin kapısı üstündeki yazı, çok değişik bir hat örneği olarak düz ve ters olmak üzere iç içe işlenmiştir. Hatuniye minberinin kapısı üstünde aynı yazının bulunması ve başka benzerlikler her iki minberin de aynı ustanın elinden çıktığını gösterir.

Alışılmamış bir biçimde cami kitlesinin içinde solda yer alan minare, taş bir kürsü üzerinde yükselen çubuklu bir gövdeye sahiptir. Kürsü sekizgen biçiminde olup sivri kemerli bir sıra niş ve bunların yukarısında kısa, yayvan baklavalarla süslenmiştir. Gövdeyi süsleyen çubuklar, Türkler'in Orta Asya'dan beri gelen bir minare mimarisi geleneğinin son örneklerindendir. Gövde şerefeye yakın bir bölümde

taş bir kuşakla mukarnaslı olarak işlenmiş çıkmalara bağlanır. Şerefe korkulukları şebekelidir. Bu özellikler, minarenin şerefeye kadar olan kısmında beş yüzyıl içinde bir değişiklik olmadığını göstermektedir.

Türbe, caminin beden duvarları içinde sol (kuzey) köşede minare kürsüsüne bitişik olarak yer almaktadır. İki taraftan sivri kemerli birer açıklığa sahip olan türbede kemerler köşedeki sütuna oturmaktadır. Bir açık türbe görünümünde olan bu küçük mekân ayrıca bir kubbe ile de örtülmüştür. Caminin sol kanadına bir pencere ile bağlanan türbede üç sanduka bulunmaktadır. Burada şâhidelerdeki yazılar çok girift olduğundan okunamamıştır. Bunlardan biri caminin kurucusuna ait olmalıdır (fotoğrafları için bk. Yüksel, s. 348, rs. 529).

İvaz Paşa Camii erken Osmanlı döneminde Türk mimarisinde, en büyük örneği Edirne'de Üç Şerefeli Cami'de olmak üzere çok sayıda ibadet yerinde uygulanan bir plan tipinin temsilcilerindendir. Ancak burada ekseni kaydırmak, türbeyi cami bünyesi içine sıkıştırmak, minareyi sol tarafta inşa ederek bunun gövdesine Türk sanatının çok eskiye dayanan geleneklerini aksettiren bir görünüş vermek suretiyle bazı değişiklikler meydana getirilmiştir. Bunun benzeri minareler, Antalya'da Yivli Minare Camii ile Konya'da Sahip Ata Medresesi'nde görülür. İstanbul'da Vefa'da kiliseden çevrilme Molla Gürânî Camii ve Galata'da Okçu Mûsâ Mescidi'nin (şimdi

minare sıvalıdır) minareleri de aynı şekildedir. Cami bünyesi içinde türbe ise yine İstanbul'da Fatih'te Hâfız Ahmed Paşa Camii'nde vardır. Manisa'da İvaz Paşa evkafı olarak yapılmış bir hamamın varlığı bilinmekteyse de bu eserin yeri tesbit edilememiştir. Evvelce caminin yanında medreseye ait oldukları sanılan hücreler mevcuttu, ancak bunlardan da hiçbir iz kalmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 73; İsmail Hakkı [Uzunçarşılı], Kitâbeler II, İstanbul 1347/1929, s. 80-81; Çağatay Uluçay - İbrahim Gökçen, Manisa Tarihi, İstanbul 1939, s. 96-97, rs. 23; İbrahim Gökçen, Manisa Tarihinde Vakıflar ve Hayırlar, İstanbul 1946, s. 195-196; R. Anhegger, "Beiträge zur Frühosmanischen Baugeschichte II: Moscheen vom Bouschema der Üçşerefeli Cami in Edirne", Zeki Velidi Togan'a Armağan, İstanbul 1955, s. 315-325; Yüksel, Osmanlı Mi'mârîsi V, s. 344-349; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazâsı, Ankara 1989, s. 93; Ersal Yavi - Necla Yavi, Manisa, İzmir 1995, s. 65 (resim), 97.

Semavi Eyice

İVAZ VECÎH

(عوض وجيه)

(ö. 1086/1676)

Bâbürlüler'in hizmetinde bulunmuş âlim.

Semerkant yakınlarındaki Ahsîkes'te doğdu. Eğitimini Belh'te Mîr İvaz Taşkentî'nin yanında yaptı; tahsilini tamamladıktan sonra doğum yerine dönerek ders okutmaya başladı. Ardından tekrar Belh'e gitti. Bu sırada şehir Evrengzîb'in kumandasındaki Bâbür ordusu tarafından ele geçirilmişti. İvaz Vecîh, Bâbürlü yönetimi sırasında 1056'da (1646) Hindistan'a gitti ve hükümdar Şah Cihan'ın hizmetine girip ordu müftülüğüne tayin edildi. Evrengzîb'in tahta çıkışından kısa bir süre sonra 1069'da (1659) yüksek bir maaşla Bâbür Devleti'nde ilk defa olmak üzere ordu muhtesibliğine getirildi. Ancak bu görevinde uzun süre kalamadı. Vazifesi sırasındaki sert davranışları üzerine Keşmir'e yaptığı bir seyahatten dönen Evrengzîb tarafından 1073'te (1662) Lahor'da görevli olan Hoca Kadir ile yeri değiştirildi.

İvaz Vecîh bir yıl sonra hükümdarın ilgisini yeniden kazanmayı başardı. Şehzade Muhammed A'zam'a hoca tayin edildi ve eski pâyesi kendisine geri verildi. Ardından Delhi'deki saraya ait medresede hocalığa getirildi ve ölümüne kadar bu görevde kaldı. Âlim olarak her zaman itibarını koruyan İvaz Vecîh, 1082'de (1672) Başkadı Abdülvehhâb ile birlikte Evrengzîb'in oğlu Şehzade Muhammed A'zam Sultan ile Bânû Begüm'ün evlilik törenlerinde nikâh şahidi olarak bulundu. 1086 (1676) yılında, Müstaid Han'ın Evrengzîb dönemi tarihine dair Meʾâs̱ir-i ʿÂlemgîrî adlı eserini eleştirmesi sebebiyle yeniden gözden düştü ve aynı yıl vefat etti. Hayatının önemli bir bölümü eğitim ve öğretim faaliyetleri içinde geçen İvaz Vecîh, Sünnî görüşleri şiddetle savundu. Hatta 1082'de (1672), ilk üç halifeye hakaret eden Şiî Muhammed Tâhir'in idamı konusunda ısrarcı olmuştu. Bu hareketiyle ağır tenkitlere uğraması yanında ikinci defa gözden düştüğü için son yıllarında münzevî bir hayat sürdü.

ʿAḳāʾidü'n-Nesefî'ye yazdığı şerh dışında İvaz Vecîh'e ait bir eser bilinmemektedir. Brockelmann, eserin Berlin nüshasına dayanarak isminin ikinci kısmı olan Vecîh adının muhtemelen lakabı olduğuna işaret etmektedir. Bu tahmin onun, Evrengzîb'in saltanatının ilk on yılının resmî tarihi olan ʿÂlemgîrnâme'nin bazı yerlerinde sadece Molla İvaz şeklinde geçmesiyle de kuvvet kazanmaktadır. Yine Evrengzîb zamanına ait Farsça bir tarih olan Ferḥatü'n-nâẓırîn'deki kayıt da bu görüşü desteklemektedir. İvaz Vecîh'in küçük kardeşi Muhammed Tâhir de bir âlimdir; Belh hâkimi olan Sübhan Kulı Han tarafından 1675'te Evrengzîb'in sarayına diplomatik bir görevle gönderilmiş ve 1088'de (1677) vefat etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Bahtâver Han, Mirʾâtü'l-ʿâlem (nşr. Muhammed Şefîʿ, Oriental College Magazine, Ağustos-Kasım ek sy. içinde), Lahore 1953, s. 74-75; Münşî M. Kâzım, ʿÂlemgîrnâme (nşr. Hâdim Hüseyin-Abdülhay), Kalküta 1868, s. 232, 392, 428, 840, 858; M. Eslem el-Ensârî, Ferḥatü'n-nâẓırîn (nşr. Muhammed Şefîʿ, Oriental College Magazine içinde), IV/4, Lahore 1928, s. 77; Mustaid Khān, Maʾāthir-i ʿĀlāmgīrī (trc. J. Sarkar), Calcutta 1947, s. 14, 74, 77, 92, 96; M. Sâlih Kenbûh, ʿAmel-i Ṣâliḥ, Kalküta 1939, III, 391-392; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, V, 303-304; M. İshak Behiy, Fuḳahâ-i Hind, Lahor 1978, IV/2, s. 285-287; Rafat M. Bilgrami, Religious and Quasi-Religious Departments of the Mughal Period (1556-1707), New Delhi 1984, s. 172, 174, 190; A. S. Bazmee Ansari, "ʿIwaḍ Wadjīh", EI² (İng.), IV, 286-287.

A. S. Bazmee Ansarı

İVAZPAŞAZÂDE İBRÂHİM BEYEFENDİ

(bk. İBRÂHİM BEYEFENDİ, İvazpaşazâde).

İVAZZÂDE HALİL PAŞA

(ö. 1190/1776)

Osmanlı sadrazamı.

1137 (1724-25) yılında İstanbul'da doğdu. Belgrad'ı 1739'da Avusturyalılar'dan geri alması dolayısıyla "Belgrad fâtihi" diye ün yapan Sadrazam İvaz Mehmed Paşa'nın oğludur. Bu seferde babasıyla birlikte bulundu ve onun sadrazamlığı döneminde dergâh-ı âlî kapıcıbaşılığına getirilerek memuriyet hayatına başladı (16 Cemâziyelevvel 1152 / 21 Ağustos 1739). Bu görevle ve silâhşor unvanıyla mübâşir olarak bazı muhallefât tesbitlerine gönderildi. Bu amaçla gittiği Mısır'dan sonra Hicaz'a da uğrayarak hac farîzasını eda etti. Oradan döndükten sonra 15 Rebîülâhir 1169'da (18 Ocak 1756) mîrâhûr-ı sânîliğe,

aynı yılın 30 Eylülünde mîrâhûr-ı evvelliğe getirildi. 27 Safer 1171'de (10 Kasım 1757) bu görevden azledildikten sonra değişik görevlerle Bağdat ve Şam'a gönderildi. Ağustos 1760'ta çavuşbaşı olan Halil Beyefendi 29 Nisan 1762'de bu görevinden de alındı ve Aralık 1762'de geçimini sağlamak için İstanbul Duhan Gümrüğü eminliğine, 20 Ramazan 1177'de ise (23 Mart 1764) ikinci defa mîrâhûr-ı evvelliğe tayin edildi.

1768 yılında Rusya'ya karşı düzenlenen sefere çıkılırken sadâret kethüdâsına vekâleten İstanbul'da kalan İvazzâde Halil Beyefendi, 15 Rebîülevvel 1183'te (19 Temmuz 1769) üçüncü defa birinci mîrâhur oldu ve ardından orduda "nâmdar vezirler"in bulunmadığı gerekçesiyle 4 Cemâziyelâhir 1183'te (5 Ekim 1769) vezâret verilerek Rumeli beylerbeyiliği pâyesiyle Silistre'ye yardıma gönderildi (TSMA, nr. H. 1648, vr. 3b; BA, MD, nr. 168, s. 80: Topkapı Sarayı Müzesi Osmanlı Saray Arşivi Kataloğu: Fermanlar adıyla ilk cildi yayımlanmış olan TSMA belgeleri katalogundaki [nr. E 7913] belge özetinde, İvazzâde Halil Paşa'ya 26 Şâban 1182 / 5 Ocak 1769'da vezâretle Hotin sancak beyliği verildiği belirtilmişse de, bu zatın bir başka İvazzâde olduğu tesbit edilmiştir). Sadrazam Moldovanî Ali Paşa'nın Hotin önlerinden çekilmesi ve bu

kalenin elden çıkması üzerine de kendisine sadrazamlık yolu açıldı. III. Mustafa, babası Hacı İvaz Paşa'dan gelen şöhretinden de yararlanmayı düşünüyordu. İstanbul'da 13 Şâban 1183'te (12 Aralık 1769) verilen tayin kararı üç gün sonra mührün teslimiyle fiilen gerçekleşmiş oldu. Halil Paşa o sırada Hacıoğlupazarı'nda bulunuyordu. 17 Aralık'ta Babadağı'ndaki ordugâha ulaşan yeni sadrazamdan, burada okunan hatt-ı hümâyunda kendisinin "istiklâl-i tâm üzere vekîl-i mutlak" olduğu vurgulanarak fetihler için gayret göstermesi isteniyordu (BA, MD, nr. 167, s. 3).

İvazzâde Halil Paşa'nın sadâreti zamanı, 1768'de başlayan Osmanlı-Rus savaşındaki iki büyük başarısızlığın gerçekleştiği dönem olmuştur. Bunlardan ilki 6-7 Temmuz 1770 gecesinde vuku bulmuş ve Çeşme Limanı'ndaki Osmanlı donanması Ruslar tarafından yakılmıştır (DİA, VIII, 288-289). Denizlerdeki çarpışmalar için müdahalesi söz konusu olmayan sadrazamın dönemindeki ikinci olumsuz gelişme serdâr-ı ekrem olarak idare ettiği, ancak Rus kuvvetleri karşısında yenilgiye uğrayarak ordugâhı terketmek zorunda kaldığı Kartal (Larga) Muharebesi'dir (2 Ağustos 1770). Osmanlı ordusunun verdiği zayiat kadar geri dönüş sırasında yaşanılan tehlikeli vaziyet üzerinde duran tarihçilerin belirttikleri taktik hatası, taşkın suları sebebiyle köprü kurulamadığı halde Tuna'dan karşıya geçilmesidir. Sadrazamın buradaki birtakım kusurlarını sıralayan çağdaşı bazı tarihçiler ise bu çarpışmayı "Halil Paşa inhizamı" adıyla anmışlardır. Kartal hezimeti, İstanbul'a ordugâhtan yazılan 20 Rebîülâhir 1184 (13 Ağustos 1770) tarihli ayrıntılı bir mahzarla duyuruldu (Sadullah Enverî, I, 118a-121b). Ayrıca Halil Paşa doğrudan padişaha yazdığı arîzada açık bir şekilde, "Bu askerle iş görülmez" diyerek barış görüşmelerine başlanması isteğinde bulunmuştur (TSMA, nr. E 1850/6). Nitekim daha sadâretinin ilk gününde Ahmed Resmî'nin kendisine sunduğu Lâyiha'da (İÜ Ktp., TY, nr. mükerrer 419/1, vr. 1b-11a) belli başlı aksaklıklar sıralanmış ve askerin içinde bulunduğu durum, "Orduda âvâre gezenler hâlidir" başlığıyla verilmişti.

III. Mustafa, İvazzâde Halil Paşa'yı hemen görevden almadı ve gelişmeleri kader olarak kabullendi. Daha sonra sadrazam diğer kalelerin savunmasına yönelik tedbirler almaya çalıştıysa da İsmâil ve Bender gibi bazı kaleler fazla karşı koyamadan Ruslar'ın eline geçti. İbrâil Kalesi ciddi bir savunma ile bir süre daha işgalden kurtuldu. Rus orduları kumandanından gelen barış teklifi İstanbul'dan karşılık alamadı. Sefer mevsiminin sona ermesi ve

ordunun kışlamak için Babadağı’na yönelmesinden hemen sonra Sadrazam Halil Paşa görevinden alındı. 2 Ramazan 1184 (20 Aralık 1770) tarihinde gelen hatt-ı hümâyunla kendisinden mühür alınan Halil Paşa’nın göreve geldiği günden beri bir işte muvaffak olamadığı belirtilmekte, yeni sadrazam Silâhdar Mehmed Paşa’nın tayin fermanında ise selefi pek çok kusur ve kabahatle, bu arada vaktini “müteallikat ve hevâsına sarfetmek”le suçlanmaktaydı (BA, MD, nr. 168, s. 1). İvazzâde Halil Paşa, hazineye olan epeyce yüklü borcuna rağmen müsâdereye uğramadan fakat vezirliği kaldırılarak mecburi ikametle Filibe’ye gönderildi (BA, MD, nr. 169, s. 2). Bu müsamahalı davranışlarda, onun dairesinde yetişerek Enderun’a alınan ve Dârüssaâde ağalığına kadar yükselen Bilâl Ağa’nın etkisinin bulunduğu düşünülebilir.

Halil Paşa’nın tekrar vezir yapılarak Eğriboz sancağına tayin edilmesi, Sadrazam Muhsinzâde Mehmed Paşa’nın aracılığıyla 5 Şevval 1187’de (20 Aralık 1773) gerçekleşti. 8 Receb 1188’de (14 Eylül 1774) buna Karlıili sancağı arpalık olarak ilâve edilerek yerinde bırakıldı. Halil Paşa daha sonra değişik yerlerde görev yaptı; kardeşi İbrâhim Beyefendi’nin şeyhülislâm olmasından sonra 23 Zilhicce 1188’de (24 Şubat 1775) Hersek sancağıyla birlikte Bosna beylerbeyiliğine, onun azlinin ardından 28 Cemâziyelâhir 1189’da (26 Ağustos 1775) Kavala ilâvesiyle Selânik sancak beyliğine, 14 Şâban 1190’da (28 Eylül 1776) Sivas beylerbeyiliğine tayin edildi. Buraya gitmek üzere hasta bir

halde yola çıktıysa da Korupazarı kazasına vardığında 9 Zilkade 1190 (20 Aralık 1776) günü vefat etti (BA, D. BŞM, Muhallefât Halîfesi, dosya nr. 59/68). Halil Paşa’nın mezarının Nallıhan yakınlarında bulunması kuvvetle muhtemeldir.

İvazzâde Halil Paşa’nın şahsiyeti hakkında belirtilen görüşlerin ortak noktası, onun keyfine düşkün biri olduğu ve israfa varan cömertliğidir. Şem‘dânîzâde biraz ağır ifadeler kullanırken (Müri’t-tevârîh, II/B, s. 58), Vâsıf hem bu tür bilgilere yer vermekte (Târih, II, 133), hem çelebiliğini hem de nazik mizaçlı olduğunu belirtmektedir (a.e., vr. 49a). Sadrazam olduktan kısa süre sonra kethüdâlığından azlettiği, fakat sadâretinin son aylarında yine kethüdâsı olan Ahmed Resmî Efendi, daha ılımlı olarak Halil Paşa’yı “avucu delik” ifadesiyle niteleyerek onun aslında kötü biri

olmadığından söz eder (Hulâsatü'l-i'tibâr, s. 47). Vefat ettiğinde borçları terekesinden fazla çıkmıştı. Son tayin yeri olan Sivas'a giderken yanında yaklaşık seksen cilt kitabı bulunmaktaydı (BA, D. BŞM, Muhallefât Halîfesi, dosya nr. 59/68).

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E. 769/31-49, 1850/1-7, 4858, 7067, 7913, 10099, 12258; nr. H. 1648, vr. 3b; BA, HH, nr. 283; BA, MD, nr. 166, s. 158, 209, 251, 270, 334; nr. 167, s. 2, 3; nr. 168, s. 1, 80, 114, 368; nr. 169, s. 2; nr. 170, s. 79-80, 204-205; nr. 182, s. 203-204; BA, A. DVN, Mühimme Kalemi, nr. 955, tür.yer.; BA, Ali Emîrî, III. Mustafa, nr. 2679, 3573, 3632; BA, Ali Emîrî, I. Abdülhamîd, nr. 1533; BA, Cevdet-Zabtiye, nr. 3449; BA, Sadâret Mektubculuğu Defterleri, nr. 1, s. 30; BA, Dîvân-ı Hümâyun, Tahvîl Defterleri, nr. 16, s. 2, 28, 79, 230; BA, A. RSK, nr. 1588, s. 28, 103, 110, 183; nr. 1623, s. 124; nr. 2851/99; BA, D. BŞM, Muhallefât Halîfesi, dosya nr. 59/68; nr. 60/39, 42, 54; nr. 73/37; Rûzmerre, İÜ Ktp., TY, nr. 3580, vr. 34b; İzzî, Târih, İstanbul 1199, vr. 240b; Kesbî Mustafa Efendi, İbretnümâ-yı Devlet, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 484, vr. 57b-59a; Hâkim Mehmed, Târih, Arkeoloji Müzeleri Ktp., nr. 483-484, I, 247, 434-436, 460, 464-465, 482; II, 56, 547, 632, 642; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), I, 156; II/A, s. 63, 115-116; II/B, s. 4, 16, 19-20, 27, 41-60, 111; III, 61, 79; Mehmed Hasîb Rûznamesi (haz. Süleyman Göksu, yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, vr. 2b, 3a-b, 5b-6a; Ahmed Resmî, Lâyiha, İÜ Ktp., TY, nr. mükerrer 419/I, vr. 1b-11a; a.mlf., Hulâsatü'l-i'tibâr, İstanbul 1286, s. 32-47, 56, 60-61, 63; Arapzâde Râmiz Efendi, Zübdetü'l-vâkıât, İÜ Ktp., TY, nr. 2395, vr. 5a, 15a, 16a-24b; Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn, s. 101; Sâdullah Enverî, Târih, I, İÜ Ktp., TY, nr. 5994, vr. 85b, 86a-87a, 88b, 92a-99b, 101a, 102a-152b, 376b-377a, 382a; II, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 67, vr. 33b, 56b, 60a-b; Kethüdâzâde Saîd, Târîh-i Sefer-i Rusya, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2143, vr. 7a-9a; Ahmed Câvid, Verd-i Mutarrâ, İstanbul 1271, s. 20-22; Vâsıf, Târih, I, 86, 187, 210, 220, 233; II, 57-134, 282, 291; a.e., TSMK, Hazine, nr.1406, vr. 18a, 26a, 29b, 44b, 48b-49a; Mütercim Âsım, Târih, İstanbul, ts., I, 246;

Ferâizîzâde, Gülşen-i Maârif, İstanbul 1252, II, 1583-1595, 1609,1674; Âkif Mehmed, Târîh-i Cülûs-i Sultan Mustafa-yı Sâlis, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2108, vr. 14b, 243a; Sicill-i Osmânî, II, 297-298; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 384 vd.; IV/2, s. 411-413; a.mlf. v.dğr., Topkapı Sarayı Müzesi Osmanlı Saray Arşivi Kataloğu: Fermanlar, I. fasikül, Ankara 1985, s. 67; Virginia Aksan, Savaşta ve Barışta Bir Osmanlı Devlet Adamı: Ahmed Resmi Efendi (trc. Özden Arıkan), İstanbul 1997, s. 106, 111, 134, 148-153, 186; Bekir Kütükoğlu, "Ahmed Resmî", DİA, II, 122; M. Münir Aktepe, "Çeşme Vak'ası", a.e., VIII, 288-289.

Fikret Sarıcaoğlu

İYÂD (Benî İyâd)

(بنو إياد)

Adnânîler'e mensup bir Arap kabilesi.

Kabilenin ceddi olan İyâd, Nizâr b. Mead b. Adnân'ın oğludur. İyâd'ın Rebîa, Enmâr ve Mudar adındaki üç kardeşinin nesli en nüfuzlu Arap kabileleri arasında yer almaktadır. Meşhur Sakīf kabilesinin de İyâd'ın kolu olduğu söylenir. Önceleri Tihâme ile Necran arasında yaşayan Benî İyâd'ın bölge kabileleri içinde önemli bir yeri vardı. Bir ara Kâbe'nin bakımını üstlenen, ancak III. yüzyılın başlarında Mudar kabilesiyle aralarında meydana gelen mücadelede mağlûp olup Mekke'yi terketmek zorunda kalan Benî İyâd önce Bahreyn'e gitti. Aynı yüzyılın ortalarında Irak taraflarına göç etti ve başta Ayniübâğ olmak üzere Hîre'nin güneyindeki bölgelere yerleşti. Kabilenin bir kısmı burada yerleşik hayata geçti ve Hıristiyanlığı benimsedi, bir kısmı Sâsânî Devleti'nin hizmetine girdi, bazıları da bedevî olarak yaşamaya devam etti.

VI. yüzyıl başlarında İran topraklarında akınlar yapmaya başlayan İyâd, üzerlerine gönderilen bir İran süvari birliğini Kûfe yakınlarında yendi. Ancak daha sonra Enûşirvân'ın sevkettiği İran ordusu tarafından büyük bir yenilgiye uğratıldı. Kurtulanlardan bir kısmı çöle, bir kısmı Suriye'ye, bir kısmı da el-Cezîre bölgesine gitti. Zûkār Savaşı'nda Benî Bekr'e karşı İranlılar'ın safında savaşan İyâd'ın Benî Bekr ile gizlice anlaşarak savaş esnasında kaçmaya başlaması İran ordusunun yenilmesine yol açtı. Bu savaşın ardından el-Cezîre'de Benî İyâd, bölgede yaşayan diğer hıristiyan Arap kabileleri gibi birkaç yıl İranlılar'ın idaresi altında kaldı ve Aynüttemr Savaşı'nda el-Cezîre kabileleriyle beraber Hâlid b. Velîd'e karşı İranlılar'ın safında çarpıştı. Hz. Ebû Bekir zamanında İyâd kabilesinin bir kısmı peygamberlik iddiasında bulunan Secâh'a katıldı. Velîd b. Ukbe 17 (638) yılında el-Cezîre bölgesine girince Benî İyâd ona katılmayıp Bizans topraklarına hareket etti. Velîd durumu Hz. Ömer'e bildirince halife, Bizans İmparatoru Herakleios'a bir mektup yazarak topraklarına giden İyâd kabilesi mensuplarını geri göndermesini istedi. Bunun üzerine imparator

4000 kadar İyâdlı’yı topraklarından çıkardı.

Kabilenin Arap yarımadasında kalanlarıyla Irak ve Suriye’de yaşayanların bir kısmı İslâmiyet’i kabul etti. Bunların bazıları Endülüs’ün fethine de katıldılar. İsmi Hanîfler arasında zikredilen Kus b. Sâide de hitabetiyle meşhur olan bu kabileye mensuptur. Hz. Peygamber onun sûk-ı Ukâz’da irad etmiş olduğu hutbeyi dinlemiş ve kendisine gelen İyâd heyetine ondan bahsetmiştir. İşbîliye’deki (Sevilla) İbn Zühr ailesi ve atları tavsif etmesiyle üne kavuşan şair Ebû Duâd da İyâdlı’dır. Bağdatlı fakih Ebü’l-Kāsım Ali b. Muhammed, güvenilir râviler arasında sayılan Zâfir b. Süleyman el-Kuhistânî, Basralı Hâris b. Ubeyd bu kabileye mensup ulemâ arasında yer almaktadır. İyâd kabilesinin Sindâd’da (Kûfe-Basra arasında bir mevki) Kâbe adını verdiği ve itibar ettiği önemli bir evi olduğu kaydedilmektedir (İbnü’l-Kelbî, Putlar Kitabı, s. 45).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Kelbî, Cemhere (Abdüssettâr), I, 74; a.mlf., Putlar Kitabı: Kitâb al-Asnâm (trc. Beyza Düşüngen), Ankara 1969, s. 45, 85; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 74, 88; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), I, 614-615; II, 208-210, 268, 270; III, 269; IV, 186; Hemdânî, Ṣıfatü Cezîreti’l-ʿArab (Muhammed b. Ali el-Ekva‘ el-Hivâlî), Riyad 1973, s. 321, 328, 334, 375-376; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), I, 254-255; İbn Hazm, Cemhere, s. 9, 10, 327-328; Sem‘ânî, el-Ensâb, I, 233; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûġu’l-ereb (nşr. M. Behcet el-Eserî), Kahire 1342, III, 109-110, 372-373; Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili’l-ʿArab, Dımaşk 1949, I, 52-55; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu’s-siyâsiyye, Beyrut 1987, s. 524; J. Schleifer, “İyâd”, İA, V/2, s. 1234-1235; J. W. Fück, “Iyād”, EI² (İng.), IV, 289.

İbrahim Sarıçam

İYÂDET

(bk. ZİYARET).

İYÂFE

(العيافة)

Câhiliye Arapları'nın kuş uçurmak veya iz sürmek suretiyle kehanette bulunma yöntemi.

Sözlükte iyâfe "uğur tutmak amacıyla kuş uçurma; tiksindiği bir şeyi yiyip içmeme; su arama; öngörü sahibi olma" anlamlarına gelir. Ebû Amr kök harflerinin avf, Arap dilcilerinin çoğunluğu ise ayf olduğunu söylemektedir. Bu kökten türeyen âif de "herhangi bir yiyecekten tiksinen", su arayan; öngörüsünde isabet eden; kehanette bulunan" demektir (Lisânü'l-ʿArab, "ʿayf" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ʿayf" md.). Kur'ân-ı Kerîm'de geçmeyen kelimenin hadislerde âif ve iyâfe şekillerinde kullanıldığı görülür. Bir hadiste, Hz. İsmâil ile annesi Hâcer'in çölde su ararken Allah'ın lutfuyla zemzem suyuna kavuştukları, fışkırmasını seyrederken ondan içmek için havada dolaşan bir kuş gördükleri söylenmekte ve söz konusu kuş âif sıfatı ile nitelendirilmektedir (Buhârî, "Enbiyâʾ", 9). Mecdüddin İbnü'l-Esîr ve Ebû Ubeyde de Buhârî'de yer alan ifadelerin bu anlama geldiğine dikkat çekmişlerdir. Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde Medine halkının şehri terkedeceğini bildiren hadiste, geride yırtıcı hayvanlarla âiflerin (su arayan kuşlar) kalacağı anlatılmaktadır (III, 332, 341). Kabîsa b. Mehârik'ten gelen bir rivayette Hz. Peygamber, "İyâfe, tıyere ve tark büyü çeşitlerindendir" demiştir (Müsned, III, 477; V, 60; Ebû Dâvûd, "Ṭıb", 23). Burada "kehanet" anlamında kullanılan iyâfe için Ebû Dâvûd, "hattü'r-remil" karşılığını vermekte ve râvilerden Avf'ın da tarkı hattü'r-remil, iyâfeyi kuş uçurma şeklinde açıkladığını belirtmektedir. Ahmed b. Hanbel ise râvinin iyâfeye zecr, tarka hattü'r-remil dediğini kaydeder. İbnü'l-Manzûr âifin, Câhiliye dönemindeki anlamında değil "doğru tahminde bulunan kişi" anlamında kâhin karşılığında da kullanıldığını, zira Araplar'ın, maksadını edebî şekilde açıklayana "sâhir" dedikleri gibi öngördüğü zanda isabet edene de "kâhin" dediklerini belirtir (Lisânü'l-ʿArab, "ʿayf" md.).

Câhiliye şiirlerinde ve bazı kaynaklarda zaman zaman tıyere, zecr ve iyâfe kelimeleri birbirine yakın, hatta eşanlamda kullanılmışsa da aralarında fark

vardır. Fahd'a göre tıyere ve zecr iyâfenin iki ayrı şeklidir (EI2 [İng.], IV, 290). Bazı âlimlere göre ise tıyere genel anlamda olup iyâfe (iyâfetü't-tayr) ve zecr (zecrü't-tayr) onun çeşitleridir. Bunların birincisinde kendiliğinden uçan, ikincisinde ise uçurulan bir kuşun hareketlerine bakarak anlam çıkarılır. Sabah evinden ayrılan kişi uçan bir kuşa bakar, eğer soldan sağa doğru uçuyorsa uğurlu sayıp tasarladığı işi yapar, sağdan sola doğru uçuyorsa aksini düşünüp işinden vazgeçerdi. Bazı âlimlere göre Câhiliye Arapları, tıyere tabirini ilk dönemlerde sadece kuşlarla sınırlı tutmamakta ve hem uğur hem de uğursuzluk için kullanmakta idiler. Daha sonraları tıyere sadece uğursuzluğa hasredilmiş ve işlemin yalnız kuş uçurulmasıyla ilgili olanına iyâfe, deve, at gibi başka hayvanlarla da yapılmasına zecr denilmiştir. Bazıları ise tıyereye başvururken sola doğru uçacağını anladığı kuşu kuş sesi ve hareketleriyle aksi istikamete yönlendirerek uğursuzluğu uğura çeviren kâhinlere zâcir demektedir (Cevâd Ali, VI, 788-798).

Câhiliye dönemi şairleri iyâfeyi çoğunlukla "kehanette bulunma" anlamında kullanmışlardır (Câhiz, III, 444-445, 458). Câhiz, o dönemde yaygın olmakla beraber iyâfenin gerçekliğine inanmayanların da bulunduğunu söyler (a.g.e., III, 449-450). Benî Esed ve Benî Leheb kabileleri içlerinden çıkan âiflerle meşhurdu. Bu hususta birçok kıssa anlatılmıştır (Kalkaşendî, I, 399). Meselâ Benî Esed'in iyâfedeki şöhretini duyan cinlerden bir topluluğun onlara gelerek kaybolan develerini bulmaları için kendilerinden bir âif istedikleri, Hz. Peygamber'in babasının iyâfe yoluyla fala bakan bir kadınla karşılaştığı ve onu bu işten vazgeçirmeye çalışmasına rağmen karşısındakinin ısrar ederek yolundan dönmediği anlatılmaktadır (Lisânü'l-ʿArab, "ʿavf" md.).

Taşköprizâde ve Kâtib Çelebi gibi ilim tarihiyle ilgilenen bazı âlimlere göre iyâfe, insanların ve deve gibi hayvanların izlerinden hareketle haklarında bilgi veren bir ilimdir. Araplar bu sayede yolunu şaşıran insanlara veya kaybolan hayvanlarına ulaşabiliyorlardı. Bu konunun uzmanı âifler gençlerle yaşlıların, sağlamlarla hastaların ve kadınlarla erkeklerin ayak izlerini birbirinden ayırabiliyorlardı. Kannevcî, kıyâfe ilminin "kıyâfetü'l-beşer" ve "kıyâfetü'l-eser" denilen iki kısımdan oluştuğunu, birincisinin insanların organlarını karşılaştırarak sonuca gittiğini, ikincisinin ise izlerinden istidlâlde bulunarak haklarında bilgi verdiğini ve kıyâfetü'l-eserin bir başka adının da "ilmü'l-iyâfe" olduğunu söylemektedir. Benî

Müdlic ve Benî Leheb kabilelerinin âifleri bu hususta meşhurdu. Özellikle Resûl-i Ekrem'in soyundan gelenlere gösterilen hürmet dolayısıyla Benî Leheb âiflerinin tesbiti önemsenmiş, bu durum İslâmî dönemde kıyâfe ilminin gelişmesine yol açmıştır. Araplar birçok ilmi yabancılardan almış olmalarına karşılık sadece onlar arasında yayıldığı görülen bu ilmi kendileri bulmuş ve geliştirmiştir (Sıddîk Hasan Han, II, 436-437). Kaynaklarda, İmam Şâfiî ile Muhammed b. Hasan'ın özellikle kıyâfetü'l-beşer ilminde ünlü oldukları kaydedilmektedir.

Kuşların uçmasından anlam çıkararak bunu uğura veya uğursuzluğa yorma anlayışının temelinde, ölen insanların ruhlarının kuş şekline dönüşerek gökyüzünde dolaştığı inancı yatmaktadır. Hz. Peygamber iyâfe, tark ve tıyerenin büyü türü şeylerden ve asılsız olduklarını (Müsned, III, 477; V, 60; Ebû Dâvûd, "Ṭıb", 23) beyan ederek (Buhârî, "Ṭıb", 19; Müslim, "Selâm", 106-107) bunları yasaklamıştır (Ebû Dâvûd, "Eḍâḥî", 21; Müsned, VI, 381). İz sürme şeklinde anlaşılan iyâfede ise âifin bilgisi, dikkatli bakışı, hâfıza gücü, ferâseti, zekâsı söz konusudur ve insanlar arasında farklılıklar gösteren bu yetenekler eğitimle de geliştirilebilmektedir. Eğer bu usulü kullanan kişi gerçekten iyi niyetli biri ise yaptığının inanca taalluk eden bir yönü bulunmamaktadır; sadece başarılı olup olmadığı tartışılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "ʿayf" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ʿayf", "ʿavf" md.leri; Tâcü'l-ʿarûs, "ʿayf" md.; Müsned, III, 332, 341, 477; V, 60; VI, 381; Buhârî, "Enbiyâʾ", 9; "Ṭıb", 19; Müslim, "Selâm", 106-107; Ebû Dâvûd, "Eḍâḥî", 21; "Ṭıb", 23; Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, III, 444-450, 458; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ, s. 59-60; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, I, 399-400; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 352-353; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1181; Sıddîk Hasan Han, Ebcedü'l-ʿulûm, Beyrut 1978, II, 385, 436-437; Azîmâbâdî, ʿAvnü'l-maʿbûd, X, 403; T. Fahd, La divination arabe, Leiden 1966, s. 431-450, 498-519; a.mlf., "ʿIyāfa", EI² (İng.), IV, 290-291; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 787-798; İlyas Çelebi, İslâm İnancında Gayb Problemi, İstanbul 1996, s. 50-52.

İlyas Çelebi

İYÂS

(bk. ÂYİSE).

İYÂS b. MUÂVİYE

(إياس بن معاوية)

Ebû Vâsile İyâs b. Muâviye b. Kurre b. İyâs (ö. 122/740 [?])

Emevîler'in Basra kadılarından.

46 (666) yılında doğdu. Dedesi sahâbî, babası tâbiîndendir. Basra'da yetişen İyâs babasının yanı sıra Enes b. Mâlik, Saîd b. Müseyyeb, Hasan-ı Basrî ve Muhammed b. Sîrîn gibi âlimlerden tefsir, fıkıh, hadis dersleri aldı. Abdülmelik b. Mervân döneminde bir ara Dımaşk'a gitti ve orada zekâsıyla dikkati çekti. Ömer b. Abdülazîz'in halife olması üzerine onu tebrik etmek için tekrar Dımaşk'a gitti. Ömer b. Abdülazîz, Basra Valisi Adî b. Ertât'a mektup yazarak İyâs'ı veya Kāsım b. Rebîa'yı kadı tayin etmesini istedi. Kāsım b. Rebîa, İyâs'ın bu göreve daha lâyık olduğunu söyleyince İyâs istemediği halde görevi kabul etti. Bir süre görevine devam eden İyâs'ın, bir mecliste üç talâkla yapılan boşamanın kesin ayrılma (beynûnet-i kübrâ) ifade edeceğine dair görüşü dolayısıyla Vali Adî b. Ertât'la arası açıldı. Bunun üzerine görevinden azledildi. Basra'dan ayrılarak Vâsıt'a giden İyâs burada Vali Ömer b. Hübeyre tarafından muhtesib olarak görevlendirildi. 122 (740) yılında vefat etti; 121'de (739) öldüğü de zikredilmektedir.

Sika bir râvi ve iyi bir fakih olan İyâs özellikle sezgisi ve zekâsıyla tanınmış, bu özellikleri dolayısıyla "İyâs'ın ferâseti" ve "İyâs gibi zeki" söyleyişleriyle darbımesellere konu olmuştur. Kaynaklarda bu hususta birçok rivayet nakledilmektedir. Kadılığı sırasında adalete önem verdiği, şâhitlerin güvenilir olmasına dikkat ettiği, davaları uzatmadan isabetli kararlarla sonuçlandırdığı, bazı kararlarının sonraki uygulamalara örnek teşkil ettiği kaydedilmektedir. Onun Vâsıt'a gelmesi halk arasında ilgi uyandırmış, İbn Şübrüme kendisini ziyaret ederek fıkhî birçok mesele hakkında görüşlerini sormuştur. Muhammed b. Aclân, Şu'be b. Haccâc ve Hammâd b. Seleme kendisinden hadis rivayet edenler arasında yer almaktadır. İbnü'n-Nedîm, Medâinî'nin onun hakkında Aḫbâru İyâs b. Muʿâviye adıyla bir eser yazdığını belirtir (el-Fihrist, s. 117). Muhammed

b. Ali b. Sinân, el-Ḳāḍî İyâs b. Muʿâviye ve’l-ḳażâ bi’l-firâse adlı bir doktora çalışması yapmıştır (Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye el-maʻhedü’l-âlî li’l-kazâ, 1409 h.).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Saʻd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 221, 234; Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, I, 71-73; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 467; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 117; Ebû Nuaym, Ḥilye, III, 123-125; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), X, 5-36; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 247-250; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 135; Fuâd Abdülmünʻim Ahmed, “İyâs b. Muʿâviye”, ME, V/3 (1981), s. 434-443; “İyâs”, İA, V/2, s. 1237; Ch. Pellat, “Iyās b. Muʿāviya”, EI² (İng.), IV, 291.

Ahmet Ağırakça

İYÂZ b. GANM

(عياض بن غنم)

Ebû Sa‘d (Saîd) İyâz b. Ganm b. Züheyr el-Fihrî (ö. 20/641)

Ünlü kumandan, sahâbî.

Muhtemelen milâdî 582'de doğdu. Müslüman olmadan önce adı Abdüganm idi. İsim ve künye benzerliği sebebiyle amcası İyâz b. Züheyr ve kendisinden hadis rivayet ettiği İyâz b. Amr el-Eş‘arî ile karıştırılmaktadır. Hudeybiye Antlaşması'ndan (6/627) önce müslüman olduğu ve bu antlaşmada bulunduğu belirtilmektedir. İkinci Habeşistan hicretine katıldı; Bedir, Uhud ve Hendek başta olmak üzere Hz. Peygamber'in bütün gazvelerine iştirak etti (İbn Hacer, III, 50). İslâmiyet'i kabul etmeyen kadınlarla evliliği sürdürmeyi yasaklayan âyet indiğinde (el-Bakara 2/221) henüz müslüman olmayan karısı Ümmü'l-Hakem bint Ebû Süfyân'a ödediği mehri geri alarak ondan ayrıldı. Muhtemelen irtidad olaylarının bastırılmasındaki başarısından dolayı Hz. Ebû Bekir tarafından kumandan olarak Irak'a gönderildi. Hâlid b. Velîd ile Hîre'de buluşup Dûmetülcendel'i ikinci defa ele geçirdiler; bunun üzerine İyâz buraya vali tayin edildi. Amcasının oğlu olduğu söylenen Ebû Ubeyde b. Cerrâh onu Dımaşk'ın fethinde (14/635) süvari birliklerinin kumandanlığına getirdi. Yermük Savaşı'ndaki (15/636) beş kumandandan biri olan İyâz, bu muharebede hezimete uğrayan Bizans ordusundan kaçanları Malatya'ya kadar takip etti ve şehir halkı cizye ödemeyi kabul edince anlaşma yaparak geri döndü. Bu sebeple Bizans topraklarına geçiş yolunu ilk defa onun açtığı kabul edilir. Kudüs'ün fethine de katılan İyâz (16/637), ertesi yıl Halep'in fethinde Ebû Ubeyde b. Cerrâh yönetimindeki kuvvetlerin öncü birliklerini sevk ile görevlendirildi ve Halepliler'le antlaşmayı o yaptı. Bir müddet sonra Halepliler antlaşmayı bozunca başka bir kumandanla birlikte tekrar onların üzerine gönderilip eski şartlarla antlaşmayı yeniledi. Antakya seferine öncü kuvvetlerin kumandanı olarak katıldı, oradan Menbic'e geçti ve buranın halkıyla da bir antlaşma imzaladı. Ardından Ra‘bân (Araban) ve Dülûk (Dülük) halkıyla antlaşmalar yaptı.

Ebû Ubeyde vefatından önce İyâz'ı yerine vekil bıraktı. Hz. Ömer de onu Humus, Kınnesrîn ve el-Cezîre valiliğine getirerek bölgenin fethiyle görevlendirdi. İyâz, 18 yılının Şâban ayı ortalarında 5000 veya 8000 kişilik bir kuvvetle el-Cezîre'ye hareket etti; birkaç günlük bir kuşatmanın ardından Rakka'yı barış yoluyla teslim aldı. Yapılan antlaşmada savaşabilecek yaştaki erkeklerden yıllık 1 veya 4 dinar cizye alınması, yeni kilise inşa edilmemesi, alenî olarak dinî merasim yapılmaması, bu şartlara uyulması halinde can ve mal güvenliklerinin sağlanacağı, mevcut kiliselerine dokunulmayacağı gibi hükümler yer aldı. İyâz buradan Ruha'ya (Urfa) hareket etti. Bir müddet direndikten sonra barış isteyen Ruhalılar'la da antlaşma yapıldı (18/639 veya 19/640). Ardından İyâz, kumandanlarından Safvân b. Muattal ile Habîb b. Mesleme'yi Sümeysât'a (Samsat) gönderdi; kendisi de Harran'a geçerek şehri barış yoluyla aldı. Daha sonra Aynülverde, Dârâ, Habur, Sümeysât, Serûc gibi yerleri fetheden İyâz b. Ganm Malatya ve Karkīsiyâ'ya, ardından da Nusaybin (Nasîbîn) üzerine yürüdü. Kumandanlarından Umeyr b. Sa'd'ı Sincar, Eşter'i Âmid (Diyarbekir) ve Meyyâfârikīn'in (Silvan) fethiyle görevlendirdi. Bu iki yerin fethine bizzat katıldığı ve Hâlid b. Velîd'in yardımıyla başarıya ulaşıldığı da zikredilmektedir. Nusaybin'i de Ruha şartlarıyla teslim alan İyâz, bu sırada Irak'ta bulunan Sa'd b. Ebû Vakkās'ın isteği üzerine ona bir yardımcı kuvvet gönderdi, kendisi de Mardin ve civarını alarak Musul'a yöneldi. Erzen, Derbe, Bitlis, Hılât (Ahlat) ve Besni'yi (Behisni) fethedip Rakka'ya döndü. 17-20 (638-641) yılları arasındaki seferlerle hemen hemen el-Cezîre bölgesinin tamamını İslâm topraklarına katan İyâz, Rakka'da iken Halife Ömer'den Şam'a dönmesini ve hasta olan Yezîd b. Ebû Süfyân'ın ölümü halinde idareyi ele almasını bildiren bir mektup aldı. Bunun üzerine Utbe b. Ferkad'ı yerine bırakıp yola çıktıysa da Humus'a ulaştığında vefat etti ve Hâlid b. Velîd'in kabri yanına defnedildi. Onun Medine'de öldüğünün söylenmesi amcasıyla karıştırılmasından kaynaklanmış olmalıdır.

İyâz'ın ailesinin Âmid'de kaldığı, bu şehirdeki Ebû Eyyûb ailesinin onun soyundan geldiği belirtilmektedir. İyâz b. Ganm'ın kendisinden devlet memuriyeti isteyen akrabalarını reddetmesi, ganimetlerden payına düşen her şeyi dağıttığı için geriye iki at ve bir deveden başka bir şey bırakmaması onun dürüst ve cömert bir kişiliğe sahip olduğunu göstermektedir. İyâz b.

Ganm’ın rivayet ettiği bir hadis Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inde yer almıştır (III, 403-404).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 49; III, 403-404; Vâkıdî, Fütûḥu’ş-Şâm, Beyrut, ts. (Dârü’l-cîl), II, 97-117, 123-175, 182-183, 270-310; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 398; VIII, 13; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 246-255; ayrıca bk. İndeks; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IV, 51, 53-56; İbnü’l-A‘sem el-Kûfî, el-Fütûḥ, Beyrut 1406/1986, I, 195, 244, 247-260; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 183-184; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 128-129; İbnü’l-Cevzî, Ṣıfatü’ṣ-ṣafve, I, 668-670; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, I, 56, 150, 269, 359; II, 135, 236, 285, 303, 380-381, 447; III, 14-15, 52, 59, 216, 262; IV, 237, 329, 403; V, 39, 238, 289; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, II, 384, 395, 421, 429, 493, 495-496, 524-526, 531-535, 562, 569; a.mlf., Üsdü’l-ġābe, IV, 323-324, 327-329; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 354-355; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 50; Fikret Işıltan, Urfa Bölgesi Tarihi, İstanbul 1960, s. 49-58, 61-63, 65-66, 69-71, 73, 75-82, 84, 86, 88-91, 93, 95, 100; T. H. Weir, “Harrân”, İA, V/1, s. 300; J. Schleifer, “İyâd”, a.e., V/2, s. 1235; E. Honigmann, “Nasîbîn”, a.e., IX, 101; a.mlf., “Rakka”, a.e., IX, 608; a.mlf., “Urfa”, a.e., XIII, 53.

Asri Çubukçu

İYÂZ b. MÛSÂ

(bk. KĀDÎ İYÂZ).

İYÂZÎ, Ebû Nasr

(أبو نصر العياضى)

Ebû Nasr Ahmed b. el-Abbâs b. el-Hüseyn es-Semerkandî (ö. III./IX. yüzyılın son çeyreği [?])

Hanefî âlimi.

Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin hem hocası hem ders arkadaşı olduğu yolundaki kayıtları dikkate alınırsa Semerkant'ta III. (IX.) yüzyılın ilk yarısında doğduğu söylenebilir. Tabakat kitapları Sa'd b. Ubâde'nin soyundan geldiği hususunda görüş birliği içindedir. Nesefî'nin verdiği soy zincirine göre İyâzî onuncu göbekte Sa'd b. Ubâde'ye ulaşmaktadır. Kaynaklar, İyâzî'nin Mâtürîdî ile birlikte Ebû Bekir el-Cûzcânî'den ders aldığını kaydeder; İyâzî, ancak o devrin diğer âlimlerinden temel İslâmî ilimleri tahsil etmiş olmalıdır. Henüz yirmi yaşlarında iken ders vermeye başlamış, kelâm ve fıkıh sahasında hepsi de Mâtürîdî'nin akranı olan kırk kadar öğrenci yetiştirmiştir. Bunun yanında bölgede İslâm'ın yerleşmesi için büyük çabalar gösteren İyâzî bu amaçla sık sık savaşlara katılmış ve bunların birinde şehid olmuştur. Kefevî'nin naklettiğine göre İyâzî, yanında oğlu Ebû Ahmed bulunduğu halde bir savaşa katılmış ve esir düşmüş, diğer esirlerle birlikte bölgenin yöneticisine götürülmüştür. Yönetici eline bir yay alarak, "Bunu kim gerebilir?" diye sormuş, İyâzî kendisinin gerebileceğini, fakat bunun için oka ihtiyacı olduğunu söylemiş, bunun üzerine kendisine ok verilmiş, o da oku yaya taktıktan sonra yöneticiyi öldürmüş, kendisi de hemen öldürülmüştür (Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr, vr. 127b-128a).

İtikadî ve fıkhî açıdan Hanefî geleneğine bağlı olan İyâzî, başta Mu'tezile ve Neccâriyye olmak üzere bölgede faaliyet gösteren Ehl-i sünnet dışı fırkalarla mücadele etmiş, Mâtürîdî düşüncesinin oluşmasına öncülük yapmıştır. Yaşça kendisinden daha küçük olmasına ve aralarında hocalıköğrencilik ilişkisi bulunmasına rağmen Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye büyük saygı göstermiştir. Nesefî onun Mâtürîdî'nin ilmî ve fikrî seviyesini

çok takdir ettiğini, hatta bu talebesi gelmeden derse başlamadığını kaydetmektedir (Tebṣıratü’l-edille, I, 359). İnanç konularında bir taraftan naklin çizdiği sınırları aşmazken diğer taraftan akla da önem vermiş, Ebû Hanîfe’nin yolundan yürüyerek hem Mu‘tezile’yi hem bid‘at fırkalarını reddetmiştir. Kaynaklarda onun Ehl-i sünnet dışı fırkalara mensup kimselerle tartışmalar yaptığı, hasımlarının kendi görüşlerini temellendirmek için istidlâlde bulundukları âyetleri tam tersine onların fikirlerini çürütecek şekilde yorumladığı ve onları yenilgiye uğrattığı ifade edilmektedir. İyâzî’nin Allah’ın sıfatları hakkında Mesˀeletü’ṣ-ṣıfât adlı bir eserinin bulunduğu zikredilmektedir.

İyâzî’nin Ebû Ahmed ve Ebû Bekir adlı oğulları Mâverâünnehir bölgesinde Ehl-i sünnet akaidi ve Hanefî fıkhının gelişip yayılmasına hizmet etmişlerdir. Bunlardan büyük oğlu Ebû Ahmed kendini daha çok fıkıh sahasında yetiştirmiştir. Hocası Hakîm es-Semerkandî, Horasan ve Mâverâünnehir’in son yüzyıldan beri ilim, anlayış, ifade kabiliyeti, nezaket, iffet ve takvâ bakımından onun gibi birini yetiştiremediğini söylemiştir. Ebû Hafs el-Kebîr’in torunu Ebû Hafs el-İclî de, “Ebû Hanîfe’nin mezhebinin isabetli olduğunu kanıtlayan delil Ebû Ahmed’in onu benimsemesidir; çünkü böyle bir kişi hak olmayan bir mezhebe asla itibar etmez” demiştir. Ebû Bekir Muhammed ise bilhassa kelâm ilminde yetişmiştir. Onun, Ehl-i sünnet’le Mu‘tezile arasındaki temel farkları on madde halinde ortaya koyan el-Mesâˀilü’l-ˁaşr el-ˁİyâżiyye adıyla bir eser telif ettiği nakledilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Salamé), I, 356-357, 359; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, I, 177-178; III, 36-37; IV, 10-11; Mahmûd el-Kefevî, Ketâˀibü aˁlâmi’l-aḫyâr min fuḳahâˀi meẕhebi’n-Nuˁmân el-muḫtâr, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 630, vr. 127b-128a; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü’s-seniyye, I, 362-363; Leknevî, el-Fevâˀidü’l-behiyye, s. 23; Muhammed b. Tavît at-Tancî, “Abû Mansûr al-Mâturîdî”, AÜİFD, IV/1 (1955), s. 1-12.

İlyas Üzüm

İYİLİK

(bk. HAYIR).

İYİMSERLİK

Varlığın aslının tamamen iyi olduğunu, kötülüğün ârızî olarak varlığa katıldığını savunan felsefî anlayış; hayatın iyi yanlarını görmeyi telkin eden dünya görüşü için kullanılan felsefe ve ahlâk terimi.

Tanrı, evren, insan ve hayata olumlu bir bakışı ifade etmek üzere kullanılan iyimserlik terimi Tanrı'nın iyi ve âdil olduğu, dolayısıyla iyi olanı yarattığı, bunun sonucu olarak halen var olan âlemin daha iyisi ve daha güzeli düşünülemeyecek kadar mükemmel olduğu fikrini içerir. İyimserliğin karşılığı olarak Osmanlı Türkçesi'nde nikbinlik, modern Arapça'da tefâül, Batı dillerinde ise Latince optimus kelimesinden gelen terimler kullanılır. Varlığın aslının tamamen kötü olduğunu veya kötülüğün iyilikten daha çok bulunduğunu savunan görüşlere ise kötümserlik (bedbinlik, teşâüm, pessimism) denmektedir.

İptidai dinlerde açık şekilde bir iyilik-kötülük ayırımı yapılmamakla birlikte bu dinlerin kozmos telakkilerinde varlık ve olguların iyi bir öze sahip olduğu kanaati hâkimdir. Buna karşılık Zerdüştîlik ve onun etkisinde gelişen Maniheizm, Mezdekiyye gibi dinlerde hayır-şer düalizminin açıkça hâkim olduğu görülmektedir. Yine Budizm ve Hinduizm'de gnostik felsefeye

has bir iyilik-kötülük ayırımı yapılmıştır. Ancak kötümser bir dünya görüşünü benimseyen bu dinlerde yine de iyiliğin kötülüğe üstün olduğu veya olması gerektiği şeklinde özetlenebilecek bir iyimser varlık ve ahlâk öğretisi geliştirilmiştir. Zerdüştîlik'te Ahura Mazda'nın başarısı, Budizm ve Hinduizm'de karma yasası bu iyimser felsefeye dayanır.

Teolojik ve felsefî açıdan iyi ve kötünün varlığı ve bunların birbiriyle ilişkisi, iyimserlik düşüncesinin teolojik dayanağı olan Tanrı'nın âdil oluşu (teodise) fikrinin ahlâkî ve içtimaî hayat üzerindeki rolü gibi problemler Yahudilik'te ağırlıklı bir yere sahiptir. Hemen bütün yahudi literatüründe ilke olarak Tanrı'nın iyi olduğu ve iyi olanı yarattığı, dolayısıyla evrende ve insan hayatında iyiliğin kötülüğe hâkim bulunduğu fikri benimsenmiştir.

Buna göre iyilik aslî, kötülük ârızîdir; kötülüğün var olmasının sebebi Tanrı'nın insanları sınamak istemesidir. Aynı iyimser düşünceler, Ahd-i Atîk'i kutsal kitap olarak benimseyen Hıristiyanlık'ta da mevcuttur. Ayrıca Ahd-i Cedîd'de iyi ve kötü kavramları Tanrı'nın izzeti ve rahmeti doktriniyle birleştirilmiş, Rûhulkudüs'ün inâyetiyle iyilik yapan herkesin bu izzet ve rahmete nâil olacağı müjdelenmiştir (Matta, 5/3, 12; 6/4). Hıristiyanlık'ta Âdem'in işlediği aslî günah yüzünden bütün insanlığın kirlendiği ileri sürülmüşse de bu kötümser anlayış mesîh inancıyla aşılmak istenmiş, sonuçta hetorodoks ve gnostik akımlar dışındaki Hıristiyanlık'ta açık bir hayırşer düalizmi gelişmemiştir.

İlke olarak Tanrı'nın iyi olduğu, yarattıkları içinde kötü gibi görünenlerin de aslında bir iyinin gerçekleşmesine araç kılındığı, dolayısıyla varlık ve olgularda iyiliğin kötülüğe, faydalının zararlıya baskın bulunduğu, Tanrı'nın adaletinin kusursuzluğu gibi kitâbî dinlerdeki hâkim iyimser anlayış İslâm'da da varlığını sürdürmüştür. Kur'an'a göre ay, güneş ve umumiyetle kozmik varlıklar, yeryüzü varlıklarının da yararlandığı iyiliklere vesile olacak şekilde kusursuz bir düzen ve uyum içinde yaratılmıştır (el-En'âm 6/96; Yûnus 10/5-6; el-Mülk 67/3-5). Göklerde ve yerdeki her şeyin Allah'ı hamd ve tesbih ettiğini belirten âyetler (meselâ bk. el-İsrâ 17/44; et-Tegābün 64/1) dolaylı biçimde hiçbir şeyin anlamsız ve amaçsız yaratılmadığına, bunların Allah'ın ilke olarak iyi olan yasalarını ve iradesini gerçekleştirme yönünde işlediğine işaret eder. Kozmik varlıkların mahiyet, oluşum ve işlevlerine dair çok sayıdaki âyette bu varlıkların hayatın oluşması, gelişmesi ve devamı gibi yüksek amaçlara hizmet etmesi için yaratıldığı, dolayısıyla yaratılışın temelinde amaçlılık (finalite) ve yararlılık ilkesinin bulunduğu bildirilir; bu varlıklardaki insana yönelik faydalar "Allah'ın nimeti" diye anılarak bunların sayılamayacak kadar çok olduğu belirtilir (meselâ bk. er-Ra'd 13/2-3; İbrâhîm 14/32-34; en-Nahl 16/10-18, 72). Kur'an, varlık ve oluş düzeninde kötülüğün mevcudiyetini kabul etmekle birlikte bunu da iyimser bir yaklaşımla değerlendirir. Buna göre ilke olarak iyilik de kötülük de insanın inanç ve ahlâk bakımından yetkinleşmesine imkân veren bir sınama ve uyarı (fitne, ibtilâ) vesilesidir (el-Bakara 2/155; el-Enfâl 8/17; el-Kehf 18/7; el-Enbiyâ 21/35). Kur'an'ın insana bakışında da iyimser bir yaklaşım hâkimdir. Allah'ın, insanı anılmaya değer bir şey değilken, bir hiç iken varlık sahnesine çıkardığı, basit bir spermadan yaratıp görme, işitme gibi duyularla, bilgi imkânlarıyla

donattığı ve nihayet ona izlemesi gereken yolu gösterdiği belirtilerek insanın var olmasına ve gelişmesine iyimser bir nazarla bakıldığı görülür (el-Kıyâme 75/38-39; el-İnsân 76/1-3; el-Alak 96/1-5). Her doğan çocuğun fıtrat üzere doğduğunu belirten hadisle bu fıtratın İslâm olduğuna işaret eden hadisler de (Buhârî, "Cenâ᾽iz", 80, "Ḳader", 3; Müslim, "Ḳader", 22-24; Dârimî, "İsti᾽ẕân", 54) insanın aslı hakkındaki aynı iyimser bakışı dile getirir. Ayrıca Kur'an, beşerî ihtirasları kamçılayan dünyayı yererse de aslî tabiatı itibariyle en güzel oluşuma sahip olan (et-Tîn 95/4), değerli ve üstün bir varlık olarak yaratılan (el-İsrâ 17/70) insanın kötü arzularını dizginlemesi halinde hayatı sade, yaşanmaya değer, mutlu ve başarılı kılabileceğini, kendi kendisiyle ve başkalarıyla barış içinde bir dünya ve toplum düzeni gerçekleştirebileceğini, bu dünyanın ötesinde de mutlu bir hayatı hak edebileceğini bildirir ve bunun yollarını gösterir (en-Nahl 16/96-97; el-Mü'minûn 23/1-11; el-Ankebût 29/69; el-Hucurât 49/11-13).

Teodise ilkesi iyilerin ödüllendirilmesini, kötülerin de cezalandırılmasını gerektirir. Ancak Kur'an'ın bu konuda Allah'ın rahmetine özel bir vurgu yaptığı görülmektedir. Buna göre Allah kendisi üzerine rahmeti yazmış (el-En'âm 6/12, 54), rahmeti ve bilgisiyle her şeyi kuşatmıştır (el-Mü'min 40/7; krş. el-A'râf 7/156); O'nun rahmetinden inkârcılar ve sapkınlardan başkası ümit kesmemelidir (Yûsuf 12/87; el-Hicr 15/56). Allah hakkındaki bu iyimser yaklaşımın sonucu olarak Kur'an kötülüklerin ya aynıyla cezalandırılacağını veya bağışlanacağını, iyiliklerin karşılığının ise kat kat fazlasıyla verileceğini bildirir (bk. HASENE). Aynı iyimser anlayıştan yola çıkarak Hz. Ömer, Ali ve İbn Abbas gibi bazı sahâbîlerle İbn Teymiyye'nin de dahil olduğu bir kısım âlimlerce cehennemin sonluluğu dahi savunulmuştur (bk. AZAP; CEHENNEM).

İslâm düşünürleri Kur'an'ın Tanrı, evren ve insan hakkındaki iyimser yaklaşımı yanında aynı yöndeki Grek kaynaklı felsefî kültürden de yararlanarak ontolojik ve ahlâkî planda iyimserliği esas alan bir felsefe geliştirmişlerdir. Bu felsefe, başta kelâmcılar ve mutasavvıflar olmak üzere diğer müslüman düşünür ve âlimler arasında da geniş bir kabul görmüştür. Buna göre her şey, ilâhî bilgideki en mükemmel şekliyle bir nizam ve hayır olarak varlık alanına çıkar (feyz, sudûr). Varlık Tanrı'nın inâyet ve cömertliğinin sonucu olup mutlak ve zorunlu olarak iyidir (İbn Sînâ, s. 415). Gazzâlî, Allah'ın cömertliğini O'nun âdil oluşuyla izah eder.

Gazzâlî'ye göre eğer Allah, muktedir olmasına rağmen verilmesi mümkün olanı vermeyerek lutfunu esirgeseydi bu O'nun cömertlik ve adaletine aykırı düşerdi. Şu halde Allah'ın bütün yarattıklarında kusursuz bir adalet vardır; halen mevcut olandan daha güzel, daha tam ve daha mükemmel bir âlemin bulunması mümkün değildir (İḥyâʾ, IV, 258; el-İmlâʾ fî işkâlâti'l-İḥyâʾ, V, 35-36). Gazzâlî'nin bu iyimser düşüncesi sonraları ona isnat edilen, "Leyse fi'l-imkân ebdeu mimmâ kân" (Var olandan daha mükemmeli mümkün değildir) şeklindeki özdeyişle ifade edilmiş, iyimserlik felsefesinin en güzel ifadesi sayılan bu düşünce İslâm dünyasında hâkim bir anlayış halini almıştır.

Mutlak kötülüğün yokluktan (adem) ibaret olduğunu ve bunun fiilen mevcut olmadığını belirten İslâm düşünürleri nisbî ve izâfî de olsa kötülüğün varlığını da kabul etmişlerdir. Ancak dünyada hayrın şerden daha çok bulunduğunu, ayrıca şer kavramının pozitif bir içeriğe sahip olmayıp sadece bir varlığın zatındaki veya niteliklerindeki bir eksiklikten ibaret bulunduğunu savunmuşlardır. Onlar, ahlâkı da varlıkla ilgili bu iyimser felsefeleri çerçevesinde ele alarak kötü fiillerin ve bunların kaynağı olan kötü huyların bazı ruhî yetkinliklerde ortaya çıkan kusurlardan kaynaklandığını belirtirler. Yine yüzeysel bakıldığında insana kötü gibi görünen

durumlara, genel varlık düzenindeki birinci amacı doğru kavrayarak bakıldığında bunların da temelde iyi olduğu anlaşılır. Meselâ öfke ve şehvet duygularının yaratılışındaki birinci amaç insanın savunma, üreme, beslenme gibi temel ihtiyaçlarını karşılamasıdır; ancak bunlar aklın kontrolünden çıkarsa kötülüklere sebep olur.

Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde sabır, tevekkül, dua gibi kavramlarla müslümanlara hayatın zorlukları ve acıları karşısında dayanma gücü aşılayan, her şeye rağmen geleceğe ümit ve iyimserlikle bakmayı telkin eden genel ifadeler yanında (meselâ bk. el-Bakara 2/153-157; el-Hadîd 57/20-23), bazı sıkıntı ve musibetlerden söz ederek bunları aşma iradesini geliştirmeyi amaçlayan açıklamalar da bulunmaktadır. Meselâ Duhâ ve İnşirâh sûrelerinde Hz. Peygamber'in imkânsızlıkların içinden gelerek çeşitli lutuflara mazhar kılındığı hatırlatıldıktan sonra her güçlüğün yanında mutlaka bir kolaylığın da bulunduğu belirtilmekte (el-İnşirâh 94/5-6),

böylece insanların karamsarlık ve çaresizlikten korunması amaçlanmaktadır. Nitekim bütün tefsirlerde yer alan bir hadise göre Resûl-i Ekrem, müslümanlara müjde olarak okuduğu bu âyetleri bir zorluğa karşı iki kolaylık bulunduğu, dolayısıyla bir zorluğun iki kolaylığı yenemeyeceği şeklinde yorumlamıştır (Taberî, XXX, 235-236; Fahreddin er-Râzî, XXXII, 7). Başka âyetlerde de insanların gelecekle ilgili kaygılarını yatıştırmak, en zor durumlarda bile ümitlerini kaybetmemelerini sağlamak üzere Allah'ın günahtan sakınan kişi için güçlüklerden çıkış yolu yaratacağı, işini kolay kılacağı, ona hiç beklemediği yerlerden rızıklar vereceği ve Allah'ın, kendisine dayanıp güvenenlerden yardımını esirgemeyeceği bildirilmektedir (et-Talâk 65/1-4). Allah hakkında hüsnüzanda bulunmayı öğütleyen hadislerin asıl amacı da insanı ümitsizlik ve kötümserlik buhranından korumaktır (meselâ bk. Müsned, II, 297, 304, 359; Buhârî, "Tevḥîd", 15, 35; Müslim, "Tevbe", 1, "Ẕikir", 3, 19). Nihayet müslümanlar arasında kardeşlik, dayanışma ve paylaşma gibi ilişkilerin güçlendirilmesini emreden âyet ve hadislerin en önemli hedeflerinden biri de yokluk ve acı çeken kişiyi intihara kadar götürmesi ihtimali bulunan yalnızlık, çaresizlik ve tükenmişlik psikolojisine düşmekten korumaktır.

İbnü'r-Râvendî, Ebü'l-Alâ el-Maarrî, Ebû Bekir er-Râzî gibi zaman zaman mülhidlikle suçlanan bazı kötümser düşünür ve şairlere rastlanırsa da başta mutasavvıflar olmak üzere müslüman âlim ve düşünürlerin büyük çoğunluğu, İslâm'ın belirtilen genel dünya görüşü ve hayat anlayışının yanında ontoloji, teoloji ve ahlâk konularındaki iyimser felsefelerin de sonucu olarak doğal âfet, hastalık, ölüm gibi olguları, evrensel planda hüküm süren ilâhî iradenin insana yansıması olarak değerlendirmek ve bu çerçevede hayata iyimser bakmak, sıkıntıları sabır ve metanetle karşılamak, toplumda dayanışma ve paylaşma ruhunu da harekete geçirerek bunların üstesinden gelmek için çaba harcamak gerektiğini düşünmüşlerdir. Ayrıca bilhassa tasavvuf ve ahlâk alanında üzüntüden kurtuluşu ve hayata iyimser bakışı telkin eden geniş bir literatür oluşmuştur (ayrıca bk. HAYIR; HÜZÜN; ŞER).

BİBLİYOGRAFYA

M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḫyr” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “ḫyr” md.; Müsned, I, 227; II, 297, 304, 359; Dârimî, “İstiʾẕân”, 54; Buhârî, “Tevḥîd”, 15, 35, “Cenâʾiz”, 80, “Ḳader”, 3, “Riḳāḳ”, 31; Müslim, “Îmân”, 203-208, “Ḳader”, 22-24, “Tevbe”, 1, “Ẕikir”, 3, 19; Câhiz, Kitâbü’l-Ḥayevân, I, 204-205; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, XXX, 235-236; Fârâbî, Fuṣûlü’l-medenî (nşr. D. M. Dunlop), Cambridge 1961, s. 133-134, 163; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (1), s. 363, 365, 415; Gazzâlî, İḥyâʾ, IV, 258; a.mlf., el-İmlâʾ fî işkâlâti’l-İḥyâʾ (İḥyâʾ içinde), V, 35-36; Sühreverdî, Kitâbü’t-Telvîḥât (Mecmûʿa fi’l-ḥikmeti’l-ilâhiyye içinde, nşr. H. Corbin), İstanbul 1945, s. 78-79, 466-467; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, Beyrut 1411/1990, XXXII, 7; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, VI, 262-263; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XIV, 20-48; XX, 116-117.

Mustafa Çağrıcı

İYİSAN, İhsan

(1873-1946)

Şeyh, dinî eserler bestekârı ve icracısı.

İstanbul Üsküdar'da Şâbâniyye'den Nalçacı Halil Efendi Dergâhı'nda doğdu ve orada yetişti. Aynı dergâhın şeyhlerinden Mustafa Enverî Efendi'nin küçük oğludur. Kaynaklarda hayatı hakkında bilgi bulunmamaktadır. Tarikat bilgilerini büyük ölçüde, babasının vefatıyla (1872) şeyhliğe getirilen ağabeyi Mehmed Tayyar Efendi'den almış olmalıdır. Kendisinden hilâfet aldığı ağabeyinin 1910 yılında ölümü üzerine bu dergâhın şeyhliğine getirildi ve tekkeler kapatılıncaya kadar (1925) vazifesini sürdürdü. Ayrıca bir süre defteri hâkānîde görev yaptı.

Güzel sesinin yanında dinî mûsikiye vukufuyla ve bu sahadaki bestekârlığıyla tanınan İhsan Efendi özellikle durak okumakta şöhret bulmuştur. İlk mûsiki bilgilerini Selâmi Ali Efendi Tekkesi şeyhi Ahmed Muhtar Efendi'den aldıktan sonra Bandırmalı Tekkesi zâkirbaşısı Paşa Mehmed Efendi, Atik Vâlide Sultan Dergâhı şeyhi Şerefeddin Efendi'nin kardeşi Âgâh Bey ve Sünbül Efendi Dergâhı zâkirbaşısı Sinan Efendi'den de faydalandı; ilâhi ve durak meşketti. Öğrendiği durakların büyük kısmını dayısı mûsikişinas Behlûl Efendi'den meşkettiği söylenir. Sadece üç ilâhisinin notası günümüze ulaşabilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Vassâf, Sefîne, IV, 91; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 80-81; Sadeddin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943, II, 663-664; Töre, İlâhîler, V, 45, 200; VIII, 37, 167; IX, 186, 273; Özalp, Türk Musikisi Tarihi, II, 65; Öztuna, BTMA, I, 413; Ömer Tuğrul İnançer, "Şabanîlik (Şabanîlik Zikir Usulü ve Musikî)", DBİst.A, VII, 124.

Nuri Özcan

İYNE

(bk. ÎNE).

İZ, Abdullah Mahir

(1895-1974)

Öğretmenliği ve faaliyetleriyle tanınan yazar.

28 Ocak 1895'te İstanbul'da doğdu. Babası Külâhîzâdeler diye anılan bir ilmiye ailesinden, Medine ve Ankara kadılıklarında bulunmuş Seyyid İsmâil Abdülhalim Efendi, annesi de kadı ve şeyhülislâmlar yetiştirmiş bir aileden gelen Râife Hanım'dır. Tahsiline babasının kadılıkla görevli bulunduğu Midilli'de başladı; Balıkesir İdâdîsi'nin ilk kısmında okudu. Burada,

kendisine hocalık yapmak üzere babası tarafından İstanbul'dan getirilen Saraybosnalı müderris Mahmud Necî Efendi'den özel dersler aldı; bu hocasından ileriki yıllarda da çeşitli dersler okudu. Babasının tayin edildiği İstanbul, Isparta ve Medine'de rüşdiyeye devam etti. Medine'de Arapça'sını ilerletti. İstanbul'a döndükten sonra iki yıl Vefa İdâdî'sinde öğrenim gördü. Babasının kadı olarak gittiği Ankara'da sultânîden mezun oldu (1916). Aynı okulun ilk kısmında Türkçe muallimliğiyle elli dokuz yıl sürecek olan öğretmenlik hayatına başladı. Millî Mücadele'ye katılmak üzere Ankara'ya gelen Mehmed Âkif'le birlikte Farsça, Fransızca ve edebiyat alanlarında çalışarak kendini yetiştirdi. "Tûf-i Şegaf" başlıklı ilk şiiriyle daha birkaç şiirini Maksud Kâmran takma adıyla bu yıllarda Sa'y mecmuasında yayımladı. Bir yandan hocalık yaparken bir yandan da Büyük Millet Meclisi'nde zabıt kâtibi, zabıt mümeyyizi ve ikinci grup şefi sıfatıyla dört yıl görev yaptı. Bu sırada, Büyük Millet Meclisi hükümetinin Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti'ne bağlı Te'lîfat ve Tedkîkāt-ı İslâmiyye Encümeni üyeliğiyle Ankara'ya gelen Ömer Ferit (Kam) ile tanışarak ondan faydalandı. Ankara'nın hükümet merkezi olacağının anlaşılması üzerine meclisteki görevinden ayrıldı ve Sultanselim'deki İmam-Hatip Mektebi'nin tarih hocalığına tayin edildi (16 Aralık 1924). Üniversite tahsilini tamamlamak üzere önce Eczacı Mektebi'ne, arkasından Kimya ve Hukuk fakültelerine yazılıp bir süre devam ettiyse de nihayet Edebiyat Fakültesi'ne kaydoldu. Kadıköy Orta Mektebi, Fransız Saint Jean D'Arc Okulu,

Halıcıoğlu ve Kuleli Askerî liseleri, Üsküdar Paşakapı ve Davutpaşa orta mekteplerindeki hocalığını sürdürürken Edebiyat Fakültesi'nin derslerini bitirdi. Fakat tezini tamamlayamadan Edremit Orta Mektebi müdürlüğüne tayin edildi (12 Eylül 1933). 1936'da Beykoz Orta Mektebi Türkçe öğretmenliğiyle İstanbul'a dönünce tezini tamamlayıp 1938 yılında fakülteden mezun oldu ve Nişantaşı Erkek Orta Mektebi müdürlüğüne getirildi.

Mahir İz'in öğretmenlik hayatının son devrelerinden biri, Haydarpaşa Lisesi'ndeki edebiyat öğretmenliğiyle İstanbul İmam-Hatip Mektebi müdürlüğü (1958-1959) oldu. Çamlıca Kız Lisesi edebiyat öğretmeni iken emekliye ayrılan Mahir İz (Ocak 1960), İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde İslâmî edebiyat tarihi hocalığı ile yeniden mesleğine döndü. Burada tasavvuf tarihi, hitabet ve irşad derslerini de okuttu (1960-1970). 1960 ihtilâlinden sonra Kur'ân-ı Kerîm'in Latin harfleriyle basılması konusunda danışılmak üzere Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından davet edildiği Ankara'daki bir toplantıda bunun yanlış olduğunu söyleyerek vazgeçilmesini sağladı. Aynı yıllarda Diyanet İşleri Başkanlığı'nca hazırlatılan Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı adlı eserin redaksiyon heyetine başkanlık yaptı. Özel Fatih Koleji'nin kurucu müdürü oldu (1965-1968). 9 Temmuz 1974'te vefat eden Mâhir İz'in cenazesi 11 Temmuz'da Sahrayıcedid Mezarlığı'na defnedildi. Ölümü üzerine bazı şairler tarafından tarih manzumeleri ve mersiyeler yazılmış, hakkında otuz kadar yazı kaleme alınmıştır. Ayrıca İmam Hatip Okulu ve Yüksek İslâm Enstitüsü'ndeki talebelerinin yayımladığı Tohum dergisinin 86. sayısı (1975) Mahir İz Özel Sayısı olarak çıkarılmış, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nin önünden geçen caddeye törenle Mahir İz caddesi adı verilmiştir (19 Haziran 1995).

Şiirlerinde Maksud Kâmran, içtimaî ve edebî yazılarında Namık Yaz, ilmî yazılarında Abdullah Söğüt takma adını kullanan Mahir İz, özellikle 1960 sonrasında çıkan Diyanet Gazetesi, Sebîlürreşâd, İslâm Düşüncesi, Tohum, Oku, Hilâl, Yeni İstiklâl, Bugün, Yeni Asya gibi gazete ve dergilerde kendi adıyla yazılar kaleme almıştır. Bu arada dinî ve ilmî yayın yapmak üzere kurulan Sönmez Neşriyat ve Matbaacılık Şirketi'nin iki yıl idare meclisi reisliğini yapmış ve gençler üzerinde etkili olan haftalık Yeni İstiklâl gazetesinin ilk otuz sayısında başmakale yazmıştır.

Sosyal faaliyetleriyle de dikkat çeken Mahir İz birçok cemiyet ve vakfın kuruluşuna katılmış, buralarda aktif hizmetlerde bulunmuştur. Bunlar arasında, Millî Mücadele'yi desteklemek üzere Büyük Millet Meclisi'nin açılışından önce Ankara'da kurulan Azm-i Millî Cemiyeti, Ankara ve İstanbul'da Muallimler Cemiyeti, İmam-Hatip okullarının kurulması ve yaşatılmasında önemli hizmetler gören İlim Yayma Cemiyeti, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı ile Millî Kültür Vakfı sayılabilir. Mahir İz, Erzurum'dan bağımsız aday olarak 1961 ve 1965 yıllarında senato seçimlerine katılmışsa da seçilememiştir.

Mahir İz'in en önemli taraflarından biri de çok sevilen bir sohbet adamı ve iyi bir hatip olmasıdır. Yüksek İslâm Enstitüsü'ndeki hocalığından itibaren çeşitli fakültelerden öğrencilerle yaptığı sohbetleri İstanbul'un en güzel mekânlarında birer ilim, irfan ve sanat mahfeli halinde yıllarca devam etmiştir.

Eserleri. 1. Tasavvuf (İstanbul 1969, 2000 [9. bs.]). Yüksek İslâm Enstitüsü'ndeki derslerinde asistanı Selçuk Eraydın'ın tuttuğu notların müellif tarafından tamamlanması suretiyle hazırlanmıştır. Konuların işlenişi sırasında müellifin edebî birikimini esere aktarması, çok sayıda Arapça, Farsça ve Türkçe beyti naklederek tasavvuf edebiyatını en seçkin örnekleriyle açıklaması kitaba ayrı bir değer katmaktadır. İlk baskısından sonra eser, talebelerinden M. Ertuğrul Düzdağ tarafından ders kitabı hüviyetinden çıkarılarak yeniden düzenlenmiş, sonunda yer alan tarikatlar listesi geliştirilerek alfabe sırasına konulmuş, bir indeks ve Mahir İz'in hayatıyla ilgili kısa bir bölümün ilâvesiyle yeniden bastırılmıştır (İstanbul 1981). 2. Din ve Cemiyet (İstanbul 1972). İslâmiyet'in sosyal hayatın her sahası için gösterdiği usul ve yolları ortaya koyan bir eserdir. İçindeki yazıların bir kısmı Diyanet Gazetesi'nde "Amel-i Sâlih Sohbetleri" başlığı altında, bazıları ise İslâm Düşüncesi dergisinde daha önce yayımlanmış makalelerden oluşan eseri M. Ertuğrul Düzdağ yeniden neşre hazırlamıştır (İstanbul 1979, 1998 [5. bs.]). 3. Yılların İzi (İstanbul 1975). Seksen yıllık ömrünü, Osmanlı Devleti'nin geniş coğrafyası içinde İstanbul'dan Medine'ye kadar uzanan çeşitli yerlerde İttihat ve Terakkî, Millî Mücadele ve Cumhuriyet döneminde yaşayarak geçirmiş, çöküşü ve kurtuluşu görmüş, Cumhuriyet'in kuruluşu sırasında cereyan eden olaylara meclis

zabıt kâtibi olarak şahit olmuş olan Mahir İz'in hâtıralarından meydana gelen eser, yakın tarihimizin bilinmeyen siyasî hadiselerine ait bazı gerçekleri ortaya koyması bakımından önemlidir. Kitapta müellifin çocukluğu, gençliği, mektep hayatı, arkadaşları, hocaları, dostları, talebeleri, fikirleri ve hayat prensipleri hakkında verdiği bilgiler dört bölüm halinde düzenlenmiştir.

Mahir İz ayrıca, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlatılan Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı (Meâl) (Ankara 1961) adlı eseri gözden geçirmiş ve Ahmed Cevdet Paşa'nın Kısas-ı Enbiyâ'sını sadeleştirmiştir (Ankara 1972). Eserin Hz. Peygamber'e ait ilk kısmı M. Ertuğrul Düzdağ tarafından yeniden düzenlenerek Peygamber Efendimiz adıyla tek cilt halinde yayımlanmıştır (İstanbul 1982).

BİBLİYOGRAFYA

Mahir İz'in MÜ İlâhiyat Fakültesi'ndeki dosyası; Mâhir İz, Yılların İzi, İstanbul 1975, tür.yer.; a.mlf., Tasavvuf (nşr. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 1997, s. 252-255; Mustafa Özdamar, Mahir İz Hoca, İstanbul 1994; "Büyük Bir İnsanı Daha Kaybetmemiz Üzerine: Mahir İz Hocamız", Tohum, sy. 85, İstanbul 1974, s. 5-7; Mehmed Çavuşoğlu, "Hocam Mâhir Bey İçin", a.e., sy. 86 (1975), s. 8-13; Veli Ertan, "Mahir İz Hocamızı Anarken", a.e., sy. 86 (1975), s. 28-29; Uğur Derman, "Mâhir Hoca'dan İzler", KAM, IV/1 (1975), s. 15-26; Osman Öztürk, "İslâmî Edebiyatın Unutulmaz Üstadı Mahir İz Hoca (1895-1974)", İslâmî Edebiyat, sy. 2, İstanbul 1988, s. 41-43; M. Ertuğrul Düzdağ, "Hocam Mâhir İz Bey ve Hatıralarım", Zaman, 24-30 Ağustos 1994.

Mustafa Uzun

İZÂFET

(الإضافة)

Zihnî bir faaliyette iki veya daha çok tasavvur arasında kurulan bağlantı, bir başka şeyle bağlantılı olarak kavranan şey; Aristoculuk ve İslâm felsefesinde on kategoriden dördüncüsü

(bk. MAKŪLÂT).

el-ÎZÂH

(الإيضاح)

Sekkâkî'nin Miftâḥu'l-ʿulûm'unun belâgatla ilgili bölümünün ihtisarı olarak Hatîb el-Kazvînî (ö. 739/1338) tarafından kaleme alınan et-Telḫîṣ üzerine yine kendisinin yazdığı şerh mahiyetindeki eseri

(bk. KAZVÎNÎ, Hatîb; MİFTÂHU'l-ULÛM).

el-ÎZÂH

(الإيضاح)

Enderâbî'nin (ö. 470/1077) Kur'an ilimlerine ve kıraate dair eseri.

Tam adı el-Îżâḥ fi'l-Ḳırâ'ât'tir. Mukaddimede, Kur'an talebelerinin ve hocalarının ihtiyaç duyduğu konuları ele alan bir kitap yazması için kendisine yapılan başvuruları dikkate alarak eserini telif ettiğini belirten müellif çalışmasını elli üç bölüm (bab) halinde düzenlemiş, bölümlerin sonuna kıraat ilmini tahsil etmek isteyenlerin mutlaka öğrenmeleri gereken bilgiler eklediğini söylemiştir. İbnü'l-Cezerî el-Îżâḥ'ı on kıraat hakkında yapılmış bir çalışma olarak zikreder, ancak bu yanlış bilgiden onun eseri görmediği anlaşılmaktadır.

el-Îżâḥ'ın ilk yirmi dört bölümünde fezâilü'l-Kur'ân, el-ahrufü's-seb'a, Kur'an'ın nüzûlü ve cem'i, mushaflar arasındaki ihtilâflar, Mekkî ve Medenî sûreler, âyet, kelime ve sûre sayısı, cüz, Hz. Peygamber ve ashabının okuyuşları gibi konular ele alınmış, geriye kalan bölümlerde ise harflerin cinsleri ve sıfatları, meşhur kārilerin okuyuşlarını bugüne ulaştıran senedler, kārilerin biyografileri, tecvid ve usûl-i kırâate dair meseleler incelenmiştir. Kitabın sonunda, Kur'ân-ı Kerîm'deki sıraya göre sûreler ele alınarak kurrâ arasındaki okuyuş farklılıklarına işaret edilmiştir.

Eserin telifinde semâ, arz, icâzet ve yazılı kaynaklardan faydalanma metotları kullanılmış, semâ metoduna genelde "ahberenâ", nâdiren de "ahberenî" ifadesiyle ve daha çok 1, 2, 3, 4, 5, 9 ve 10. bablarda başvurulmuştur. Kurrâ-i aşereden Halef b. Hişâm yerine İbn Muhaysın'ın tercih edilmesiyle oluşturulan on imamın okuyuşlarını müellife kadar getiren sened ve tariklerin ele alındığı 32. babda arz ve semâ yolu birlikte kullanılmış, müellif kıraat senedlerini zikrederken söze "ahberenâ" veya "kara'tü alâ" ifadeleriyle başlamış, babın sonunda, "Bunlar tilâvet olarak okuduğum, söz ve semâ yoluyla aldığım kıraatlerin senedleridir" şeklinde bir açıklamaya yer vermiştir. 3, 9, 16 ve 32. bablarda ise icâzet metodundan istifade edildiği görülmektedir. Enderâbî kendisinden önceki bazı

müelliflerin eserlerinden de faydalanmıştır. Müellif adı zikredilerek yapılan bu tür nakillerden onun Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm'ın Feżâ᾿ilü'l-Ḳur᾿ân, İbn Kuteybe'nin Te᾿vîlü müşkili'l-Ḳur᾿ân, İbn Cerîr et-Taberî'nin Câmiʿu'l-beyân, İbn Ebû Dâvûd'un Kitâbü'l-Meṣâḥif, İbn Mücâhid'in Kitâbü's-Sebʿa, Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî'nin Îżâḥu'l-vaḳf ve'l-ibtidâ᾿ ve Kitâbü'l-Eżdâd adlı eserlerinden yararlandığı anlaşılmaktadır.

el-Îżâḥ, kendi alanında telif edilmiş ilk kaynaklardan olması açısından önemli bir yere sahiptir. Buna rağmen daha sonra aynı sahada eser veren Alemüddin es-Sehâvî'nin Cemâlü'l-ḳurrâ᾿ ve kemâlü'l-iḳrâ᾿da, Zerkeşî'nin el-Burhân fî ʿulûmi'l-Ḳur᾿ân'da, Ebû Şâme'nin el-Mürşidü'l-vecîz'de, Süyûtî'nin el-İtḳān'da bu çalışmadan söz etmemeleri eserin yayılma imkânı bulamadığını göstermektedir. Ahmed Nusayyif el-Cenâbî, el-Îżâḥ'ın bazı bölüm başlıklarıyla el-Burhân ve el-İtḳān'ın aynı konulardaki bölüm başlıkları arasında görülen kısmî benzerliklerden hareketle eserin bu müellifler üzerindeki etkisinden söz ediyorsa da (MMMA, XXIX [1405/1985], s. 251-252) Zerkeşî ve Süyûtî'nin, eserlerine başvurdukları diğer müellifleri açıkça belirtirken el-Îżâḥ'tan faydalandıkları halde onu hiç anmamaları mâkul görünmemektedir.

Rivayete dayanan önemli görüşler ihtiva etmesi ve meşhur kaynaklarda bulunmayan bazı nakillere yer vermesi (meselâ bk. el-ahrufü's-seb'a ile ilgili olarak vr. 13b, 14b) el-Îżâḥ'ın değerini ortaya koyan hususlardandır. "Mesânî", "mufassal" ve "es-seb'u't-tıvâl"le ilgili olarak verilen bilgileri de aynı genişlikte bir başka kaynakta bulmak güçtür (bk. vr. 38a, 39b).

el-Îżâḥ'ın bilinen tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (AY, nr. 1350). Eserin 1. babı Feżâ᾿ilü'l-Ḳur᾿ân ve ehlihî ve aḫlâḳuhüm, 32. babı Ḳırâ᾿âtü'l-ḳurrâ᾿i'l-maʿrûfîn bi-rivâyâti'r-ruvâti'l-meşhûrîn adıyla Ahmed Nusayyif el-Cenâbî tarafından neşredilmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Enderâbî, el-Îżâḥ fi'l-ḳırâʾât, İÜ Ktp., AY, nr. 1350; a.mlf., Ḳırâʾâtü'l-ḳurrâʾi'l-maʿrûfîn bi-rivâyâti'r-ruvâti'l-meşhûrîn (nşr. Ahmed Nusayyif el-Cenâbî), Beyrut 1405/1985, neşredenin girişi, s. 13-35; a.mlf., Feżâʾilü'l-Ḳurʾân ve ehlihî ve aḫlâḳuhüm (nşr. Ahmed Nusayyif el-Cenâbî, MMİIr., XXXVIII [1408/1987] içinde), neşredenin girişi, s. 190-206; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 93; Ahmed Nusayyif el-Cenâbî, "el-Îżâḥ fi'l-ḳırâʾât li'l-Enderâbî", MMMA (Küveyt), XXIX (1405/1985), s. 219-252.

Tayyar Altıkulaç

ÎZÂHU'l-MEKNÛN

(إيضاح المكنون)

Bağdatlı İsmâil Paşa'nın (ö. 1920) Keşfü'z-zunûn'a zeyil olarak kaleme aldığı bibliyografik eseri

(bk. BAĞDATLI İSMÂİL PAŞA).

İZBUDAK, Veled Çelebi

(1869-1953)

Dil âlimi, son dönem Mevlevî şeyhlerinden.

Konya'da doğdu. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî soyundan bir aileye mensuptur. İlk öğrenimini tamamladıktan sonra Mektebi Rüşdiyye'ye kaydolduysa da iki yıl sonra ayrılarak Sultan Veled Medresesi'ne girdi. Rüşdiyede başlayan şiir ve

edebiyata karşı ilgisi Abdurrahman Sıdkı adlı müderrisin etkisiyle daha da arttı. Buharalı Hacı Kasım Efendi'den Farsça, müftü Hacı Hüseyin Efendi'den Arapça okudu. Bu arada önce mesnevîhan Hacı Eyüp Efendi'nin, ardından Sıdkı Dede'nin mesnevi derslerini takip etti. Altı yıllık medrese tahsilinden sonra 1885'te Vilâyet Mektûbî Kalemi'nde mülâzım olarak çalışmaya başladı. Ertesi yıl vilâyet gazetesinin başmuharrirliğine tayin edildi. Ayrıca Mektebi Rüşdiyye'de rik'a muallimi, Tahkīk-ı İhtiyâc Komisyonu'nda başkâtip olarak görevlendirildi. Bir süre sonra görevinden istifa ederek 1888'de İstanbul'a giden Veled Çelebi, Bahâriye Mevlevîhânesi'ne yerleşti. Burada kaldığı iki yıl içinde İstanbul'daki Mevlevî meşâyihinin yanı sıra Osman Şems Efendi, Şeyh Vasfi Efendi gibi dönemin önemli şeyhleri ve Manastırlı İsmâil Hakkı, Ahmed Midhat Efendi, Muallim Nâci, Necip Âsım (Yazıksız) gibi aydınları ile tanıştı. Hüseyin Fahreddin Dede'nin Dahiliye Nâzırı Münif Paşa'ya ricası üzerine Matbûât-ı Dâhiliyye Kalemi'nde kendisine bir memuriyet verildi (1890). Ayrıca Kaptanpaşa Mektebi Rüşdiyyesi Farsça hocalığına tayin edildi. Ardından Arabî ve Fârisî muharrerât memuru unvanıyla Anter gazetesini teftişle görevlendirildi. Bu yıllarda Tercümân-ı Hakîkat, İkdam gibi gazetelerde, Mekteb, Hazîne-i Fünûn, Resimli Gazete gibi mecmualarda makaleler ve Bahâî mahlasıyla şiirler yazan Veled Çelebi, 1895'te Mekteb mecmuasında yayımladığı "Bedâyiü'l-efkâr" başlıklı tefrikada Ziyâ Paşa'dan iktibas ettiği bir şiirde geçen "mübtedâ-yı hutbe-i fazl ü reşâd" ifadesinden dolayı takibata uğradıysa da görevine devam etti. 1898'de kendisine dördüncü dereceden Osmanlı, 1902'de Matbûât-ı Dâhiliyye

mümeyyizi sâlis nişanı ve Matbûât müfettişliği unvanı, er-tesi yıl da Matbûât-ı Dâhiliyye mümeyyizi evvelliği tevcih edildi.

II. Meşrutiyet'ten önce İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne giren Veled Çelebi, Meşrutiyet ilân edilince resmî görevlerinden istifa ederek kalemiyle geçinmeye çalıştı. Ayrıca Abdullah Efendi'ye vekâleten Galata Mevlevîhânesi'nde şeyhlik görevini yürüttü. II. Meşrutiyet'ten sonra sadece kültür faaliyetlerinde bulunacak Türk Derneği adlı bir cemiyetin kuruluşuna öncülük etti. Kurucuları arasında Ahmed Midhat Efendi, Emrullah Efendi, Necip Âsım, Bursalı Mehmed Tâhir, Yusuf Akçura, Müverrih Ârif Bey, Rıza Tevfik gibi kişilerin de bulunduğu bu dernek yedi sayı yayımlanabilen Türk Derneği adıyla bir dergi çıkardı. Dârülfünun ve Galatasaray Sultânîsi'nde Farsça hocalığı yapan Veled Çelebi 1910'da Sultan Reşad tarafından çelebilik makamına tayin edildi. I. Dünya Savaşı sırasında hükümetin emriyle gönüllü Mevlevî dervişlerinden oluşturduğu Mücâhidîn-i Mevleviyye alaylarının kumandanı olarak Kanal Harekâtı'nda Şam'a gitti (1915). Bölgede kaldığı üç yıl içinde Bedreddin Efendi adlı bir âlimin Buhârî ve Müslim derslerine devam etti; bu âlimden ve Mekke'ye giderek Şeyh Kettânî'den icâzetnâme aldı.

Sultan Reşad'ın ölümü ve İttihat ve Terakkî hükümetinin iktidardan ayrılması üzerine Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin teklifi ve Vahdeddin'in iradesiyle 1919'da çelebilik makamından azledildi. Bir süre sonra Şûrâ-yı Devlet âzalığına tayin edildi. Millî Mücadele başlayınca gizlice Antalya'ya, oradan Ankara'ya gitti. Ankara Lisesi'nde Farsça hocalığı yaptı. Maarif Vekâleti tarafından kurulan Telif ve Tercüme Heyeti'ne Ziya Gökalp ile birlikte üye seçildi. 1923-1939 yılları arasında Kastamonu, 1939-1943 yıllarında Yozgat milletvekili olan Veled Çelebi hayatının sonuna kadar Türk Dil Kurumu'nda ilmî çalışmalarını sürdürdü. 4 Mayıs 1953'te Ankara'da öldü ve Asrî Mezarlığa defnedildi.

Veled Çelebi'nin çelebilik makamına getirilmesi, soyunun Mevlânâ'ya anne tarafından ulaştığı ileri sürülerek tenkit edilmiştir. Öte yandan bu makama tayininde siyasî kişiliğinin etkili olduğu bilinmektedir. Bu görevi yürütürken Mücâhidîn-i Mevleviyye alayı oluşturarak Suriye cephesinde Cemal Paşa kumandasındaki IV. Ordu'ya katılması da siyasî kişiliğiyle ilgili olup Mevlevî tarikatı geleneğine aykırı bulunan bu hareketi de

eleştirilmiştir. Tekkelerin kapatılması üzerine de, “Hak ehli olunca içimizden mefkūd / Câhiller edince arş-ı irşâda suûd / Beyhûde figān etmeyelim lâyıktır / Dergâhlarımız boş idi oldu mesdûd” rubâîsini söylemiştir. Abdülbaki Gölpınarlı, onun 1925 yılında ikinci defa çelebilik makamına tayin edildiğini ve Konya Mevlevî Dergâhı’nın son şeyhi olduğunu söyler.

Türkçülük davasını ilk başlatanlardan biri olmakla iftihar eden Veled Çelebi, çalışmalarını Türk dili üzerinde yoğunlaştırmış, Türkçe’nin çeşitli lehçelerini öğrenmiştir. Büyük Millet Meclisi Reisi Mustafa Kemal’in, Matbuat ve İstihbarat Müdüriyet-i Âlîsi’ne yazdığı 26 Nisan 1338 (1922) tarihli yazıda Veled Çelebi ile Sâmih Rifat’ın Türkçe bir lugat hazırlamakta olduklarını, bu çalışma için ihtiyaç duydukları kitapları Avrupa’dan getirtmek için gereken parayı kendisinin temin edeceğini söylemesi ona sağlanan resmî desteği göstermektedir.

Eserleri. 1. Türk Dili. Müellifin Ahmed Midhat Efendi ve Necip Âsım’ın teşvikiyle değişik dillerden yazma ve basma sözlükleri ile diğer eserleri tarayarak kırk yıl içinde meydana getirdiğini söylediği eser on iki ciltlik bir sözlük çalışmasıdır. 1926-1930 yıllarında son şeklini alan eser Türk Dil Kurumu Kütüphanesi yazmalar bölümünde bulunmaktadır (nr. B/27-1). 2. Letâif-i Hoca Nasreddin (İstanbul 1325-1327). Veled Çelebi’nin, daha önce basılan Nasreddin Hoca kitaplarındaki (İstanbul 1837, 1850, 1869) fıkralara henüz yazıya geçmemiş başka fıkraları ekleyerek meydana getirdiği eser 388 fıkra ihtiva etmekte olup Rusça, Ermenice, İngilizce ve Yunanca’ya tercüme edilmiştir. 3. Türk Diline Medhal (İstanbul 1339). Yukarıdaki esere giriş olarak kaleme alınmıştır. 4. Dîvân-ı Türkî-i Sultan Veled (İstanbul 1341). Veled Çelebi’nin, daha önce Tercümân-ı Hakîkat ve Serveti Fünûn mecmualarının Girit muhacirleri yararına ortaklaşa çıkardıkları özel sayıda ve Türk Derneği mecmuasında (nr. 1, İstanbul 1327) yayımladığı iki makale ile Konya Müzesi Kütüphanesi’ndeki eserlerden derlediği Sultan Veled’e ait Türkçe şiirlerden meydana gelmektedir. 5. Atalar Sözü (İstanbul 1936). Süleymaniye Kütüphanesi’nde mevcut (Fâtih, nr. 3443) Teshîl adlı Türkçe tıp kitabının sonunda yer alan 696 atasözünü ve bunlarla ilgili bir sözlük ihtiva eder. 6. el-İdrâk Hâşiyesi (İstanbul 1936; Ankara 1989 [2. bs.]). Kilisli Muallim Rifat, Ebû Hayyân’ın el-İdrâk li-lisâni’l-Etrâk adlı eserinin

Beyazıt Devlet Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi bölümündeki bir nüshasına ilâve edilmiş 1359 Türkçe kelimeyi istinsah

ederek Veled Çelebi'ye vermiş, Veled Çelebi de bunların karşılıklarını bularak bir sözlük haline getirmiştir. 7. Mesnevî Tercümesi (I-VI, İstanbul 1942-1946). Meşnevî'nin ilk mensur Türkçe çevirisidir. Abdülbaki Gölpınarlı çeşitli şerh ve tercümelerle karşılaştırarak esere son şeklini vermiş ve her cildin sonuna açıklayıcı notlar ilâve etmiştir. Eserin daha sonra birçok baskısı yapılmıştır. 8. Hatıralarım (İstanbul 1946).

Veled Çelebi'nin diğer eserleri de şunlardır: Leylâ ile Mecnun (İstanbul 1311), Muvâzene (İstanbul 1311), Birbirimizi Kırmayalım (İstanbul 1311), Arapça Gramer (İstanbul 1324), Lisân-ı Fârisî (İstanbul 1327), Dârülfünun Dersleri (İstanbul 1328), Vasiyetnâme-i Şerîfe Şerhi, Hayrü'l-kelâm (İstanbul 1330), Ferhengnâme-i Sa'dî Tercümesi (İstanbul 1340), Kur'ân-ı Kerîm Elifbâsı (Ahmed Edip ile birlikte; İstanbul 1341), Oğuz Ata-Orhun Abideleri (baskı yeri yok, 1937).

BİBLİYOGRAFYA

Veled Çelebi İzbudak, Hatıralarım (Canlı Tarihler, IV içinde, nşr. Türkiye Yayınevi), İstanbul 1946; Ahmed Remzi Dede, Târihçe-i Aktâb, Dımaşk 1331, s. 5; Hüseyin Vassâf, Sefîne, V, 219-223; Hakkı Tarık Us, Elli Yıl, İstanbul 1943, s. 17; Abdülbaki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1953, s. 153, 177, 180; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, IV, 1977-1982; Şevket Süreyya Aydemir, Tek Adam Mustafa Kemal, İstanbul 1965, III, 487; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1979, II, 1079-1080; İsmet Kayaoğlu, "Çağdaş Mevlevî Bilgin ve Edib Veled Çelebi İzbudak", 6. Millî Mevlâna Kongresi: Tebliğler, Konya 1993, s. 51-60; Nevin Korucuoğlu, Veled Çelebi İzbudak, Ankara 1994; Mustafa Duman, "Veled Çelebi'nin Letâif-i Hoca Nasreddin Adlı Eseri", Nasreddin Hoca'ya Armağan, İstanbul 1996, s. 123-133; Metin Akar, Veled Çelebi İzbudak, Ankara 1999; Feridun Nafiz Uzluk, "Veled Çelebi", Selâmet, I/2, İstanbul 1962, s. 12-14; Rıza Akdemir, "Veled Çelebi İzbudak ve Büyük

Eseri ‘Türk Dili’ Sözlüğü”, MK, sy. 84 (1991), s. 19-21; “İzbudak, Veled Çelebi”, TA, XX, 463-464; Necat Birinci, “İzbudak Veled”, TDEA, V, 41.

Mustafa Kara

İZDİN

Orta Yunanistan’da bugünkü adı Lamia olan şehir.

Selânik-Atina demiryolu üzerinde olup Lamia körfezine dökülen Spercheios (Aksu) nehrinin geçtiği ovanın kuzey kısmında kurulmuştur. Osmanlılar zamanında (1424-1832) Eğriboz sancağına bağlı bir kazanın merkeziydi. Bu dönemde İslâmî karakterin ağırlıklı olduğu şehirde XIX. yüzyılın başına kadar müslüman nüfus çoğunluğu oluşturuyordu.

Antik bir Grek yerleşim merkezi olan İzdin’deki Akropolis surlarının tarihi milâttan önce VI. yüzyıla kadar iner. Şehir önce Roma, arkasından Bizans hâkimiyeti altına girdikten sonra 431’de piskoposluk merkezi oldu. V. yüzyılın sonlarındaki Slav istilâları döneminde bölgenin tahrip olduğu ve nüfusunun dağıldığı sanılmaktadır. Eski surların bazı kısımları IX. yüzyılda Bizanslılar bölgeye hâkim olunca tekrar onarılmıştır. 879-880’den itibaren şehir kaynaklarda muhtemelen bölgenin ziraî verimliliğinden dolayı Zitouni (Slavca zito = tahıl) adıyla geçer; bu sebeple Osmanlı döneminde Zeytûn adı da verilmiştir. 1204’ten sonra Bizans İmparatorluğu’nun parçalanmasının ardından Zitouni Boudonitsa (Modoniç) markizliğinin bir parçası olmuştur.

1318’den 1388’e kadar Atina Katalan Dukalığı’na ait olan şehir, I. Bayezid zamanında Phokis Piskoposluğu’nun da yardımıyla Osmanlılar tarafından alındı. Ancak Emîr Süleyman’la Bizans imparatoru arasında 805’te (1403) yapılan antlaşma ile Zitouni Bizans’a bırakıldı. Osmanlılar 826’da (1423) şehri ele geçirmek için epeyce uğraştılar. Nihayet Bizans imparatoru ile II. Murad arasında Rebîülevvel 827’de (Şubat 1424) varılan antlaşma ile kesin olarak Osmanlı hâkimiyetine girdi. Osmanlı fethinden itibaren İzdin olarak anılmaya başlanan şehir, bu tarihte Katalanlar tarafından tekrar inşa edilen bir kale ve bunun alt taraflarında küçük bir yerleşme yerinden ibaret olmalıdır. Küçük bir sivil müslüman grupla yirmi-yirmi beş kişiden oluşan bir askerî birlik İzdin’e yerleşti. Osmanlı döneminin ilk yüzyıllarında şehrin nüfusunun üçte birini meydana getiren bu grup hıristiyan yerleşim alanından ayrı bir mahalle oluşturmuştur.

1444'teki Varna Seferi sırasında Mora Despotu Konstantin Paleologos idaresindeki Bizans birlikleri İzdin'e kadar geldilerse de şehri alamadılar. Muhtemelen bu olaydan sonra yeni bir Türk sivil grubu buraya gelerek İzdin'in güneyine yerleşti ve burada Çeltikçi, Karamustafalı, Köpekli ve Deli Hacı köylerini kurdu. Bunlardan ilk üçü yüzyıllar boyu varlığını korudu.

İzdin'le ilgili ilk sağlam bilgiler 871 (1466-67) tarihli Osmanlı tahririnde yer almaktadır (BA, MAD, nr. 66, s. 61). Buna göre İzdin'de 119 müslüman, 390 hıristiyan hâne bulunmaktadır. Bu rakam yaklaşık 2200-2300 nüfusa tekabül eder ki o zaman için önemli bir sayıdır. Bütün Yunanistan'da olduğu gibi bölgede de Osmanlı hâkimiyetinin ilk 150 yılında nüfusun normalin üstünde arttığı görülür. Ancak İzdin'in gelişmesi yavaş olmuştur. Muhtemelen bunun sebebi İzdin'in bulunduğu ovanın sıtma ve diğer salgın hastalıklar için uygun bir zemin özelliği taşımasıdır. XVII. yüzyılın ortalarında İzdin ve etrafındaki dört köy, gelirleri İstanbul'daki Yenicami için kullanılmak üzere Vâlide Hatice Turhan Sultan Vakfı'nın mülkü oldu. Vakıf mallarıyla ilgili yeni tahrirler bölgenin az bilinen XVII. yüzyıl tarihi hakkında veriler sunmaktadır. Osmanlı tahrirleriyle seyyah François Pouqueville'in 1815 yılına ait bilgileri göz önüne alındığında 1466'dan itibaren İzdin'de istikrarlı bir nüfus yapısının bulunduğu söylenebilir.

Eğriboz ve Tırhala sancaklarının tahrir defterlerindeki vakıf bölümleri İzdin'deki İslâmî hayatın yavaş yavaş nasıl geliştiğini açıkça göstermektedir. Ayrıca şehirdeki hemen bütün Osmanlı mimari eserleri, zaman içinde ilk Osmanlı fetihlerine katılan Gazi Evrenos ve Turhan Bey ailelerinin fertleri tarafından inşa ettirilmiştir. 1506'ya kadar İzdin'de yaşayan sivil müslüman grup, Turhanoğlu Ömer Bey İmareti ve Fâtih Sultan Mehmed vakfına ait Câmi-i Atîk etrafında yerleşmişti. 1521'de bunların yanında Hoca Kasım Mescidi ve Evrenosoğlu Ömer Bey Mescidi mahalleleri ortaya çıktı. 1570 tahrirlerine göre kasabada Evrenosoğlu ailesinden Ömer Bey'in oğulları Mustafa Çelebi ve Mehmed Bey'in yaptırdığı iki mescidle bunların oğulları Alâeddin'in inşa ettirdiği bir medrese ve Ömer Çelebi'ye ait bir kervansaray mevcuttu. Turhanoğlu Ömer Bey'in vakfı ise su yolları ve çeşmeler yaptırmıştır. İzdin'i 1667'de gören

Evliya Çelebi, içinde mihrap bulunan dokuz mescidden dördünün cuma namazı kılınabilecek nitelikte olduğunu yazar. Bunlardan

II. Mehmed Camii eski üslûpta inşa edilmiş olup kiremitle kaplıdır. Evliya Çelebi zikrettiği ikinci caminin (Hasan Bey) kurşunla örtülü olduğunu belirtir. 1660 tarihli İstanbul ve Rumeli medreseleri resmî listesi, İzdin'de Alâeddin Çelebi Medresesi'nin yanında bir de Hüseyin Paşa Medresesi'nin bulunduğunu gösterir. Evliya Çelebi'nin verdiği hâne ve mahalle sayıları ise abartılı görünmektedir.

İzdin, Osmanlı dönemi boyunca küçük bir ticarî ve idarî merkez konumunda olmuştur. Kasabada tekstil üretimi önde gelirken çevresinde de pirinç üretimi yaygındı. Karamustafalı köyünün mukātaası 1521'de 1200, Çeltikçi'ninki ise 14.000 akçe idi. İzdin civarındaki tuzlalardan 1506 ile 1521'de 600.000 akçe değerinde 50.000 "müzür" tuz üretilmişti. Bu rakam 1540'ta 55.000 müzüre (660.000 akçe) çıktı ki bu üretim imparatorluktaki en büyük hacmi teşkil etmekteydi.

1832'de Yunanlılar bağımsız bir devlet olarak ortaya çıktıktan sonra İzdin bu devletin sınırları içinde kaldı. Kaza merkezi ve köylerdeki müslüman nüfus kuzeye göç etti. Müslüman nüfusun ayrılmasıyla da İzdin çöktü. 1832'de İzdin adı Lamia ile değiştirildi. 1879 ve 1897 Yunan sayımlarına göre buranın nüfusu 5509 ve 7414 olup bu rakamlar 1815'teki nüfustan daha azdır. Son yıllardaki nüfusu ise 40.000 civarındadır. Bölgedeki bütün Osmanlı mimari eserleri XIX. yüzyıl içerisinde ortadan kaldırıldı. Lolling, 1876'da iyi durumda minareli bir cami gördüğünü yazar (bk. bibl.). Günümüzde sadece Osmanlılar'ın da zaman zaman tamir ettikleri kale ayakta durmaktadır. Ancak dağ köylerinde, XVI-XVIII. yüzyıllara ait kilise ve manastırlardaki kıymetli ağaç işçiliğiyle İznik ve Kütahya çinileri bölgedeki Osmanlı etkisinin varlığını zayıf da olsa hâlâ yaşatmaktadır. İzdin bugün Phthiotis vilâyetinin merkezi olup burada bir piskoposluk bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 66, s. 61; BA, TD, nr. 35, s. 112-120 (1506 tarihli); nr. 36, s. 1299 (1506 tarihli); nr. 367, s. 95-96 (1521 tarihli); nr. 420, s. 3-4 (1521 tarihli); nr. 431, s. 640-641 (1540 tarihli); TK, TD, nr. 183, vr. 218a-b (1570 tarihli); nr. 100, vr. 1a-8b; nr. 42, vr. 29a-b; Doukas, Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks (trc. H. I. Magoulias), Detroit 1975, s. 169; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 219-233; F. C. H. L. Pouqueville, Voyage de la Grèce, Paris 1820, IV, 82-84; W. M. Leake, Travels in Northern Greece, London 1835; A. Philippson, Die Griechische Landschaften, I, Thessalien und die Spercheios-Senke, Frankfurt 1950, s. 246-249; T. D. Papanagiotu, Historia kai mnimeia tis Phthiotidos, Athens 1971; J. Koder - F. Hild, Tabula Imperii Byzantini, Wien 1976, I, 283-284; S. Lauffer, Griechenland, Lexikon der historische Stätten, München 1989, s. 364-365; H. G. Lolling, Reisenotizen aus Griechenland: 1876-1877, Berlin 1989, s. 759-764; Maria-Fotini Papakonstantinou, The Kastro of Lamia, Athens 1994; G. T. Dennis, "The Byzantine-Turkish Treaty of 1403", Orientalia Christiana Periodica, sy. 33, Roma 1967, s. 72-88; M. Kemal Özergin, "Eski bir Ruznâme'ye göre İstanbul ve Rumeli Medreseleri", TED, sy. 4-5 (1974), s. 280; Neoteron Egkyklopaidikon Lexikon, Athens, ts., XII, 60-62.

Machıel Kıel

İZHAR

(bk. ZUHUR).

İZHAR

(الإظهار)

Bir tecvid terimi.

Sözlükte “ortaya çıkmak” anlamındaki zuhûr kökünden türeyen izhâr “bir şeyi açıklamak, ortaya çıkarmak; açıktan okumak” mânalarına gelir. Tecvid ilminde “iki harfin arasını ayırma” (harfi mahrecinde okuma) demektir. Sâkin nûn veya tenvinden sonra أ، ح، خ، ع، غ، هـ harflerinden birinin gelmesi halinde sâkin nûn veya tenvin bu harflerin önünde idgam, iklâb veya ihfâ edilmeden izharla okunur (عليماً حكيماً، منه gibi). Burada izhar yapmaya sebep, sâkin nûn veya tenvinle izhar harflerinin mahreçlerinin birbirine olan uzaklığıdır. Kırâat-i aşere imamlarından Ebû Ca‘fer el-Kārî ẖâ ve “gayn”ı ihfâ harflerinden saydığı için ona göre bu iki harften önceki sâkin nûn veya tenvin de ihfâ edilerek okunur (هل من خالق غير الله gibi). Sâkin mîm de bâ ve “mîm”in dışındaki harfler önünde bulunduğunda izharla okunmuş ve buna “izhâr-ı şefevî” denmiştir (أم لم تنذرهم، لكم دينكم gibi). Gerek sâkin nûn gerekse sâkin “mîm”le ilgili izhar uygulanırken gunneleri belirtilir. Harf-i ta‘rif olan “lâm”dan sonra kamerî harflerden (أ، ب، ج، ح، خ، ع، غ، ف، ق، ك، م، و، هـ، ي)biri bulunduğunda bu lâm da izhar edilir ve izharın bu türüne “izhâr-ı kameriyye” adı verilir (المؤمن، الحمد، القمر gibi).

BİBLİYOGRAFYA

Mekkî b. Ebû Tâlib, er-Riʿâye (nşr. Ahmed Hasan Ferhât), Amman 1404/1984, s. 232, 262; Dânî, et-Teysîr (nşr. O. Pretzl), İstanbul 1930, s. 45; İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, II, 22-23; Abdurrahman Çetin, Kur’an Okuma Esasları, İstanbul 1987, s. 54-56.

Abdurrahman Çetin

İZHÂRÜ'l-ESRÂR

(إظهار الأسرار)

Birgivî'nin (ö. 981/1573) Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan Arap nahvine dair eseri.

Müellif, daha önce yazdığı ʿAvâmil adlı nahiv kitabının şerhi mahiyetindeki bu eserinde, Arap nahvinin temel konularını özlü bir şekilde ve kısa sürede öğretmeyi amaçladığından genellikle yalnız Basra dil mektebinin görüşlerine yer vermiş, ancak az da olsa farklı görüşleri belirttiği ve bazı zayıf görüşleri tercih ettiği de olmuştur. İẓhârü'l-esrâr'da, ʿAvâmil'de sadece adları ve birer örneği verilen konuların tanımları yapılmış, şartları belirtilmiş, açıklamalı örnekleri çoğaltılmış, ayrıca esere bir giriş bölümü eklenmiştir. Örnekler âyetlerden ve güzel sözlerden seçilmiştir. Birgivî eserinde faydalandığı kaynakları zikretmemişse de diğer kaynaklarla karşılaştırıldığında Zemahşerî'nin el-Mufaṣṣal'ı, İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye'si ve İbn Hişâm'ın Muġni'l-lebîb'i gibi kitaplardan istifade ettiği anlaşılmaktadır.

İẓhârü'l-esrâr çok kısa bir giriş ve üç ana bölümden oluşur. Birinci bölümde âmil konusunu işleyen müellif isim-fiil-harf üçlüsünü tarif etmiş, ardından âmili mantıkî delillerle açıkladıktan sonra âmilleri lafzî ve mânevî olmak üzere iki temel kategoriye ayırmış, lafzî âmilleri semâî ve kıyasî, semâî âmilleri isimleri etkileyenler ve muzâri fiili etkileyenler şeklinde tasnif etmiştir. İsimleri etkileyen âmilleri de bir ve iki ismi etkileyenler diye gruplandırarak incelemiştir. Her grubu örneklerle açıklayan müellif bu bölümde harf-i cerler, fiile benzeyen edatlar, "leyse"ye benzeyen edatlar, fi'l-i muzâriyi nasbeden harfler, muzâri fiili cezmedenler olmak üzere kırk dokuz semâî, dokuz kıyasî ve iki mânevî âmil olmak üzere altmış âmili şematik olarak işlemiştir. İkinci bölümde mâmul kavramını açıklamış, ardından bunu aslî ve tâbi kısımlarına ayırarak aslî mâmulleri dokuz merfû, on üç mensup, iki mecrur, bir meczum muzâri fiil olmak üzere dört kısımda izah etmiş, tâbi mâmulleri de beş grupta ele alıp mâmul sayısını otuza

çıkarmıştır. Üçüncü bölümde iʻrab konusu iʻrabın mahiyeti, yeri, türü ve özelliği itibariyle dörde ayrılarak incelenmiştir.

Gerek konuların tasnif edilerek açıklanması gerekse bu açıklamalarda illet ve sebeplerin de belirtilerek bir anlamda dilin felsefesinin yapılmış olması İẓhârü'l-esrâr'ın ilgi görmesine sebep olmuş, asırlarca okutulduğu Osmanlı medreselerinde üslûp ve metot açısından İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye'sini ikinci planda bırakmıştır. Bundan dolayı el-Kâfiye ile İẓhâr'ı muhtevalarını birleştirerek tercüme eden müellifler İẓhâr'ın metodunu takip ettiği gibi sadece el-Kâfiye'ye şerh yazanlar dahi Birgivî'nin iʻrab konusundaki metodunu uygulamışlardır (Halil Esad, s. 9).

İẓhârü'l-esrâr'ın kırkı aşkın baskısı yapılmıştır. İlk olarak 1219'da (1804) İstanbul'da basılan eserin hemen bütün baskıları Birgivî'nin ʿAvâmil'i ve İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye'sini de ihtiva eder. Bu üç eser, çeşitli şerh ve hâşiyelerinden alınan açıklayıcı notlarla birlikte Nahiv Mecmuası adıyla neşredilmiştir.

Eserin Adalı Şeyh Mustafa b. Hamza (Netâʾicü'l-efkâr), Subicalı Mehmed b. Ahmed (Fetḥu'l-esrâr), Eyyûbî Abdullah b. Sâlih (Fevâʾiḥu'l-eẕkâr fî ḥalli Netâʾici'l-efkâr [Eyyûbî şerhi]), Niyâzî İsmâil ([Osmanpazarlı], Refʿu'l-estâr fî ḥalli müteʿal-liḳāti'l-İẓhâr), Mustafa b. Mustafa el-Mihalicî (Şerhu Şevâhidi Netâici'l-efkâr maa İzhâri'l-esrâr [Türkçe]), Mehmed Fevzî (Miftâḥu'l-merâm; Adalı'nın Netâʾicü'l-efkâr'ına hâşiye), Hasan el-Attâr (Ḥâşiye ʿalâ Netâʾici'l-efkâr), Mustafa b. Mehmed el-Amâsî (Menâfiʿu'l-aḫyâr [ḥâşiye] ʿalâ Netâʾici'l-efkâr), Muhammed b. Sâlih (Fevâʾiḥu'l-eẕkâr [ḥâşiye] ʿalâ Netâʾici'l-efkâr), Hâfızzâde Mehmed Niğdevî (Ḥâşiye ʿalâ Netâʾici'l-efkâr), Zeynîzâde Hüseyin Efendi (Ḥallü esrâri'l-aḫyâr ʿalâ iʿrâbı İẓhâri'l-esrâr) tarafından yapılan şerh ve hâşiyeler basılmıştır (Brockelmann, II, 656-657). Ayrıca Müslihuddin (Avlamışlı), Abdullah b. Velî, Süleyman Feyzî, Kasabzâde İbrâhim (Bursalı), Hâmid Efendi (Karslı), Ömer Naîmî (Harputlu) gibi âlimler tarafından da esere şerh ve hâşiyeler yazılmıştır.

İẓhârü'l-esrâr'ın Şamlı Mustafa Efendi (Bedâyiʿu'l-İẓhâr [şerh mahiyetinde]), İshak Efendi (İzhâr Tercümesi), Mehmed Tevfik (Eser-i Feyz-i Hamîdî [II. Abdülhamid için yapılmış geniş bir tercüme]), Mehmed

Lutfi (İhtârü'l-ahyâr Tercemetü İzhâri'l-esrâr [şerh mahiyetinde]), Seyyid Efendizâde Ali Şühûdî (İmtihan Rehberi [şerh şeklinde]), Arif Erkan (Açıklamalı Avâmil ve İzhar), S. Ahmed Şâhin (İzâhlı İzhar Tercümesi) ve Ahmed Nüzhet (Mefhûmu İzhâr) tarafından yapılan tercümeleri basılmıştır (şerh ve tercümeler için bk. Arslan, s. 165-172).

BİBLİYOGRAFYA

Birgivî, İẓhârü'l-esrâr, İstanbul 1319; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 117; Şeyh Mustafa Adalı, Netâʾicü'l-efkâr (nşr. İbrâhim Ömer Süleyman Zübeyde), Trablus 1992, neşredenin girişi, s. 7-47; Halil Esad, Hulâsatü'ş-şürûh, İstanbul 1305, s. 9; Mahmud Tevfik, Eser-i Feyzi Hamîdî, İstanbul 1312, s. 4; Şamlı Mustafa Efendi, Bedâyiu'l-İzhâr, İstanbul 1320, s. 3; Muhammed Lutfi, İhtârü'l-ahyâr, İzmir 1324, I, 32-38; Osmanlı Müellifleri, I, 253-256; Brockelmann, GAL Suppl., II, 656-657; Ahmet Turan Arslan, İmâm Birgivî: Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri, İstanbul 1992, s. 165-172.

Hüseyin Elmalı

İZHÂRÜ'l-HAK

(إظهار الحق)

Rahmetullah el-Hindî'nin (ö. 1306/1888 [?]) Hıristiyanlığa reddiye olarak yazdığı eseri.

Müslümanlar tarafından Hıristiyanlığa yazılan reddiyeler arasında önemli bir yeri olan İẓhârü'l-ḥaḳ, İngilizler'in Hindistan'ı işgali döneminde misyonerlerle yapılan dinî tartışmalar neticesinde ortaya çıkmıştır. Rahmetullah, öğrenimini tamamladıktan sonra Hıristiyanlığa reddiye mahiyetinde çeşitli eserler yazmaya başlamış, ilk olarak Farsça İzâletü'l-evhâm'ı kaleme almıştır. Ardından, İslâm aleyhinde Mîzânü'l-ḥaḳ adıyla bir eser yazan misyoner Karl Gottlieb Pfander ile 1854'te bir ilmî tartışma yaparak ün kazanmıştır. Sipahi ayaklanmasındaki rolünden dolayı 1858'de İngilizler'in takibatına uğradığı için Mekke'ye giden Rahmetullah burada bir medrese kurmuş, bu arada Ahmed b. Zeynî Dahlân kendisinden, müslümanlarla hıristiyanlar arasında en çok tartışılan konularla ilgili olarak Urduca ve Farsça kaleme aldığı kitaplarındaki beş meseleyi Arapça'ya çevirmesini istemiştir (İẓhârü'l-ḥaḳ, s. 36, 47). Sultan Abdülaziz de 1864'te onu İstanbul'a davet etmiş ve aynı konudaki arzusunu dile getirmiştir. Böylece Rahmetullah el-Hindî, Mekke'de başladığı eserini 1864'te İstanbul'da tamamlamıştır.

Yazar, bir mukaddime ile altı bölümden meydana gelen kitabının mukaddimesinde

daha çok Protestanlar'ın Kitâb-ı Mukaddes tercüme, tefsir ve tarihiyle ilgili eserlerinden nakiller yaptığını, zira Hindistan'da onların bulunduğunu ve onlarla tartıştığını belirtir. Ayrıca Protestanlar'ın kitaplarında çeşitli düzeltme ve ilâveler yaptıklarını söyler ve nakillerde bulunduğu eserlerin listesini verir (s. 48-49). Bazı yerlerde kullandığı sert ifadeler için mâzur görülmesini isteyen müellif, Hz. Îsâ'nın da Yazıcılar'a ve Ferîsîler'e karşı ağır ifadeler kullanmasını, Luther'in Katolikler'i tekfir etmesini, Zwingli'nin Luther'i tenkidini örnek olarak gösterir (s. 51-56). Bu arada

Protestan misyonerlerinin, bazı yanlışları ön plana çıkararak kendi görüşlerine aykırı fikirler taşıyan eserleri tamamıyla hatalı gibi gösterdiklerini belirtir. Vahiy ve ilhama dayanmayan eserlerde hata bulunabileceğini, Luther'in Kitâb-ı Mukaddes tercümesinde de pek çok yanlışın bulunduğunu, bunun hıristiyanlarca da ortaya konduğunu ifade eder. Kendisi de Pfander'in Mîzânü'l-ḥaḳ adlı eserindeki çeşitli hataları eleştirir.

Eserin birinci bölümünde Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd'i teşkil eden kitapların isimleri ve sayıları hakkında bilgi veren Rahmetullah el-Hindî, bu kitaplardan bazılarının sıhhati konusunda hıristiyanlar arasındaki farklı görüşleri nakleder. Yahudi ve hıristiyanların, Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd'i oluşturan kitaplardan hiçbirinin nisbet edildikleri yazarlara ait olduğuna dair delillerinin bulunmadığını, ayrıca bu kitapların daha sonraki nesillere intikalini gösteren sened zincirine sahip olmadığını belirtir. Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd'de tesbit ettiği 124 çelişkiyle 110 hataya işaret ederek bunların ilham mahsulü olamayacağını ileri sürer. İkinci bölüm Tevrat ve İncil'in tahrifiyle ilgilidir. Tahrifin lafzî ve mânevî olmak üzere iki türlü olduğunu söyleyen Rahmetullah'a göre mânevî tahrifin mevcudiyetini hıristiyanlar da kabul eder. Yazar, lafzî tahrifin ya ibarelerin yerlerini değiştirme veya ilâveler yapma yahut da bazı ibareleri çıkarma şeklinde olduğunu belirterek Tevrat ve İncil'deki lafzî tahriflerden örnekler verir. Üçüncü bölümde nesih meselesi incelenmiştir. Ahd-i Atîk'teki bazı hususların mensuh, bazı hikâyelerin gerçek dışı olduğuna dikkat çeken müellif İncil'in Tevrat'ı neshettiğine dair Pavlus'un görüşünü nakleder; Mûsevî ve hıristiyan şeriatlarında neshin mevcut olduğunu örnekleriyle ortaya koyar. Dördüncü bölüm teslîs problemine ayrılmıştır. Burada önce aklî delillerle, daha sonra da bizzat Hz. Îsâ'nın sözleriyle teslîsin mümkün olamayacağı savunulur. Beşinci bölümde Kur'an'ın Allah kelâmı ve mûcize oluşu üzerinde durulur, papazların Kur'an ve hadislere yönelik tenkit ve şüpheleri reddedilir. Eserin altıncı bölümü, Hz. Muhammed'in peygamberliğiyle bu konuya dair Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd'de yer alan müjdelerle ilgilidir.

Rahmetullah el-Hindî'nin İẓhârü'l-ḥaḳḳ'ı klasik reddiyelerden oldukça farklıdır. Eserde, bizzat hıristiyanlarca kaleme alınan ve çeşitli farklılıklar ihtiva eden Kitâb-ı Mukaddes tercüme ve tefsirleri kaynak olarak kullanılmıştır. Diğer taraftan müellif Kitâb-ı Mukaddes apokriflerinden,

Katolikler'le Protestanlar arasında, ayrıca bizzat Protestanlar'ın kendi içinde mevcut ihtilâflardan da haberdardır; ayrıca Kitâb-ı Mukaddes'in orijinalliği ve otantikliğiyle Hıristiyanlık inançlarına şüpheyle bakan düşünürler hakkında da bilgi sahibidir. Rahmetullah, bütün bu materyalleri kullandığı gibi kendisinden önce reddiye yazanların ortaya koydukları malzemeden de faydalanmıştır.

İẓhârü'l-ḥaḳ, sahasında önemli bir eser olup daha sonraki reddiyeler için de kaynak teşkil etmiştir. Harputlu İshak Efendi Ziyâü'l-kulûb'da, Abdurrahman Bâçecîzâde el-Fârıḳ beyne'l-maḫlûḳ ve'l-ḫâliḳ adlı eserinde, Muhammed Ebû Zehre Muḥâḍarât fi'n-Naṣrâniyye'de, Abdurrahman el-Cezîrî Edilletü'l-yaḳīn fi'r-red ʿalâ Kitâbi Mîzâni'l-ḥaḳ ve ġayrihî min meṭâʿini'l-mübeşşirîne'l-Mesîḥıyyîn fi'l-İslâm'da, Abdülvehhâb en-Neccâr Ḳaṣaṣü'l-enbiyâʾda, M. Reşîd Rızâ Tefsîrü'l-menâr'da, Nebhânî Ḥüccetullāh ʿale'l-ʿâlemîn'de ondan iktibaslarda bulunmuşlardır. İẓhârü'l-ḥaḳ hıristiyanlar tarafından da üzerinde durulan bir kitap olmuş, bir grup Amerikalı misyoner esere el-Hidâye adıyla bir reddiye yazmıştır (Kahire 1902). İlk defa Arapça olarak İstanbul'da yayımlanan eserin (1281) daha sonra çeşitli baskıları yapılmıştır (İstanbul 1304, 1306; Kahire 1294, 1305, 1309, 1315, 1316, 1317, 1384, 1406; Karaçi 1992; nşr. Muhammed Ahmed Muhammed Abdülkādir, I-IV, Riyad 1414/1994).

İẓhârü'l-ḥaḳ, II. Abdülhamid'in isteği üzerine Nüzhet Efendi ve Ömer Fehmi tarafından İbrâzü'l-hak adıyla Türkçe'ye çevrilmiş (İstanbul 1293), bu çeviri daha sonra İzhârü'l-Hak Tercümesi adıyla sadeleştirilerek neşredilmiştir (İstanbul 1972). Eser ayrıca Fransızca'ya (Izhar ul-Haqq ou manifestation de la vérité d'El-Hage R. U de Delhi, Paris 1880) ve çeşitli Batı dillerine de çevrilmiş, bu arada Mevlânâ Şeyh Ekber Ali tarafından Urduca'ya,

Şeyh Gulâm Muhammed er-Randîrî tarafından Gucerât diline tercüme edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Rahmetullah el-Hindî, İẓhârü'l-ḥaḳ (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1406/1986; Mehmet Aydın, Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları, Konya 1989, s. 86-89; A. A. Powel, Muslims and Missionaries in Pre-Mutiny India, London 1994, s. 192-263; A. Jeffery, "A Collection of Anti-Christian Books and Pamphlets Found in actual use among the Mohammedans of Cairo", MW, XV (1925), s. 30; G. C. Anawati, "Polémique, apologie et dialogue islama-chretiens", Euntes Docete, XXII, Roma 1969, s. 420-422; Azmi Özcan - Tufan Buzpınar, "Church Missionary Society İstanbul'da Tanzimat, Islahat ve Misyonerlik", İstanbul Araştırmaları, sy. 1, İstanbul 1997, s. 67-69.

Mehmet Aydın

İZİN

(الإذن)

Sözlükte “bilmek, bildirmek, duyurmak; dinlemek” gibi anlamlara gelen izin (izn) isim olarak “bir eylemin olabilirliği yönündeki bildirim, onay / ruhsat, müsaade” mânasında kullanılmaktadır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “iẕn” md.; Lisânü’l-ʿArab, “iẕn” md.). Çeşitli İslâmî ilimlerde farklı muhtevalar kazanan kelime, Kur’ân-ı Kerîm’de çoğu “Allah’ın izni” şeklinde olmak üzere otuz dokuz yerde tekrar edilmekte, ayrıca kırk dört yerde aynı kökten fiil ve isimler geçmektedir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “iẕn” md.). Râgıb el-İsfahânî bu âyetlerdeki Allah’ın izni ifadesinin “Allah’ın iradesi, buyruğu” anlamına geldiğini belirttikten sonra bunu “Allah’ın ilmi” şeklinde açıklayanlar olmakla birlikte izinle ilim arasında fark bulunduğunu, iznin sadece dileme ve istemeye konu olan durumlarla sınırlı olması itibariyle ilimden daha dar bir anlam ifade ettiğini belirtir (a.g.e., a.y.). Bu âyetlerde Allah’ın izni olmadıkça âhirette hiç kimsenin şefaat edemeyeceği (meselâ bk. el-Bakara 2/255; Tâhâ 20/109; Sebe’ 34/23), hatta hiç kimsenin konuşma imkânı bulamayacağı (Hûd 11/105; en-Nebe’ 78/38), din konusunda hüküm koymanın (eş-Şûrâ 42/21), bir peygamberin âyet getirmesinin (er-Ra‘d 13/38; el-Mü’min 40/78), herhangi bir musibetin gerçekleşmesinin (et-Tegābün 64/11) Allah’ın iznine bağlı bulunduğu bildirilir. İzin ve türevleri hadislerde de geniş olarak yer almaktadır (Wensinck, el-Muʿcem, “iẕn” md.).

Kur’ân-ı Kerîm’de, bir yere girmek için izin isteme (istîzan) konusuna özel bir önem verildiği görülmekte, bu sebeple tefsir ve hadis kitaplarıyla ahlâk ve âdâba dair eserlerde izin daha çok bu açıdan ele alınmaktadır. On iki âyette değişik fiil kalıplarında istîzân (isti’zân) kavramı geçmektedir. Ayrıca isti’nâs da bir âyette (en-Nûr 24/27) “izin isteme” anlamında kullanılmaktadır. Ancak kelimenin, “bir eve girmeden önce kendini tanıtacak şekilde seslenerek içeridekilere geldiğini duyurmak suretiyle onların izin verip vermeyeceklerini öğrenme” mânasında kullanıldığı da belirtilmiştir (Taberî, XVIII, 111-112; Zemahşerî, III, 69).

İlgili âyetlerde, insanî ilişkilerin sağlıklı yürütülebilmesi için öngörülen ahlâk kuralları çerçevesinde izin isteme ve izin vermeye dair hükümler yer almaktadır. Nûr sûresinin evlere girmeyle ilgili görgü kurallarını ele alan 27-29. âyetlerinde, müminlerin, başkalarına ait evlere girmek istediklerinde izin isteme anlamına gelecek şekilde seslenerek ev halkına selâm verdikten sonra izin verilmesi durumunda içeri girebilecekleri bildirilmiş; evden cevap gelmezse izinsiz olarak içeri girilmemesi, girilmesine izin verilmediği anlamına bir ses duyulması halinde geri dönülmesi emredilmiştir. Aynı yerde, terkedilmiş binalara izinsiz girilebileceği de belirtilmektedir. Bazı kaynaklarda âyetteki bu ruhsata dayanılarak han, hamam, otel, lokanta, dükkân gibi umuma açık mahaller de izinsiz girilebilecek yerler arasında gösterilir (Fahreddin er-Râzî, XXIII, 200). Ancak Taberî gibi bazı âlimler bu yerlere girip çıkmanın da sahiplerinin iznine bağlı olduğunu ifade eder (Câmiʿu'l-beyân, XVIII, 115). Bu durumda söz konusu mahallere izinsiz girmek, buraların umumun girip çıkmasına açık olduğunu gösteren bir işaretin (tabela) bulunmasına bağlıdır. Cami, okul, devlet dairesi gibi yerleri de bu çerçevede düşünmek gerekir. Nûr sûresinin 58-63. âyetlerinde ise ev içinde özel odalara giriş çıkışla ilgili kurallar çerçevesinde aile fertlerinin birbirlerinin odasına uygunsuz zamanlarda izinsiz girmeleri de yasaklanmaktadır. Bu hüküm kadın erkek, genç yaşlı ayırımı yapılmaksızın bütün aile fertleri için geçerlidir (krş. Taberî, XVIII, 161, 164-165). Aynı sûrede (24/62), Hz. Peygamber'in başkanlığında yapılan toplantılara katılanların meclisten ayrılmak istediklerinde mutlaka Resûlullah'tan izin almaları gerektiği bildirilmekte, Resûl-i Ekrem'in de haklı mâzereti bulunanlara izin vermesi istenmektedir. Bu âyetin hükmü, yalnız Peygamber ve onun ashabıyla sınırlı olmayıp müslümanların toplantılarda bazı kurallara uymaları gerektiğine de işaret etmektedir.

Hadis mecmualarında "Kitâbü'l-İstiʾẕân" başlıklı bölümler bulunmakta; ayrıca Kur'an tefsirlerinin izin hakkındaki âyetlere dair bölümlerinde, edebî ve ahlâkî mahiyetteki eserlerde âyet ve hadislerin yanında manzum ve mensur birikimden de yararlanılarak izin isteme ve izin vermenin hükmü, zamanı, şekli, usul ve âdâbı gibi konularda İslâm'ın genel ahlâk ilkeleri yönünde eğitici bilgiler yer almaktadır.

Câhiliye döneminde ve İslâm'ın ilk yıllarında insanlar birbirinin evine

girerken, “İyi sabahlar, iyi akşamlar!” gibi ifadeleri kullanmakla birlikte görgü kurallarına yeterince önem verilmiyor, baskın yapar gibi evlere dalanlar oluyor, rahatsız edici, hatta utanç verici durumlarla karşılaşılıyordu (Buhârî, “İstiʾẕân”, 11; Zemahşerî, III, 69; Fahreddin er-Râzî, XXIII, 197; M. Abdülazîz Amr, s. 125). Daha sonra insanların mahremiyetlerini koruyan, ferdin ve ailenin saygınlığını, dokunulmazlığını sağlamayı amaçlayan kurallar konulmuştur. Kaynaklarda izin konusunda bilhassa şu hususlar üzerinde durulmaktadır: a) Kural olarak sahibince veya yetkili kişilerce girilmesine izin verilen yerler dışındaki mahallere, özel ve mahrem mekânlara izin alınmadan girilemez. Fakat bir hadiste, bir yere gelmek üzere davet edilen kişinin belirtilen zamanda o yere girmesi için izin alması gerekmediği ifade edilir (Buhârî, “İstiʾẕân”, 14). b) Hz. Peygamberʾin belirttiğine göre bir yere girmek için izin isteyen kişi bu isteğini en çok üç defa tekrar etmeli, izin ifade eden bir karşılık alamazsa dönüp gitmelidir (Buhârî, “İstiʾẕân”, 13; Müslim, “Âdâb”, 32, 34, 35, 37; Fahreddin er-Râzî, XXIII, 197-198). Ancak sesinin duyulmadığını düşünen kimsenin izin talebini üçten fazla tekrar edebileceği kaydedilmektedir (Kurtubî, XII, 218). c) Âyette izin talep edilirken ev halkına ayrıca selâm verilmesi de istenmiştir (en-Nûr 24/27). Nitekim Resûl-i Ekremʾin böyle durumlarda genellikle selâm verip kendisini tanıtarak izin istediği bildirilmektedir (Ebû Dâvûd, “Edeb”, 138). Âyetin söz dizilişinde selâm izin istemeden sonra gelmektedir. Bununla birlikte âyetteki sıranın bağlayıcı olmadığı, duruma göre önce selâm verip kendini tanıttıktan sonra izin istemenin mümkün olduğu da belirtilmiştir (Nevevî, XVI, 131). Hz. Peygamberʾin izin almadan huzuruna giren bir kişiye, “Dışarı çık, selâm ver, sonra da girmek için izin iste” sözünde

önce selâmı zikrettiği görülmektedir (Dârimî, “Ṣalât”, 88). d) İzin isteyen kişi kendini açıkça tanıtmalıdır. Nitekim Resûl-i Ekrem içeri girmek isteyen birine kim olduğunu sorunca bu kişinin “benim” demesine karşılık, “Sen de kimsin?” diyerek yaptığının yanlış olduğunu hatırlatmıştır (Buhârî, “İstiʾẕân”, 17; “Edeb”, 94). Bu durumda kapı tokmağını kullanma, zil çalma, elektrikli aletlerle seslenme gibi modern imkânlardan yararlanırken de kendini açıkça tanıtmak gerekir. e) Bir kimsenin izinsiz girmesi câiz olmayan yeri, iyi niyetle de olsa kapı aralığından veya pencereden gözetlemesi uygun değildir. Zira izin isteme hükmünün asıl konuluş sebebi aile mahremiyetini yabancı gözlere karşı korumaktır (Aynî, XVIII, 286,

294). Müminlerin casusluk yapar gibi birbirlerinin mahrem durumlarını araştırmalarını yasaklayan âyetin (el-Hucurât 49/12) bu konuyla da ilgili olduğu kabul edilmektedir. Hz. Peygamber bir kişinin bu şekilde evini gözetlediğini görünce onu sert bir dille uyarmıştır (Buhârî, “İsti˒ẕân”, 11; “Diyât”, 15, 23). Bazı fakihler, bu hadisin lafzî ifadesini dikkate alarak hâne sahibinin izinsiz olarak evinin içini gözetleyen kimseyi cezalandırabileceğini ileri sürmüşlerse de (Ali Mahfûz, s. 387) hadisin hukukî bir hüküm koymayıp sadece uyarı amacı taşıdığı yönündeki görüş (Aynî, XVIII, 295) daha mâkul görünmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “iẕn” md.; Lisânü’l-ʿArab, “iẕn” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “iẕn” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “iẕn” md.; Dârimî, “Ṣalât”, 88; Buhârî, “İsti˒ẕân”, 11, 13, 14, 17, “Diyât”, 15, 23, “Edeb”, 17, 94; Müslim, “Âdâb”, 32, 34, 35, 37; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 138; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, XVIII, 109-116, 161-165; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), III, 69; İbn Münkız, Kitâbü’l-Menâzil ve’d-diyâr, Dımaşk 1385/1965, II, 201-210; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XXIII, 195-201; Kurtubî, el-Câmiʿ, XII, 215-222; Nevevî, Şerḥu Müslim, XVI, 130-134; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, VI, 86-87; Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1392/1972, XVIII, 285-286, 294-299, 301; Ali Mahfûz, el-İbdâʿ fî meḍârri’l-ibtidâʿ, Kahire 1956, s. 386-388; M. Abdülazîz Amr, el-Libâs ve’z-zîne fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Beyrut 1405/1985, s. 119-128.

Mustafa Çağrıcı

FIKIH.

Fıkıhta bir kimsenin hukuken tâbi olduğu kısıtlılık halinin kaldırılmasını ifade eden izin, fıkıh usulünde teknik anlamda bir terim olmamakla beraber cevaz ve ibâha terimleri ile yakından ilişkilidir. Bu kavramlardan biri tanımlanırken diğerlerinden yararlanma gereğinin duyulması ve literatürde çok defa birbirlerinin yerine kullanılmaları bunlar arasındaki anlam

yakınlığını ve iç içeliğini gösterir. Bazı usulcüler cevaz ve ibâhanın eş anlamlı olduğunu, bazıları cevazın ibâhadan daha genel sayıldığını söylese de esas itibariyle her ikisi de şâriin izninin sonucu olduğundan izin kavramının daha genel bir içeriğe sahip bulunduğu görülür. İznin ayrıca af ve helâl kavramlarıyla da yakın anlam ilişkisi bulunmaktadır. İlişkili olduğu bu kavramlara bakıldığı zaman iznin bazı yerde engelleme ve yasaklamanın, bazı yerde de haram ve vâcibin karşıt anlamlısı olarak kullanıldığı söylenebilir (Karâfî, el-Furûḳ, I, 195-196; İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye I, 332). İzin kelimesi fıkıh literatüründe, ibadet ve muamelât hukukunun bütün alt dallarını kapsayacak şekilde yaygın bir kullanıma sahip olmakla birlikte bunların büyük bir kısmında kelimenin kullanımının sözlük anlamı çerçevesinde kaldığı görülür. Meselâ kocanın karısına oruç veya i'tikâf izni, ebeveynin çocuğa hac veya evlenme izni, devlet başkanının ölü araziyi ihya veya bir cezayı infaz izni böyledir. Ancak izin kelimesi zamanla muamelât alanında, kölelik ve yaş küçüklüğü sebebiyle eda ehliyeti kısıtlı kimseye velisi tarafından malî nitelikte hukukî işlem yapabilme serbesliğinin verilmesini ifade eden bir terim haline gelmiş, me'zun denince de bu şekilde ticaret serbesliği tanınan kimseler kastedilmiştir. Nitekim Serahsî izni, "kölelik sebebiyle hukuken sabit olan kısıtlılığın (hacr) çözülmesi, tasarruf engelinin kalkması" diye tanımlar (el-Mebsûṭ, XXV, 2). İleri dönem literatüründe de izin "kölelik, yaş küçüklüğü vb. sebeplerle bir kimsenin hukuken tâbi olduğu tasarruf ehliyeti kısıtlılığının kalkması" şeklinde tanımlanmıştır (et-Taʿrîfât, "iẕn" md.; Tehânevî, I, 93; İbn Âbidîn, VI, 155).

Hukukî Mahiyeti. İzin, borçlar hukuku alanında birçok hukukî işlemle ilişkili olduğu gibi bazı işlemlerin de mahiyeti gereği tanımında yer alan bir kavramdır. Şâfiî fakihi İzzeddin İbn Abdüsselâm, hukukî işlemlerin bir türünün de izin olduğundan söz ederek izne bağlı tasarrufları yararın ait olacağı kişi açısından ikili ayırıma tâbi tutar. Buna göre faydası izin verilene yönelik olan izin grubunda âriyet, bağış ve hediye verme gibi işler yer alır. Şâfiî ekolündeki hâkim görüşe göre karz da damân şartıyla itlâf hususunda bir izin olduğu için sözlü kabule gerek duymaz. Faydası izin verene yönelik olan izin kapsamında ise istisnâ' (eser), hizmet vekâlet sözleşmeleri ya da kabza izin gibi fiilî veya sözlü tasarruflara izin yer alır (Ḳavâʿidü'l-aḥkâm, II, 69, 73-74). Bu gruplandırmada iznin vekâlet verme ile oldukça yakın bir anlam benzerliği taşıdığı görülmektedir. Her ikisinde

de “başkasının tasarrufuna rızâ gösterme” anlamı mevcut olmakla beraber izin vekâlet vermekten daha genel bir içeriğe sahiptir, bu sebeple şirket vb. birçok tasarruf yanında vekâlet vermenin de genel anlamda izin kapsamında olduğu belirtilir.

Kısıtlılık halinin kaldırılmasına ilişkin bir işlem oluşu bakımından iznin doktrinde ayrıntılı biçimde tartışıldığı ve tanımı, mahiyeti, alanı gibi konularda fakihler arasında bazı görüş ayrılıkları bulunduğu görülür. Şâfiî ve Hanbelî mezhebinde izin bir tür vekâlet verme (tevkîl ve inâbe) olarak değerlendirilmiştir; Hanefî mezhebinde ise özellikle ticaret alanında kısıtlılık durumunun kaldırılması (fekkü’l-hacr) ve hakkın düşürülmesi (ıskat) şeklinde tanımlandığı için, bir borçlar hukuku kavramı olarak büyük ölçüde ticarî işlemler yapmasına izin verilen köle ve çocuk ekseninde ele alınıp sistemleştirilmiştir. Bu sebeple Hanefî ve Hanbelî fıkıh literatüründe genellikle hacr bahsinden sonra yer alan “Kitâbü’l-Meʾẕûn” başlığı altında ticaret izni verilen köle ve çocuğa ilişkin hükümler ele alınmıştır. Ayrıca kısıtlılık açısından aralarında benzerlik bulunan sefih ve borçlu da bazı hükümler yönünden bu çerçevede değerlendirilmiştir. Klasik fıkıh literatüründe bu konu için özel bir bölüm açılıp ayrıntılı düzenlemeler yapılması, o dönemlerde tüccarların yaygın olarak köleleri ticarî işlerde kullandıklarının bir göstergesi sayılabilir.

İznin sahih şekilde gerçekleşebilmesi için izin verilecek kişinin potansiyel olarak tasarruf ehliyetine sahip bulunması gerekir; ancak kimlerin tasarruf ehliyetine sahip olduğu konusu doktrinde tartışmalıdır. Akıllı olarak bulûğa eren kölenin ticaret iznine muhatap olabileceğinde ve bu izne dayanarak tıpkı hür kimseler gibi ticaret yapabileceğinde ihtilâf yoktur. Şâfiîler dışındaki fakihler izin kapsamına köle yanında mümeyyiz çocuğu ve ma‘tûhu da dahil ederler. Şâfiî’ye göre ise ticaret ehliyeti ancak kâmil akılla elde edilebileceği için ister hür isterse köle olsun çocuğa ticaret izni vermek câiz olmadığı gibi ma‘tûha verilen ticaret izni de sahih değildir.

Hanefîler’e göre kölenin kısıtlılık hali efendisinin bir hakkı olarak sabit bulunduğundan efendi izin vermekle bu hakkı

ıskat etmiş sayılır. Fakat izin ticarete ilişkin olduğu için kölenin evlenme, câriye edinme, borç verme ve hibe gibi diğer hususlardaki kısıtlılık durumu

devam eder. Mümeyyiz çocuğun tasarruflarının işlerlik kazanmasının velinin iznine ve icâzetine bağlanması ve böylelikle çocuk için bir kısıtlılık durumunun doğması ise velinin değil bizzat çocuğun menfaatiyle ilgilidir. Bu kısıtlılık durumu özü itibariyle çocuğun korunması amacına dayalı olduğundan onun hibeyi kabul gibi kendisi için sırf yarar sağlayan tasarruflarında kural olarak izne ve icâzete gerek bulunmazken talâk, hibe ve malî kefalet gibi kendisi açısından sırf zarar olan tasarruflarında izin cereyan etmez. Sefih hakkında sabit olan kısıtlılık da benzer bir amaçla açıklanabilir.

Uygulama alanı büyük ölçüde ticaret konuları olan izin bir yönüyle vekâlet verme, bir yönüyle hakkı düşürme anlamını içermektedir. Fıkıh mezhepleri, benimsedikleri genel fıkıh sistematiği ve mantığı doğrultusunda bu anlamlardan birini ön plana çıkarmışlardır. Hanefîler izni bir hakkın düşürülmesi mahiyetinde görmüş ve bunu iznin tanımına dahil etmişlerdir. Buna karşılık Şâfiî ve Hanbelîler ile Hanefî fakih Züfer, izni bir hakkın kullanımının devri ve vekâlet verme mahiyetinde saymışlardır. Bu anlayış farklılığının pratik sonucu iznin şarta ta‘lik edilmesiyle zaman, mekân ve alan (tür) itibariyle kayıtlanmasının sahih olup olmadığı konusunda ortaya çıkar. Hanefîler’e göre bir hakkın ispat ve iadesi anlamını içeren kısıtlamadan farklı olarak izin, bir ıskat tasarrufu olduğu için diğer ıskat tasarrufları gibi kural olarak ta‘lik ve izâfeye elverişli bulunmakla birlikte kayıtlama ve daraltmaya elverişli değildir. Böyle olduğu için de izin bir zaman ve mekânla kayıtlanamayacağı gibi bir alışveriş türünede tahsis edilemez. Meselâ mümeyyiz çocuğun velisi, çocuğa bir ay süreyle izin verdiğini söylese bile bir ayın bitiminde yeniden onu hacretmediği takdirde bir aylık izin süresiz izne dönüşür. İkinci grup fakihe göre ise izin bir tevkîl ve inâbe mahiyetinde olduğundan tıpkı bunlar gibi zaman ve mekânla kayıtlanması ve bir alışveriş türüne tahsis edilmesi mümkündür. Bu anlayışa göre köle izin kaynaklı olarak tasarrufta bulunmaktadır; dolayısıyla onun tasarrufu tıpkı vekil ve mudârib gibi izin verilen konuların dışına çıkamaz.

İbn Kudâme, Hanefîler’in izni ıskat saymalarının ve ıskatı kayıtlanmaya elverişli görmemelerinin temelinde, kısıtlılık durumunun bir bütün olup bölünemeyeceği düşüncesinin yattığını ve ayrıca onların kısıtlılık durumunun kaldırılmasını âdeta çocuğun bulûğa ermesi mesabesinde tuttuklarını öne sürer. İbn Kudâme’nin Hanefîler’in bu görüşüne getirdiği

tenkidin özünü, çocuk ve kölenin ancak kendilerine hak sahibi kimse tarafından verilen izinle tasarrufta bulunabildikleri, bunun için de iznin vekil ve mudâribdeki gibi sadece verildiği alanla kayıtlı olacağı noktası teşkil eder.

Şekli ve Türleri. İzin, biçim itibariyle sarih ve dolaylı (delâleten) kısımlarına ayrıldığı gibi alanı itibariyle genel (âm) ve özel (has), yapısı itibariyle de bir şarta veya vakte bağlanmaksızın derhal hüküm ifade eden (müneccez), şarta ta‘lik edilmiş ve bir vakte bağlanmış izin çeşitlerine ayrılır. Sarih izin, izin verildiğinin açıkça söylenmesi ve duyurulması olup konusuna göre genel ve özel kısımlarına ayrılır. Genel iznin literatürde "tasarruf-ı nev‘îye izin" ve "akd-i mükerrerlere izin" olarak adlandırıldığı da olur (Ali Haydar, III, 47). Özel iznin anlamı ve mahiyeti konusunda Hanefî literatüründe bir karışıklık ve belirsizlik bulunmaktadır. Bazıları, köle veya çocuğun gündelik işler konusunda kullanılmasını özel izin olarak nitelendirirken bazıları, bir tasarruf türüne ilişkin olarak verilen izni özel izin şeklinde tarif etmişlerdir. Hanefî fakihlerinden Kâsânî, normal olarak ticaret izni verilmesine gerek olmayan gündelik işler konusundaki tasarruf iznini özel izin şeklinde değerlendirmiş ve genel kurala göre ticaret izni bölünme kabul etmez bir mahiyete sahip olduğundan, herhangi bir ticarî işlem hususunda verilen iznin bütün ticarî işlemler için geçerli olan bir izne dönüşmesi gerekirken bu tür izinlerin örf sebebiyle istihsan gerekçesinden hareketle ticaret izni anlamına gelmeyeceğini ifade etmiştir (Bedâʾiʿ, VII, 192). Doktrinde de Kâsânî'nin görüşü benimsenerek bu tür izinler geç dönem literatürde "bir akdin icrasını emir" ve "şahsî tasarrufa izin" olarak anılmış (Ali Haydar, III, 47) ve genel ıskat hükümleri dışında tutulmuştur. Buna karşılık Hanefî mezhebinin temel metinlerinden olan el-İḫtiyâr'da özel bir ticaret veya meslek türüne tahsis edilen izin özel izin olarak adlandırılmıştır. İznin meselâ sadece buğday ticaretine veya sadece terzilik işine tahsis edilmesi özel izindir (II, 100-101). Ayrıca Kâsânî, verilen iznin sıhhati için izin verilen kimsenin bu izni ve iznin türünü bilmesinin gerekli olup olmadığını tartışır (Bedâʾiʿ, VII, 193-194).

Hanefî mezhebinde hâkim görüşe göre ticaret izni bölünme ve bir türle kayıtlanma kabul etmez. Bunun için de bir ticaret türüyle ilgili izin bütün ticaret türleri ve meslekler konusunda geçerli olur. Aynı şekilde bir ay veya bir yıl ticaret yapmasına izin verilen kişi, daha sonra yeniden

hacredilmediği müddetçe dâimî olarak izinli sayılır. Çünkü ticaret izni kâr sağlamak amacına yöneliktir ve kâr ihtimali açısından bir türle ötekisi arasında fark yoktur. Bir türe ilişkin olarak verilen sarih izin diğer türler hakkında da delâleten izin yerine geçer. Nitekim velinin sarih izni olmaksızın çocuğun hibeyi kabul hakkına sahip olması iznin delâleten varlığı sebebiyledir. Burada da aynı durum söz konusudur. Mâlikî mezhebinde de bir konuda verilen ticaret izninin bütün ticaret türleri için geçerli olacağı, fakat bir meslek için verilen iznin onunla sınırlı kalacağı, ticaret ve borçlanma hususunda izin sayılmayacağı görüşü hâkimdir (Karâfî, eẕ-Ẕaḫîre, V, 311).

Dolaylı izin iznin sarih biçimin dışında bir yolla sabit olmasıdır. Dolaylı izin şekillerinden sayılıp sayılmayacağı tartışmalı olan hususların başında sükût gelmektedir. Doktrinde hâkim olan anlayışa göre susana söz isnat edilemeyeceği için sükût kural olarak izin yerine geçmez. Ancak rızâ açıklaması sayılmasının mümkün olduğu yerlerde sükût izin yerine geçebilir. Bu durum Mecelle’de, “Sâkite bir söz isnat olunmaz. Fakat ma‘rız-ı hâcette sükût beyandır” (md. 67; bk. Serahsî, XXX, 139-140; Kâsânî, VII, 193) şeklinde ifade edilir. Hanefîler, velinin çocuğu alışveriş yaparken görüp sükût etmesi durumunda bu sükûtun izin yerine geçeceğini söylemişlerdir. Ancak sükût yoluyla sabit olan bu izin, Hanefîler’in bu konudaki yaklaşımlarının tabii sonucu olarak sadece o alışveriş hakkında değil daha sonra yapılacak bütün alışverişler hususunda da delâleten izin sayılır. Aynı hüküm köle hakkında da geçerli olup sükûtun izne delâleti, yapılan akdin sahih veya fâsid olmasına göre değişmeyeceği için kölenin yapmış olduğu akdin sahih ya da fâsid olması da kölenin izinli hale gelmesini etkilemez. İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve İmam Züfer’e göre ise efendinin sükûtu ile köle mezun olmaz (İbn Kudâme, VII, 194).

Hükmü. Çocuğun malında tasarrufa ve ticarete yetkili olan velinin, ticarete izin vermeye de velâyeti vardır. Bir çocuğa

veya ma‘tûha velisi tarafından izin verilince bunlar izin altına giren hususlarda bâliğ kişi hükmünde olurlar ve kendilerinin yapması câiz olan şeyler için birine vekâlet verebilirler. Mezun köle de Hanefîler’e göre vekâlet yoluyla efendisi adına değil izin sayesinde sahip olduğu ehliyetle tıpkı mükâtebe akdinden sonra olduğu gibi kendi adına tasarrufta bulunur

(İbn Âbidîn, VI, 155).

İzin kapsamına vekâlet verme, rehin alma ve verme, âriyet, selem ve mudârebe akidleri yapma, borç ikrarında bulunma gibi ticaret kabilinden ve ticaretin gereklerinden olan bütün hukukî işlem türleri girer; ticaretin gerekleri dışında kalan hususlarda ise yetkili değildir. Bu bakımdan borç vermesi, hibede bulunması veya kefil olması câiz görülmemiştir. Mâlikî ekolünde, izinli kölenin ticaret kapsamındaki her tasarrufu yapabileceği ve vekil konumunda olduğu benimsenmekle birlikte hibe, sadaka ve ıtk gibi tasarrufları ancak efendisinin özel izniyle yapabileceği belirtilmiştir.

Mezunun gabn-i yesîr ile yaptığı alışverişlerin sahih olduğunda görüş birliği bulunmakla birlikte gabn-i fâhişle yapacağı akidlerin hükmü tartışmalıdır. Ebû Hanîfe gabn-i fâhişle alım satımı da mutlak alım satım kapsamına, dolayısıyla ticaret izni kapsamına dahil gördüğü için mezunun gabn-i fâhişle alım satım yapabileceğini kabul etmiştir. Gabn-i fâhişle alım satım yapma konusunda mezun ile vekil arasında fark gözeten Ebû Hanîfe'ye göre mezunun gabn-i fâhişle satması veya satın alması câizken vekilin satması câiz, fakat satın alması câiz değildir. Çünkü vekilin gabn-i fâhişle satın alması hususu, esasen kendisi için aldığı halde gabn-i fâhiş ortaya çıkınca müvekkili için satın aldığını söyleyebileceğinden suistimale açık bir konudur. Mezun, kendisi için almaya mâlik olmayıp izin verene rücû hakkı bulunmadığı için onun açısından alım ve satım birbirine eşittir ve böyle bir töhmet söz konusu olmaz. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise çocuk gabn-i fâhişle akid yapma hak ve yetkisine sahip değildir. Çünkü böyle bir akid teberru hükmündedir, çocuk ise teberrua ehil değildir (Kâsânî, VII, 194-198). Mezunun tasarrufları sebebiyle gerek veli veya efendinin gerekse mezunla ticarî ilişkide bulunan kişilerin mağduriyetinin önlenebilmesi için doktrinde gündeme gelen önlemlerden biri de kölenin rakabesi tutarını aşan borçlanmalardan bizzat kendisinin sorumlu tutulmasıdır (Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, II, 101; İbn Âbidîn, VI, 155).

Sona Ermesi. Ticaret iznini geçersiz hale getirecek sebepler şu şekilde sıralanır: 1. Yeniden hacir altına alma. Bu hacrin sahih olabilmesi için taraflarca, özellikle de çarşı esnafı tarafından bilinmesi gerekir. Mâlikî ekolündeki hâkim görüş, yeniden hacretmenin kamu otoritesinin bilgisi dahilinde olması gerektiği yönündedir (Karâfî, eẕ-Ẕaḫîre, V, 318; İbn

Cüzey, s. 318). 2. Efendinin köleyi satması. 3. Ölüm. Efendinin ölümüyle köle, baba veya vasînin ölümüyle çocuk yeniden kısıtlı hale gelir. Ancak hâkim kararıyla mezun olan kişi hâkimin ölmesiyle kısıtlı hale gelmez. 4. Efendinin veya kölenin delirmesi durumunda da köle yeniden kısıtlılık durumuna döner. 5. Kölenin veya efendinin irtidad ederek düşman ülkesine iltica etmesi. 6. Kölenin kaçması. Hanefîler kölenin kaçmasının izni iptal edeceğini, Şâfiî ve Hanbelîler ise kölenin kaçmakla azledilmiş olmayacağını ifade ederler.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “iẕn” md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 93; İbnü’l-Cellâb, et-Tefrîʿ (nşr. Hüseyin b. Sâlim ed-Dehmânî), Beyrut 1408/1988, II, 200; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, en-Nihâye fî mücerredi’l-fıḳh ve’l-fetâvâ, Beyrut 1400/1980, s. 311; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, Kahire 1976, I, 511-512; Serahsî, el-Mebsûṭ, XXV, 2; XXX, 139-140; Nesefî, Ṭılbetü’ṭ-ṭalebe (nşr. Hâlid Abdürrahman el-Ak), Beyrut 1416/1995, s. 325-326; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 191-207; Şehâbeddin ez-Zencânî, Taḫrîcü’l-fürûʿ ʿale’l-uṣûl (nşr. M. Edîb Sâlih), Beyrut 1402/1982, s. 239-243, 333-335; İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1989, VI, 347-352; VII, 193-194; İzzeddin İbn Abdüsselâm, Ḳavâʿidü’l-aḥkâm, Beyrut, ts., (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), II, 69, 73-74, 111-113; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, el-İḫtiyâr, Beyrut 1395/1975, II, 100-104; Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347, I, 195-196; a.mlf., eẕ-Ẕaḫîre (nşr. Muhammed Bû Hubze), Beyrut 1994, V, 308-320; Beyzâvî, el-Ġāyetü’l-ḳuṣvâ (nşr. Ali Muhyiddin el-Karadâğî), Kahire 1980-82, I, 458-459, 530; II, 631; İbn Cüzey, Ḳavânînü’l-aḥkâmi’ş-şerʿiyye, Beyrut 1979, s. 317-318; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Beyrut 1973, I, 332; Molla Hüsrev, Dürerü’l-ḥükkâm, İstanbul 1308, II, 276-281; Abdurrahman Şeyhîzâde, Mecmaʿu’l-enhur, İstanbul 1309, II, 445-455; Şevkânî, es-Seylü’l-cerrâr (nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed), Beyrut 1405/1985, III, 130-135; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), VI, 154-177; Mecelle, md. 67, 942, 966-978; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, İstanbul 1330, III, 6-8, 36-69; M. Abdürrahim b. M. Ali Sultânü’l-ulemâ,

Aḥkâmü iẕni'l-insân fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Dımaşk 1416/1996, I-II, tür.yer.; Y. Linant de Bellefonds, "Id̲h̲n", EI² (İng.), III, 1016-1017; "İẕn", Mv.Fİ, IV, 221-246; "İẕn", Mv.F, II, 376-393; Seyyid Mustafa Muhakkık Dâmâd, "İẕn", DMBİ, VII, 391-395.

H. Yunus Apaydın

TASAVVUF.

Tasavvuf literatüründe izin "bir velînin Allah'ın ve Peygamber'in izniyle konuşması, hareket etmesi" veya "bir müridin önemli bir iş yapacağı zaman mürşidinden izin alması" anlamında kullanılır. Tasavvufta Allah'tan ve Peygamber'den keşif ve ilham yoluyla izin alındığına inanılır ve bu anlamdaki izne büyük önem verilir. Ebû Nasr es-Serrâc sûfîlerin, mallarını Allah'tan aldıkları izinle harcadıklarını veya harcamayıp elde tuttuklarını, izinle hareket etmeyen sûfîlerin kemal mertebesine varamadıklarını belirtir (el-Lümaʿ, s. 523). Bir kimsenin ikamet ettiği yere izinsiz girilemeyeceğini belirten Gazzâlî'ye göre (İḥyâʾ, II, 193) kalbine Allah'ın en özel sıfatı olan ilim tevdi edilmiş bulunan âlim ilâhî hazinedeki en değerli cevherin hazinedarı olup Allah adına ihtiyaç sahipleri için bunu harcamak konusunda izinlidir (a.g.e., I, 20). Abdülkādir-i Geylânî, insanın ancak Allah izin verirse nefsinin istediği bir şeye yöneleceğini, aksi takdirde günaha gireceğini söyler (Fütûḥu'l-ġayb, s. 87). Burada izin ilhamla aynı anlamda kullanılmıştır. Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî, Ḥizbü'l-baḥr adlı dua risâlesini tanıtırken eserin her harfini Allah ve Resulü'nün izniyle yazdığını belirtir (İsmail Hakkı Bursevî, IV, 258). Mutasavvıflar özellikle tarikat şeyhlerinin sözlerinin, eserlerinin, düzenledikleri duaların Allah'tan izin ve onay alındıktan sonra yazıldığına ve söylendiğine inanırlar. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Fuṣûṣü'l-ḥikem'in önsözünde (I, 47) bu eseri rüyada gördüğü Hz. Peygamber'in emriyle yazdığını söylemiştir. Aynı sûfî, Allah'ın takdir ettiği bir şeyin vakti gelince O'nun izniyle vücut bulduğunu belirtir ve varlık âlemindeki her olayı ve nesneyi Hakk'ın iznine bağlar; "Hiçbir nefis Allah'ın izni olmadan ölmez" (Âl-i İmrân 3/145) meâlindeki âyeti bu yönde açıklar. Ona göre bir velî Allah'tan aldığı izinle hareket edebilir, konuşabilir. Bununla birlikte onun bu izne göre hareket etmemesi günah değildir. Çünkü izin bir ruhsattır, mubah olan hususlarda bahis konusudur; yapılması için izin verilen bir şeyi yapmayan günaha girmez (Şaʿrânî, el-

Yevâḳīt, II, 95). Bununla beraber tasavvufta izin çok defa edep ve ahlâk bakımından emir telakki edilmiş, Allah ve Resulü'nün izniyle konuştuklarını ve yazdıklarını ileri süren birçok kişinin sözleri ve yazdıkları mutlak doğrular sayılmıştır.

Tasavvufî hayatta, özellikle tarikatlarda mürşidden izin alarak hareket etmek,

konuşmak önemli bir kuraldır. Tekke teşkilâtının başlıca esaslarını ortaya koyan Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr tekkeden ayrılanların şeyhten izin almaları gerektiğini belirtir (Muhammed b. Münevver, s. 231). Sûfîler sadece şeyhin değil ebeveynin, bilhassa annenin iznini ve rızâsını almadan sefere çıkmanın, hatta hacca gitmenin uygun olmadığını söylemişlerdir. Kaynaklarda, annesinden izin almadan hac için yola çıkan bazı dervişlerin yolda kararlarını değiştirip geri döndükleri belirtilmektedir. Bâharzî, ana baba ve şeyhten izin almadan çıkılan seferlerin huzurlu ve bereketli geçmeyeceğine işaret eder (Evrâdü'l-aḥbâb, s. 159).

Bir şeyhin gözetiminde terbiye gören, seyrü sülûkünü tamamlayıp irşad ehliyetini kazanan bir mürid şeyhinin izni olmadan irşad faaliyetine girişemez; müridin bunun için şeyhinden izin aldığını gösteren bir belgeye sahip olması lâzımdır. Bu belgeye "icâzetnâme", "hilâfetnâme" ve "izinnâme" gibi isimler verilir. Bu izin sözlü de olabilir. Kendisine izin verilen kimseye "me'zûn" denir. "El alma" ve "inâbe alma" gibi bazan izin alma tabiri de tarikata girme ve bir şeyhe intisap etme anlamına gelir. Tarikatlarda izin yerine destur kelimesi de kullanılır. Mürid, bir söz söyleyeceği veya bir iş yapacağı zaman meclisteki yetkili kişiden destur ister. İzin tekkede disiplin sağlamanın en etkili aracıdır. Bir Mevlevî hücresine varan kişi kapıda durup "destur!" diye seslenir ve içeriden "hû!" sesi gelmeden hücreye giremez. Abdurrahman es-Sekkāf Bâ Alevî gibi her müridini Hz. Peygamber'in izniyle tarikata aldığını söyleyen şeyhler de vardır (Nebhânî, II, 67).

BİBLİYOGRAFYA

Tirmizî, “Tefsîr”, 15/6; Serrâc, el-Lümaʿ, Kahire 1966, s. 523; Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire 1939, I, 20; II, 193; Abdülkādir-i Geylânî, el-Ġunye li-ṭâlibi ṭarîḳi'l-ḥaḳ, Beyrut 1288, I, 17; a.mlf., Fütûḥu'l-ġayb, Şam 1986, s. 87; İbnü'l-Arabî, Fuṣûṣ (Afîfî), I, 47; Ebü'l-Mefâhir Yahyâ el-Bâharzî, Evrâdü'l-aḥbâb ve fuṣûṣü'l-âdâb (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1358 hş., s. 159; Muhammed b. Münevver, Esrârü't-tevḥîd, Tahran 1348, s. 231; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 245, 283; Şa'rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 88; a.mlf., el-Yevâḳīt ve'l-cevâhir, Kahire 1305, II, 95; Külliyyât-ı Hazret-i Hüdâyî (nşr. Mehmed Gülşen), İstanbul 1338-40, s. 23; Ankaravî, Minhâcü'l-fukarâ, İstanbul 1250, s. 79; İsmâil Hakkı Bursevî, Rûḥu'l-beyân, İstanbul 1306, IV, 258; Nebhânî, Kerâmâtü'l-evliyâʾ, II, 67; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlevî Âdâb ve Erkânı, İstanbul 1963, s. 16-22; a.mlf., Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İstanbul 1977, s. 92-93; el-Muʿcemü'ṣ-ṣûfî, s. 60.

Süleyman Uludağ

İZLÂDİ

Osmanlı döneminde Bulgaristan'da bir kaza merkezi.

Bugün Orta Bulgaristan'da ufak bir kasaba olup Zlatitsa adıyla anılır. 1370-1878 yılları arasındaki Osmanlı hâkimiyeti sırasında hemen tamamıyla müslüman nüfuslu küçük bir yerleşim birimi ve Niğbolu sancağında on beş köye sahip bir kaza merkezi durumundaydı. İzlâdi, Bizans-Slav Ortaçağı'nda zaman zaman yanlış olarak belirtildiği gibi yerleşim yerinin değil bir kır bölgesinin adıydı. Burası, 1443'te Kral Vladislav ile János Hunyadi kumandasındaki Haçlı ordularının Osmanlılar'a karşı harekâtı esnasında onların işgali altına girmesi, Haçlı orduları ile bizzat II. Murad'ın kumanda ettiği Osmanlı ordusu arasında el değiştirmesi ve sonunda hıristiyan ordularının geri çekilmesi hadiseleri dolayısıyla ayrı bir şöhret kazandı. Osmanlı kroniklerinde İzlâdi Derbendi olarak geçen bu mevkide yapılan savaşta II. Murad'ın kuvvetleri bozguna uğrayarak geri çekilmiş, Haçlı kuvvetleri bu derbendi aşıp Filibe ovasına inmiş, burada da Osmanlı direnişini kırmış, ancak şiddetli kış şartları yüzünden geri dönmüştü.

Kasaba doğu-batı istikametinde 35 km. boyunda, 8 km. enindeki bir ova üzerinde yer almaktadır. Zlatitsa havzası denilen bu kesim deniz seviyesinden 750 m. yükseklikte, etrafı ormanlık dağlarla çevrili bulunmaktadır. Antikçağ'dan itibaren Ortaçağ boyunca Trakya ovalarından Sofya, Belgrad gibi Balkan içlerine kadar uzanan iki dağ yolundan biri bu vadiden geçmekteydi. Kasabanın Bulgarca ismi olan Zlato ise (altın) Ortaçağ'da Topolnica nehriyle onun güneyindeki dağlık bölgede bulunan altın madenine dayanır. Kasabanın bulunduğu vadinin iskânı geç Antikçağ'a kadar iner. Bugün kasabanın dışında yer alan büyük Pirdop Bazilikası harabeleri ve Tsarkvište (eski adı Kiliseköy) köyünün hıristiyan kilisesi bu izleri göstermekteyse de burası hakkında Ortaçağ Bulgar dönemine ait hemen hemen hiç bilgi bulunmamaktadır. Yalnız XII. yüzyıl sonlarına ait bir Slav dinî yazması olan Pirdopskija Apostol uzun süre Protopapintsi köyündeki (sonra Pirdop) kilisede korundu.

Mahallî an'aneye göre Dušantsi bu vadideki en eski yerleşim yeridir.

Arkeologlar, II. Dünya Savaşı'ndan önce burada bir Ortaçağ kalesinin harabeleriyle iki kilise buldular. Pirdop'un güneybatısında İzlâdi ovasının güney eteğinde küçük Topolnica ırmağı üzerinde, Golemoto (Büyük) Kale ve Malkoto (Küçük) Kale adlarında Osmanlı öncesi döneme ait mahallî idare merkezi olduğu anlaşılan iki Ortaçağ kale harabesi vardır. Osmanlılar, stratejik açıdan önemli olan bu bölgeyi Filibe'nin muhtemel fetih tarihi olan 771 sonlarıyla (1370 başları) Sofya'nın zaptedildiği 787 (1385) yılları arasında ele geçirmiş olmalıdır.

Osmanlı döneminde İzlâdi ve idarî bölgesinin (kaza) geçirdiği en önemli değişiklik, esas olarak hıristiyan Bulgarlar'la meskûn iken müslümanların iskân sahası haline gelişidir. İzlâdi hakkında veriler ihtiva eden ve Sofya'da Millî Kütüphane'de bulunan günümüze gelebilmiş en eski Osmanlı tahrir defteri 884 (1479) tarihlidir. Bu tahrirden anlaşıldığına göre İzlâdi nahiyesi Lofça (Lovec) kazasının bir parçası olup Balkan dağlarının kuzeyine kadar uzanmakta, burada hepsi de Slavca isimler taşıyan, tamamıyla hıristiyanların oturduğu dokuz köy bulunmaktaydı. Bunlar hem eski hem de büyük köylerdi. Ayrıca nahiyede müslüman nüfusa sahip Türkçe ad taşıyan üç küçük köy daha vardı. Bu köyler Paşayiğit obası, Kalanlar ve Karlı obasıydı. XVI. yüzyıldan itibaren Paşayiğit, İzlâdi olarak bilinmeye başlandı. Daha sonraki tahrirler bu yerleşim birimi için her iki ismi de vermektedir. Burada Türk iskânı başlamadan önce Proslav denilen, 884 (1479) ve 890 (1485) tahrirlerinde de adı geçen eski bir yerleşim biriminin olduğu anlaşılmaktadır. Bir dinî-eğitici yazma (Pirdopski Damaskin, yazılış tarihi 1698) kenarındaki nota göre ise "Baş Hit" (Paşa Yiğit), Türk kuvvetlerinin kumandanı olarak mahallî kuvvetlerle giriştiği mücadelede hayatını kaybetmiş ve defnedildiği yer civarında daha sonra İzlâdi şehri gelişmişti. Bu rivayete uygun olarak Bulgar tarihçisi Petar Mutafčiev 1930'larda, 978'den (1571) kalma, üzerinde Osmanlıca kitâbesi olan ve Paşa Yiğit'e ait olduğu sanılan büyük bir taş kütlesi gördüğünü belirtmektedir. 1479'da bu yöredeki nüfusun ancak % 11'i müslümandı. Çoğunluğu göçebelerden oluşan yeni unsurlar bölgede bazı rahatsızlıklara yol açtı. Sofya'da Millî Kütüphane'de bulunan Tahrir Defteri'ne göre (nr. N.K. 12/9) 1485'ten itibaren yöredeki müslüman hâne sayısı altmış ikiden seksen yediye çıkarak bir artış gösterirken hıristiyan hâne sayısı 489'dan 447'ye düşmekte, bunun başlıca sebebinin ise göçler olduğu anlaşılmaktadır. Burada yeni kurulmuş

müslüman köyü zikredilmemektedir.

XVI. yüzyıl başlarında çoğunlukla Yörükler'den oluşan yeni Türk grupları İzlâdi yöresine yerleşti. Osmanlı kitâbî kaynakları genellikle bu konuda bilgi vermemektedir. 922 (1516) tarihli Niğbolu sancağı tahririnde (BA, MAD, nr. 11) eski Bulgar köyleri yanında Kamerli-i Bâlâ, Kamerli-i Zîr ve Tursunca şeklinde Türkçe isimli üç yeni müslüman köyünün adı geçer. Yeni göçmenlerin yoğun olarak gelişiyle birlikte müslüman nüfusu % 11'den % 40'a yükselerek esaslı bir artış gösterdi. Tahrir kayıtlarının ciddi olarak incelenmesi, 1516 tahririnde kayıtlı köylerin bu tarihten on yıl veya biraz daha önce kurulmuş olduğunu göstermektedir. Nitekim Tursunca köyünün Tursun, Kara Yûsuf ve Atmaca adlı kişiler tarafından kurulduğu dikkati çeker. Defterdeki isim kayıtlarında Tursun'un oğlu Umur'un hâlâ hayatta olduğu ve oğlu Mürüvvet'in imamlık yaptığı, bunun da dört oğlunun bulunduğu görülmektedir. Kara Yûsuf da hayatta idi ve altı oğlu deftere kaydedilmişti. Bütün bunlar hızlı nüfus artışının bir göstergesidir. Başlangıçta yeni yerleşimcilerin gelişiyle yaşanan sıkıntılar 1516'da büyük ölçüde halledildi. Müslümanlar seksen dokuz hâneden 310 hâneye yükseldi, hıristiyan nüfus da yine tedrîcen çoğaldı.

Merkezî hükümet, hıristiyan nüfusun birçoğuna yeni yerleşimcilere karşı kendilerini koruyabilmeleri için derbendci statüsü vermiş, bu durum hıristiyan nüfusun güçlenmesine yol açmıştır. Bulgaristan'da müslümangayri müslim nüfusun karışık olduğu birçok yerde sıkça uygulanan bu metotla her zaman istenilen sonuç elde edilmekteydi. Diğer bir istikrar unsuru da Osmanlı ordusunda hizmet gören yardımcı hıristiyan güçler olan voynukların büyük gruplar halinde bu bölgelere yerleştirilmesidir.

Önemli bir köy olan Pirdop'ta 988'de (1580) otuz ikiden fazla voynuk ailesi sayılmıştır. 947 (1540) tahririnden (BA, TD, nr. 416) durumun istikrara kavuştuğu, her iki kesimin nüfusunda sıhhatli bir büyüme olduğu görülmektedir. XVI. yüzyılın huzurlu ortamında İzlâdi'nin nüfusunun en üst seviyeye çıktığı, 1516 tahririyle mukayese edildiğinde bunun iki katından fazla olduğu görülür. 1580'de (BA, TD, nr. 718) müslüman nüfus toplam nüfusun % 45'ine ulaşmıştır. Bu sırada tahrirlerden anlaşıldığına göre bütün eski hıristiyan köyleri genellikle mühtedîlerden oluşan müslüman gruplara

sahiptir. Diğer taraftan Türkler'le meskûn köylerde mühtedîler hemen hiç görülmemektedir. 1580'de Paşayiğit (İzlâdi) bir kasaba olarak geçer. Burası biri cuma camii olan, diğerleri Mahmud Çelebi ve Yeniçeri Mustafa tarafından inşa edilen üç mescide sahipti ve bir kaza merkeziydi. Böylece bir asır zarfında (1479'da 18 hâne) tamamıyla müslümanlardan oluşan bölgenin en kalabalık yerleşim birimi haline geldi. Kazanın iktisadî durumu sadece ziraata dayalı değildi. XVI. yüzyıl tahrirleri, çeşitli köylerde ovanın eteğinde madencilik yanında haddehâne atölyeleri, demir dövmeye mahsus su ile çalışan değirmenler (samakov), demir fırını (vigne), bir başka köyde de keçe sıkıştırma tezgâhları (kebe dolabı) bulunduğunu göstermektedir. Paşayiğit bal mumu üretiminde önemli bir yerdi ve bal mumu keten sanayiinde kullanılırdı.

XVII. yüzyıl boyunca iklim şartlarındaki değişmenin etkisiyle ("Küçük Buzçağı") yüksek dağların bulunduğu bir yöre olan İzlâdi'de ziraî üretimde azalma oldu ve kötü bir döneme girildi. Ölümler ve daha sıcak olan alçak bölgelere yapılan göçler yüzünden nüfusta süratli bir düşme görüldü. Hıristiyanlar 1580'deki nüfuslarının yarıdan fazlasını, müslümanlar ise % 36'sını kaybetti. Öte yandan mahallî halk arasında görülen ihtidâ olayları da hıristiyan nüfusun azalmasının bir başka etkeniydi. 1052 (1642) yılına ait Mufassal Avârız Defteri'nde (BA, TD, nr. 775) Dušantsi'nin üçte birinin müslüman olduğu görülmektedir. Yine Mirkovo ve yeni kurulmuş olan Kiliseköy'ün nüfusunun yarıdan fazlası müslümandı. En büyük değişiklik ise Ladžene köyünde olmuş, 1580'de % 20'si müslüman iken özellikle ihtidâlar sebebiyle bu oran 1642'de % 84'e çıkmıştı. Eski bir köy olan Trakan bu tarihte tamamıyla yok olmuştu. Bu değişiklikler sebebiyle kazanın toplam nüfusunun % 52'sini müslümanlar oluşturuyordu. Daha sonraki yüzyıl zarfında bu seyir yükselerek sürdü.

1103 (1692) tarihli divana sunulan bir arzuhalden, 1642 tahririnde zikredilen Kiliseköy'ün on dört hıristiyan ve on dört müslüman hâneye sahip olduğu, cuma camii olmadığından bir cami inşası için izin istendiği ve bölgedeki hayır sahiplerinden Hasan b. Hüseyin'in bu inşaatı üstlendiği anlaşılmaktadır. Ayrıca hıristiyan kültür hayatının bazı izleri de bölgede görülmektedir. Voynuk köyü olan Pirdop'ta Slav yazmalarını çoğaltan bir mahallî okul bulunmaktaydı. XVII. yüzyıl sonlarına doğru Daskal Georgi, Pirdopikija Damaskin ve hemen hemen aynı zamanda Tichonravovskij

Damaskini gibi zamanın çok meşhur eski Bulgar manuskriptlerini (yazma) yaptı. Pirdop'ta hıristiyan eğitimi yapılan bir okul da mevcut olmalıdır.

İzlâdi bölgesinin nüfusu bir asırdan fazla bir zaman boyunca düşmeye devam etti. 1165 (1752) tarihli Avârız Defteri'nde (BA, MAD, nr. 2846) müslümanların sayısının biraz gerilediği, hıristiyanların sayısının ise yarı yarıya düştüğü görülmektedir. Bölgede müslüman nüfus nisbeti % 65 olmuştur. Bu değişiklik, kısmen iki önemli ve kalabalık hıristiyan yerleşim biriminin İzlâdi kazası sınırlarının dışında bırakılmış olmasından kaynaklanmıştır. İmtiyazlı bir statüye sahip oldukları anlaşılan bu iki yerleşim birimi Klissura (Osmanlılar'ın Prasadin Derbendi) ve Koprivštitsa'dır (Avretalan). Avretalan, Kanûnî Sultan Süleyman'ın kızı Mihrimah Sultan'ın evkafı arasında olup XVI. yüzyılın ilk yarısında tesis edilmişti. Klissura ise çok daha eskiydi. Bu huzurlu ve müreffeh yerleşim birimlerine İzlâdi hıristiyanlarının birçoğu göç etmiştir. Son nüfus durumunu 1290 (1873) tarihli Tuna Vilâyet Salnâmesi vermektedir. Burada her iki cemaat için de XIX. yüzyılın tipik artışı gözlenmekte, müslümanlar yaklaşık üç, hıristiyanlar ise dört katına çıkmış bulunmaktadır. Nüfus hâne üzerinden sayıldığından hıristiyan-müslüman nüfusun yarı yarıya olduğu görülmekte, fakat müslüman hânelerinin % 4,7 artmış olmasına karşılık hıristiyan hânelerin % 6,7 oranında artması sebebiyle hıristiyan nüfusun çoğunluğu teşkil ettiği anlaşılmaktadır. O sırada hıristiyanlar da vaktiyle Türkler tarafından kurulmuş köylerde oturuyorlardı. Kamerli-i Zîr'in (Dolna Kamartsi) hemen tamamı, Kalanlar'ın ise üçte biri hıristiyandı. 1752'de yirmi beş müslüman hâneye sahip olan bir zamanların büyük köyü Tursunca yok olmuştu. Böylece Osmanlı idaresinin son zamanlarında, eski hıristiyan köylerinin tedrîcî İslâmlaşma sürecine müslüman Türk köylerinin hıristiyanlaşması katılarak iki yönlü gelişme meydana geldi.

1286 (1869) tarihli Tuna Vilâyeti Salnâmesi İzlâdi kasabasında yedi cami, 147 dükkân ve atölye, on iki han, bir hamam ve bir kilisenin var olduğunu belirtir.

XIX. yüzyıl Bulgar kaynakları, İzlâdi kasabasının nüfusunu sadece kırkı Bulgar hânesi olmak üzere 5-6000 olarak verir. XVIII. ve özellikle XIX. yüzyılda İzlâdi kasabası ve büyük bir köy olan Pirdop'ta eğirme işi, dokuma, aba, şayak ve kilim yapılıyordu.

1878-1879 Türk-Rus Savaşı, İzlâdi ve köylerindeki müslümanlar ve İslâmî hayat için bir felâket oldu. Türkler ve mühtediler dahil olmak üzere bütün müslümanlar göç etmek zorunda kaldı, kasaba tamamıyla metrûk bir hale geldi. 1880'de sadece 1570 kişi kalmıştı. Daha sonra da durum pek değişmedi. 1946'da yakın çevredeki dağ köylerinden gelenler ve Makedonyalı göçmenlerle İzlâdi'de hâlâ 2786 nüfus bulunmaktaydı. Ladžene ve Kiliseköy gibi bazı eski müslüman köyleri bütün nüfusunu kaybetti. Kiliseköy 1881'den 1892'ye kadar boş durdu; geride tek bir müslüman dahi kalmadı. 1891'de K. Jireček şehirde minareleri yıkılmış bazı camiler gördüğünü belirtmektedir (Das Fürstenthum Bulgarien, s. 420). Günümüzde XVIII. yüzyıla ait saat kulesi dışında Osmanlı dönemiyle ilgili herhangi bir eser kalmamıştır. 1978'de Zlatitsa büyük bir köy olan Pirdop'la birleşti ve Srednogorie adıyla bilinir oldu.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 416, 718, 775; BA, MAD, nr. 11, 2846; Sofya Millî Ktp., Tahrir Defteri, nr. N.K. 12/9; Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehemmed Hân (nşr. Halil İnalcık - Mevlûd Oğuz), Ankara 1978, s. 16; F. Kanitz, Donau-Bulgarien und der Balkan, Leipzig 1877, II, 289-290; K. Jireček, Das Fürstenthum Bulgarien, Praf-Wien 1891, s. 420; P. Mutafčiev, Stari Gradišta i Drumove iz dolnite na Strjama i Topolnitsa, Sofia 1915 (Izbrani Proizvedenija içinde, I, Sofia 1973, s. 286-395); Z. Čankov, Geografski Rečnik na Balgarija, Sofia 1939; M. Stojanov, Grad Pirdop v Minaloto i sega, Sofia 1941; Danişmend, Kronoloji, I, 208-209; Hans-Jürgen Kornrumpf, Die Territorialverwaltung im östlichen Teil der europäischen Türkei, 1864-1878, Freiburg 1976, s. 286-287; N. Minčev - P. Koledarov, Rečnik na selištata i selištnite imena v Balgarija 1878-1987, Sofia 1989, s. 252-253, 284; B. Petrounova - Sn. Gorjanova, "Krajat na 'Dalgija Pohod' (1443 g.), Istoričeski Hipotezi i arheologičeski dokazatelstva", Kulturni, Istoričeski i Etnopolitičeski Otnošenija mezdu Hristianstvoto i Isljama na Balkanite XIV-XV v., Sofia 1995, s. 142-146; R. Kovačev, Opis na Nikopolskija Sandzak ot 80. te Godini na XV Vek., Sofia 1997, s. 94-95; H.

Kolarov, “Die Teilname der Bulgaren am ‘Langen Feldzug’ des Königs Wladyslaw Jagiello von 1443-1444”, Bulgarian Historical Review, I/1, Sofia 1973, s. 65-71; Kratka Balgarska Entsiklopedija, Sofia 1964, II, 421; Entsiklopedija Balgarija, Sofia 1988, VI, 380-382.

Machıel Kıel

İZMİR

Ege bölgesinin en büyük şehri ve bu şehrin merkez olduğu il.

Aynı adı taşıyan ve karalar içine derin bir şekilde sokulan körfezin nihayetinde kurulmuştur. Söz konusu körfez (İzmir körfezi) tek bir parça halinde olmayıp kuzey-güney doğrultulu oldukça geniş bir körfez şeklinde başlayan, daha sonra buna az çok dik açıyla bitişen batı-doğu istikametinde ve daha dar bir körfezle nihayete eren iki parça halindedir. Körfezin bu şekli, nihayetinde kurulan şehrin denizden gelecek saldırılara karşı yüzyıllar boyunca korunmalı durumda yaşamasını sağlayan önemli coğrafî bir faktör olmuştur.

İzmir körfezinin dik açılı dönemeç kesiminde Uzunada (Türkiye'nin dördüncü büyük adası, 25 km^2), Hekim adası (2,5 km^2) ve daha küçük bazı adaların bulunması, İzmir şehrine açık denizden gelmesi muhtemel saldırıların önceden farkedilebileceği tabii bir avantaj sağlamıştır. Bu da kurulduğu dönemin şartlarına göre İzmir'e barınmaya elverişli bir liman olması açısından belirli bir üstünlük kazandırmıştır.

İzmir şehri, yine coğrafî şartların sağladığı imkânlar sebebiyle ülkenin çeşitli kesimlerine kolayca bağlanabilmektedir. İzmir körfezinin yakın çevresi kuzeyde Yamanlar dağı (1076 m.), kuzeydoğuda Manisa dağı (1513 m.), doğuda Nif dağı (1506 m.), güneyde Kızıldağ (1017 m.) gibi dağlarla kuşatılmış olmasına rağmen bu dağlar arasında geçilmesi kolay boyun noktaları ve vadi oluklarının bulunması İzmir'den uzak çevreye kolaylıkla ulaşılmasını sağlar. Meselâ Yamanlar dağı ile Manisa dağı arasında yer alan Sabuncubeli (675 m.), İzmir'i Gediz vadisi aracılığı ile Anadolu'nun çeşitli kesimlerine ve İstanbul'a bağlamaktadır. Manisa dağı ile Nif dağı arasında arazi 260 metreye kadar alçalarak Belkahve Geçidi'ni oluşturduğundan buradan İzmir-Ankara karayolu geçmektedir. Nif dağı ile Kızıldağ arasında yer alan ve körfezin bitimine inen Kızılçullu deresinin oluşturduğu doğal koridor, İzmir'i Küçük Menderes ve Büyük Menderes vadilerini izleyen yollara ulaştırmaktadır. Bu yolun Büyük Menderes vadisine kavuşması İzmir'in hem Anadolu'nun iç kısımlarına, hem de Göller yöresi aracılığı ile

Akdeniz bölgesinin önemli liman şehri Antalya'ya ulaşım kolaylığını ortaya koyar. Bütün bu özellikleriyle İzmir, önemli bir ticaret ve liman şehri olarak Anadolu'nun ürünlerini dışarıya gönderen ihracat kapısı olmuştur.

Tarih. Eski İzmir şimdikinden farklı bir yerde bugünkü Bayraklı'da kurulmuştur. İzmir adının bir amazon olan Symirna'dan geldiği, kelimenin aslının Tismurna olup bir ön ek olan "ti"nin düşmesiyle Smurna veya Smyrna şeklini aldığı kabul edilir. Şehrin bulunduğu yerin bir yarımada üzerinde olduğu, zamanla Meles çayının getirdiği alüvyonlarla yüzey şekillerinin değişikliğe uğrayarak şehrin kıyıdan içeride kaldığı belirtilir. Milâttan önce 3000'den itibaren varlığı tesbit edilen bu şehir 2700 sene mevcudiyetini korumuştur. Milâttan önce 1050-1000 yılları arasında Aiolisler tarafından iskân edilen şehrin bundan sonraki sakinleri Kolophonlu İonlar'dır. Herodotos'a göre siyasî muhaliflerine yenilen ve memleketlerinden göç eden Kolophonlular Smyrna'ya sığınmışlar, fakat şehrin esas sakinlerinin Dionysos bayramı kutlamaları için surların dışına çıkmasından faydalanarak kapıları kapatıp şehri ele geçirmişlerdir (Târih, I, 150). Strabon ise Ephesos'tan ayrılmak isteyen Smyrnalılar'ın yeni Smyrna'dan yaklaşık 20 "stadia" uzaklıkta olan -ki bu Bayraklı'ya uymaktadır-ve o sırada Lelegler'in elinde bulunan yere gelip şehri kurduklarını, fakat Aioller tarafından şehirden kovulunca Kolophon'a sığındıklarını, onların yardımıyla şehirlerini geri aldıklarını belirtir ve Pylos'tan ayrıldıktan sonra güzel Asya'ya geldiklerini, zafer kazanarak Kolophon'a yerleştiklerini, Artemis ırmağını aşarak Aiolisliler'in Smyrna'sını ele geçirdiklerini nakleder (Coğrafya, XIV/1, s. 5).

Milâttan önce VII. asırda Lidyalılar'ın hedefi haline gelen Smyrna muhtemelen milâttan önce 575'te tarihinde tahribata uğradı, halkın bir kısmı katledildi. Milâttan önce 541'de Pers Kralı Kurus'la Lidya Kralı Krezüs arasındaki savaş sonunda diğer Ege şehirleriyle birlikte Smyrna da Pers hâkimiyetine girdi. Milâttan önce 386'da Ispartalılar'la Persler arasında yapılan Antalkidas Antlaşması ile İonia, bu arada Smyrna şehri de Pers hâkimiyetinde kaldı.

Milâttan önce 334'te Persler'e karşı savaşmak üzere Anadolu'ya geçen ve Ephesos'a kadar ilerleyen Büyük İskender, rivayete göre Pagus'ta

(Kadifekale) avlandığı sırada dinlenirken gördüğü bir rüya üzerine burada yeni bir şehir kurulması

tavsiyesinde bulunmuştur. Bugünkü İzmir'in Kadifekale eteklerinde kurulmasına ve halkın iskânına İskender'den sonra Batı Anadolu'ya hâkim olan Antigones teşebbüs etmiş, fakat milâttan önce 302'de Trakyalı Lysimakhos'la yaptığı savaşta hayatını kaybetmiş, böylece şehir de Lysimakhos'un eline geçmiştir. Antigones'in başlattığı projeyi Atina'dan yardım alan Lysimakhos gerçekleştirmiştir. Strabon bir kısmı tepede surlarla çevrili, bir kısmı Kadifekale'nin eteklerinde olan yeni şehri kanalizasyonu olmaması dışında mükemmel bulur (a.g.e., XIV/1, s. 31). Bu devirde Smyrna gerek ticaret gerek kültür bakımından hayli ilerlemiş; mektepler, hastahaneler, hamamlar, gimnazyumlar ve tiyatrolarıyla gerçekten bir kültür merkezi haline gelmiştir. Milâttan önce III. asrın ilk çeyreğinde Lysimakhos'un Seleukos'a mağlûp olmasıyla şehir de el değiştirmiştir. Seleukoslar devrinde muhtar bir idareye kavuşan Smyrna, III. Antiohos'a karşı Roma'dan yardım istemiş ve bu teklif senatoca kabul edilmiştir. Milâttan önce 190'da Roma Amirali Gaius Livius idaresindeki donanmaya yardımda bulunmuşlar, daha sonra III. Antiohos diğer şehirlerle birlikte Smyrna'dan da çekildiğini bildirmek mecburiyetinde kalmıştır. Şehrin Roma tarafını tutması savaşın sonunda serbestliğe kavuşması, vergilerden muaf tutulması neticesini doğurmuştur.

Smyrna bundan sonra bir Roma şehri haline geldi. Milâttan önce 49'da Sezar'la Pompeius arasında yapılan savaşta Pompeius'un tarafını tuttuysa da Pompeius bu savaşta yenilgiye uğradı. Sezar öldürüldükten (m.ö. 44) sonra Antoninus tarafından Suriye eyaleti verilen Cornelius Dolabelle'nin İzmir'e girmesine müsaade edilmediğinden şehir yakılıp yıkılarak yağmalandı. Octavianus zamanında kültür istiklâli verildi, barış ve sükûna kavuştu. İmparator Hadrianus döneminde (m.s. 117-138) prokonsül olan Polemon imparatordan şehir için yardım sağladı. Hadrianus Mâbedi, gimnazyum, buğday pazarı gibi binalar yapıldı, vergi muafiyeti tanındı. Ancak şehir, milâttan sonra 178'de şiddetli bir depreme mâruz kaldıysa da İmparator Marcus Aurelius tarafından yeniden inşa ettirildi.

İzmir, Roma İmparatorluğu'nun ikiye ayrılmasından sonra Bizans topraklarında kaldı. Bu devirde şehir gerilemeye yüz tuttu. Malazgirt'ten

önce başlayan Türk akınlarında yerli halk adalar ve Balkanlar'a göç etti. Akınlar sırasında Bizanslılar'la yapılan bir savaşta esir düşen, imparator tarafından saraya alınıp yetiştirilen, fakat tahttaki değişiklikten sonra Bizans'tan ayrılarak İzmir'e gelen Çaka Bey, sadece Çanakkale ile Kuşadası arasındaki toprakları ele geçirdiğinden bu arada İzmir'e de hâkim oldu, fakat hâkimiyeti uzun sürmedi. Bizans İmparatoru I. Aleksios Komnenos, Çaka'nın damadı olan İznik'teki Selçuklu Sultanı I. Kılıcarslan'ı kayınpederine karşı tahrik ederek bir ziyafette öldürülmesini sağladı. Onun ölümünden sonra İzmir, I. Haçlı Seferi'ne kadar muhtemelen oğlu tarafından idare edildi. Haçlılar'ın İznik'i muhasarası ve şehrin Bizans kuvvetlerine teslim edilmesinden sonra Çaka'nın kızının esir düşmesi Bizanslılar için bulunmaz bir fırsat teşkil etti. Bizans İmparatoru Aleksios Komnenos'un emriyle kumandanı Ioannes Dukas bu kızla birlikte İzmir üzerine yürüdü. Karadan ve denizden kuşatılan şehir karşı koyamayarak teslim oldu. Bizanslılar, bir hırsızlık davasının görülmesinde olayın fâilinin İzmir Valisi Kaspaks'ı yaraladığı bahanesiyle şehrin Türk ve müslüman halkından 10.000 kişiyi öldürdüler. Böylece İzmir tekrar Bizans hâkimiyetine girdi. Germiyanoğulları ordusunda subaşı olan Mübârizüddin Gazi Mehmed Bey tarafından XIII. yüzyıl sonlarında kurulan Aydınoğulları Beyliği, XIV. yüzyıl başlarında İzmir'i de sınırları içine aldı. Mehmed Bey 1310 veya 1317'de Yukarı Kale'yi ele geçirdi. Mehmed Bey, memleket topraklarını oğulları arasında paylaştırırken İzmir'i Umur Bey'e verdi. Umur Bey ilk gazâsını İzmir üzerine yaptı. İki buçuk yıl süren kuşatmanın ardından müdafiler liman kalesini teslim etmek mecburiyetinde kaldılar. Kale kumandanı Martino Zacearia ise Sakız'a gitti (1328-1329).

Mehmed Bey'in 1334'te ölümünden sonra yerine geçen Umur Bey, Birgi'de sadece üç gün kalıp İzmir'e çıkarma teşebbüsünde bulunan hıristiyan kuvvetlerine karşı hazırlık yapmak üzere İzmir'e döndü ve 17 Eylül 1334'te birleşik donanmanın taarruzunu püskürtüp Saruhanoğlu Süleyman Bey'le birlikte Mora'ya sefer düzenledi. Umur Bey'in seferlerinin sonraki yıllarda da sürmesi, Latinler'in Umur Bey'e karşı bir Haçlı seferi düzenlenmesi için papaya başvurmalarına yol açtı. Kıbrıs, Venedik, Cenova ve Rodos gemilerinden müteşekkil donanma Aydınoğulları kuvvetlerini mağlûp ederek sahil İzmir'ini Türkler'den almayı başardı (28 Ekim 1344). Umur Bey kuvvetleri kaleyi zorladılarsa da geri alamadılar (1345). 1347'de papa, İzmir üzerine bir sefer tertibi için hıristiyan hükümetler nezdinde teşebbüste

bulundu. Sadece Viennios Dükü Dauphim Humbert (Torfil) İzmir üzerine harekete geçti. Başarısızlıkla sonuçlanan bu hücum neticesinde taraflar arasında bir anlaşma imzalandı. Bu tarihlerde İzmir iktisadî bakımdan fazla gelişme göstermemişti. Türkler müstahkem mevkileri kontrolleri altında bulundurduklarından hıristiyanlar sadece Anadolu mahsullerinin ihracında değil ithalâtta da düzen sağlayamıyorlardı. Papanın bütün gayretlerine rağmen hıristiyan hükümetler şehrin korunması için her zaman gerekli desteği vermediler (Heyd, s. 602-603).

Diğer taraftan İzmir'de ticarî menfaatleri bulunan Rodos şövalyeleri başta olmak üzere Umur Bey'in Mayıs 1347'deki İmroz'a taarruzundan sonra taraflar bir anlaşmaya meylettiler. Türkler'in verecekleri bazı ticarî imtiyazlar karşılığında Latinler, sahil İzmir'inin istihkâmlarını yıkarak şehri terketme hususunda anlaştılarsa da Papa Clément bunu onaylamayınca Umur Bey sahil İzmir'ini savaşarak almak için harekete geçti. Kale mancınıklarla aralıksız dövülürken lâğımlar kazıldı ve hendek dolduruldu. Fakat Umur Bey'in

bir ok isabetiyle ölmesi askerin mâneviyatının bozularak yukarı İzmir'e çekilmesine sebep oldu (Mart 1348). Umur Bey'in yerine geçen Hızır Bey, Latinler'e oldukça geniş imtiyazlar tanıyan bir anlaşma yaptı. Böylece sahil İzmir'i yarım asır daha Latin hâkimiyetinde kaldı (Enverî, s. 77-78).

Osmanlılar, Aydınili'ni ve dolayısıyla İzmir'i ilk defa 1390'da ele geçirdiler. Yıldırım Bayezid, tahta geçtikten sonra aleyhindeki diğer beyliklerle beraber Aydınoğulları'nı da ülkesine kattı, ancak sahil İzmir'i Timur'un Aralık 1402'deki zaptına kadar hıristiyanların elinde kaldı. Timur'un Aydınili'ni eski sahiplerine vererek Semerkant'a dönmesinin ardından İzmir, Umur Bey'in kardeşi İbrâhim Bey'in oğlu Cüneyd Bey tarafından idare edildi. Cüneyd Bey, Fetret devrinde menfaatleri doğrultusunda Süleyman, Mûsâ ve Mehmed çelebilerin tarafını tuttu, Çelebi Mehmed tahtı ele geçirip istikrarı sağladıktan sonra 1415'te, Rodos şövalyeleri ve Midilli prensi gibi hıristiyan beylerinin de yardımıyla on günlük bir kuşatmadan sonra İzmir'i Osmanlı topraklarına kattı. Yardımlarından dolayı adı geçen devletlerin tebaalarına bazı imtiyazlar verildi. Bu olaylar sırasında Bizans'ta hapsedilen Cüneyd Bey, Çelebi Mehmed'in ölümünün ardından hapisten çıkarak Düzmece Mustafa olayına

karışıp İzmir'i tekrar ele geçirdi; II. Murad 1424'te şehri kesin olarak zaptetti. Fâtih Sultan Mehmed zamanında 1472'de İzmir, Pietro Mocenigo kumandasındaki bir Venedik donanmasının hücumuna uğrayıp yağmalandıysa da Venedikliler şehirde kalmadılar; liman kalesi baskından sonra yeniden yapıldı. İzmir, 1919'da Yunanlılar tarafından işgaline kadar mutlak olarak Osmanlı hâkimiyetinde kaldı. Ancak zaman zaman bazı sosyal karışıklıklara sahne oldu.

XVI. yüzyılda Anadolu'nun diğer yerlerinde olduğu gibi İzmir çevresinde de sosyal huzursuzluktan doğan levent ve suhte olaylarına rastlandıysa da bunlar daha ziyade Urla ve Buca taraflarında görüldüğünden şehri fazla etkilemedi. XVII. yüzyılda İzmir'de de bazı olaylar meydana geldi. 1605-1606'da Arap Said ve Kalenderoğlu İzmir'i tehdit etti; 1639'da Birgili Cennetoğlu İzmirliler'i hayli korkuttu. XVIII. yüzyılda 1727-1728'de, şehirdeki yeniçerilerle voyvoda arasında çıkan anlaşmazlık büyük bir karışıklığa yol açtı; isyanın bastırılmasıyla Aydın muhassılı Abdullah Paşa vazifelendirildi; âsilerden bir kısmı yakalanıp cezalandırıldı, bir kısmı adalara kaçtı. 1735-1739 arasında Denizli civarında başlayıp Balıkesir'e kadar uzanan sahaya dehşet saçan Sarıbeyoğlu Mustafa, İzmir kapılarına kadar dayandı. Bu yöredeki eşkıyanın İzmir kervanlarını da vurmasından dolayı olay, sadece can ve mal güvenliği açısından değil iktisadî bakımdan da önem taşımaktaydı. Sarıbeyoğlu İzmir'e altı saat mesafeye kadar geldi, şehri korumak için Karakapı'daki surlar inşa edildi. 1738'de Sarıbeyoğlu İzmir kapılarında göründüğünde Avrupalılar şehri terkedip gemilere sığındılar; İzmir'deki idarecilerin Sarıbeyoğlu'nun adamlarıyla yaptıkları görüşmeler sonunda 30.000 kese karşılığında âsinin şehirden uzaklaştırılması mümkün oldu. Sarıbeyoğlu ve adamları şehre girmemekle beraber civar köylerdeki Avrupalılar'ın evlerini yağmalamaktan geri kalmadılar. Sarıbeyoğlu'nun İzmir'den uzaklaştırılmasında gayretleri görülen Karaosmanoğlu Mustafa Ağa ortalığın yatışmasından sonra uzaklaştırılıp idam edildi (1754), fakat halefi 1770 Çeşme Vak'ası'nın ardından çıkan olayların bastırılmasında başarılı olamayınca Mustafa Ağa'nın oğlu Ahmed Ağa, İzmir voyvodalığı ile birlikte Sancakburnu muhafızlığına getirildi. Ahmed Ağa iki yıl sonra azledildiğinde isyan etti, merkeze itaati reddedince de üzerine gönderilen kuvvetler tarafından bertaraf edildi. 1775'te Bergama voyvodası Sağancılı Veli'nin İzmir önlerinde görünmesi de şehir halkını korkuttu. XIX. yüzyılda

mütegallibenin çıkardığı huzursuzluklar devam etti. 1816'daki Kâtiboğlu olayı bunlardandır. Voyvoda Hacı Mehmed Ağa, Kaptanıderyâ Koca Hüsrev Paşa'nın müdahalesiyle bertaraf edilebildi. II. Mahmud zamanında Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye'nin kurulması ve Sarıkışla adıyla anılacak olan kışlanın yapılmasından sonra olayların önü kısmen alınabildi. İzmir için en büyük felâket ise 15 Mayıs 1919'da başlayıp 9 Eylül 1922'ye kadar süren Yunan işgali oldu. Millî Mücadele sonrasında 1924'te Anadolu'nun diğer yerlerinde olduğu gibi İzmir'in yerli Rumlar'ının Batı Trakya Türkleri ile mübâdelesiyle İzmir'de Rum nüfus kalmadı.

İzmir, tarihi boyunca pek çok deprem, yangın ve salgın hastalıkla karşılaşmış, bunlarda nüfusça hayli kayıp vermiştir. Tesbit edilebilen ilk büyük deprem 178 tarihinde meydana gelmiş, bu depremde şehir hemen tamamen harap olduğundan yeniden inşa edilmiştir. Sonraki asırlarda da şehir depremlerden büyük zarar görmüştür. Bilinen ikinci deprem 1025 yılındadır. XVII. yüzyılda 1626, 1639, 1653, 1654, 1663'te depremler olmuşsa da en şiddetli olanı 1688'deki depremdir. 20 Mayıs 1653 depreminde İzmir'de bulunan Chevalier d'Arvieux sarsıntının çeyrek saat devam ettiğini (aralıklarla olmalı), evlerin birbirine çarptığını, duvarların korkunç şekilde yarılıp kırıldığını, çatıların çöktüğünü, günde beş altı tane olmak üzere artçı sarsıntıların bir ay devam ettiğini yazar. 30 Haziran 1688'deki deprem Sancak Kale'nin tamamen harap olması ve toplarının denize gömülmesine sebep olmuştur. Bu depremi 10 Temmuz'da bir ikincisi takip etmiştir. Depremin şehirdeki tahribatı daha çok Türk mahallelerinde olmuş, Fransız raporlarına göre 16-19.000 kişi ölmüştür. Yabancılar, cumartesi günü oluşu dolayısıyla şehir dışında bulunduklarından depremden fazla etkilenmemişlerdir. Depremden sonra başlayan yangın ikinci bir felâket olmuş, Frenk sokağı ile Ermeni mahallesi büyük zarar görmüştür. Evlerin ahşap oluşu dolayısıyla şehrin hemen yarısının yok olduğu yangından taştan inşa edilen

camiler, kiliseler ve hanlar bile etkilenmiştir. Yangınla birlikte bütün resmî kayıtlar yok olmuş, şehirde salgın hastalık tehlikesi baş göstermiş, yabancılar şehri terkederek limandaki gemilere sığınmış, bir kısmı da Sakız adası, Halep ve Sayda gibi şehirlere göç etmiştir. Depremin ardından şehrin inşası hususunda güçlüklerle karşılaşılmıştır. Bunun için de şehirdeki yabancı tüccarlar ekonominin ihyası için malî destek sağlamışlardır.

Deprem sonrasında İzmir ticareti büyük bir krizle karşılaşmıştır. Şehir, Sancak Kale ve hanlarıyla birkaç yıl içinde yeniden inşa edilmiştir.

Bir kısmı daha hafif olmak üzere XVIII. yüzyılda da depremler sürdü. 1723'teki depremde altmış civarında ev yıkılmış, 500 kişi ölmüştür. 1739 depremi hayli şiddetli olmuş, Gediz'in eski deltasının bir kısmı sular altında kalmıştır. 6 Mart 1737 ve 3-5 Temmuz 1760 tarihlerindekiler oldukça hafif depremlerdir. 21 Temmuz - 5 Ekim 1778, 31 Ocak 1797'deki depremler ise daha şiddetli olmuştur. 1778'de depremin aralıklarla sürmesi dolayısıyla çıkan yangınlara müdahale edilememesi bütün şehrin yanmasına sebep olmuştur. 1801 depremi de şehre büyük hasar vermiş, depremden sonra başlıca yapılar yeniden yapılırcasına tamir görmüştür. 1828 ve 1846 yıllarında İzmir yine sallanmış, 1846 depreminde bazı evlerin duvarları ile iki minare yıkılmıştır. 29 Temmuz 1880'de Çeşme ve Sakız'da tahribat yapan deprem İzmir'de de maddî hasara sebebiyet vermiştir.

İbadethanelerin ve han, kervansaray, gümrükler gibi ticarî yapıların dışındaki binaların ahşap olduğu İzmir, sadece depremler sonrasında değil normal zamanlarda da sık sık yangınlara mâruz kalmıştır. Her ne kadar İzmir'de İngiliz ticarî teşekkülleri tarafından iki yangın söndürme cihazı faaliyete geçirilmişse de büyük yangınlara tamamen engel olunamamıştır. Gerçekten 7 Nisan 1738 ve 27 Ocak 1741 yangınlarının fazla tahribat yapmadan söndürülmesi mümkün olmuşsa da 8 Temmuz 1742'de yahudi mahallesinde çıkan yangın Türk mahalleleriyle Frenk sokağına sıçramış, kırk sekiz saat sonunda şehrin üçte ikisini kül etmiştir. 1752 Martıyla 1761 Ağustosundaki yangınlar fazla zarara sebep olmadan söndürülmüş, ancak 6 Ağustos 1763'te İzmir büyük bir yangın daha geçirmiş, bütün Frenk mahallesi yanmıştır. Bu yangının ardından Avrupa devletlerinin İzmir'deki konsoloslarının müştereken verdikleri takrirde sokakların dar, binaların bitişik olmasının mahzurları dile getirilerek mahallenin yeniden inşasında sokakların 1,5 İstanbul mimar zirâından daha dar olmaması ve fıçıcı, meyhaneci gibi esnafın buradan uzaklaştırılarak boş sahalara taşınması hususu dile getirilmiştir (BA, İbnülemin tasnifi-Hariciye, nr. 6216). Ertesi yıl şehre gelen R. Chandler hâlâ yangının izlerine rastlandığını belirtir. 1795 ve 1797 yıllarında çıkan yangınlar da şehirde büyük tahribat yapmıştır. XIX. yüzyılda tesbit edilen büyük çaptaki yangınlardan biri 1817'de 1500 evi yok etmiş, 19 Eylül 1825'te çıkan yangında ise 2000 ev yanmış, 10.000

kişi açıkta kalmıştır. 3 Haziran 1834'te Kasap Hızır mahallesindeki bir evde çıkan yangına süratle müdahale edilmişse de rüzgârın şiddeti sebebiyle altı saatte ancak önü alınabilmiş (BA, HH, nr. 52783-A), bu arada Frenk mahallesi bir defa daha kül olmuştur. 1840'lı yıllarda da peş peşe yangınlar çıkmıştır. 30 Temmuz 1841'de başlayıp on yedi saat süren yangında yahudi mahallesi tamamen yanmış, bazı Türk mahalleleriyle çarşının büyük kısmı yok olmuştur. Verilen rakamlar doğru ise 2891'i Türkler'e, 2000'i yahudilere, on altısı Rumlar'a ait olmak üzere toplam 4907 ev, ayrıca 2407 dükkân, on dört han, on iki cami, otuz mescid, on dört medrese, on dört mektep, sekiz hamam, yedi havra yanmıştır. 3 Temmuz 1845'te İmamoğlu Hanı'ndan çıkan yangında ise Ermeni mahallesi tamamen, Frenk mahallesi de kısmen yanmıştır. İzmir çarşısında tahribat yapan bir yangın da 28 Eylül 1852'de Şadırvan caddesindeki bir manav dükkânında başlamıştır. Belgeler, bu yangının bir yahudi tarafından kasten çıkarıldığını göstermektedir. Yangında 560 dükkân ve mağaza, bir mescid, bir medrese, bir hamam, elli yahudi odası, bir mektep ve elli sebil olmak üzere 6000 kese akçe kıymetinde 616 bina yanmıştır (BA, İrade-Dahiliye, nr. 16099, 16128 ve ekleri). 23 Aralık 1857'de Kestanepazarı'nda çıkan yangın ise bunlar kadar büyük olmamıştır. Bu yangında yirmi dört dükkânla bir mektep yanmış, asker ve memurların gayretleriyle çok fazla büyümeden söndürülmüştür (BA, İrade-Dahiliye, nr. 26016). Büyük tahribat yapan yangınlardan biri de 7-8 Ağustos 1861'de çıkıp bazı Türk mahallelerini yok eden yangındır. 18-19 Temmuz 1882 yangını, yine Türk mahalleleriyle yahudi mahallesinde 2000 civarında evin yanmasına sebep olmuştur. XIX. yüzyılın ikinci yarısında sık sık vuku bulan yangınlarda şehrin yok olmasını önlemek üzere tedbirler alınmış ve itfaiye teşkilâtı kurulmuş, böylece yangınlar değilse bile tahribatları önlenmeye çalışılmıştır.

İzmir'in büyük yangınlarından sonuncusu, Büyük Zafer'den sonra Yunanlılar'ın İzmir'i terketmesi esnasında çıkarılan yangın olup gayri müslim mahallelerinin tamamen yok olmasına sebep olmuştur.

Asırlar boyunca İzmir'de veba ve kolera salgınları pek sık görülmüş, nüfusun büyük çapta kırılmasına yol açmıştır. Veba salgınlarının çokluğu, İzmir'in milletlerarası ticaret yolları üzerinde bulunmasından kaynaklanıyordu. Tarih boyunca şehirde pek fazla veba salgını olduğu muhakkaksa da bunların XVII. yüzyıl öncesindekilerin büyük kısmından

haberdar değiliz. 1676'daki veba salgınının büyük can kaybına sebep olduğu bilinmektedir. 1709, 1724, 1728'deki salgınlardan başka 1734-1744 yine salgın yıllarıdır. Veba taşıyan gemiler ekseriya Mısır veya İstanbul'dan geliyordu. 1754'teki veba İstanbul'dan un getiren bir gemiden yayılmıştı. 1748 ve 1792 salgınları ise İskenderiye'den gelen gemiden çıkmıştı. 1788'de İstanbul'dan gelen vebada da pek çok kayıp verilmişti. Salgınlar XIX. yüzyıl ortalarına kadar devam etti. 1809'dakinin önü tam olarak alınamadan 1812'de başlayıp üç yıl süren salgın 40.000'in üstünde İzmirli'nin ölümüne sebep olmuş, şehir âdeta boşalmıştı. W. Turner, 1813 Kasımında başlayıp 1845 Temmuzuna kadar süren vebanın 50-60.000 can aldığından bahseder (Journal of a Tour in the Levant, III, 139). 1836 ve 1837 yıllarında da İzmir yine vebaya yenik düşmüştür.

Aynı şekilde kolera da büyük tahribat yapıyordu. 1831'deki salgın büyük can kaybına yol açmıştı. Bu salgınlar sırasında şehirdeki Avrupalılar şehir dışına kaçıyor veya körfezdeki gemilerine sığınıyorlardı. Bu esnada gemiler yükleme ve boşaltma yapamıyor, kervanlar şehre sokulmuyor, dolayısıyla İzmir'in iktisadî hayatı büyük yaralar alıyordu. Nitekim 1759, 1769 ve 1784 veba salgınlarında şehirde pek çok ticarethane sahibi iflâs etmişti. 1837'deki salgın sırasında ticaret hacminin düşmesi İzmir ihtisabı muhasebelerinde de ifadesini bulmuştu. Aynı yıl Avrupa'da baş gösteren kriz durumu daha da kötüleştirdi. Ancak 1840'ta karantina idaresinin kurulmasıyla durum değişmeye başladıysa da seyrek olmakla beraber hâlâ salgınlara rastlanıyordu. 1865'te yine Mısır yoluyla gelen kolera 3000 kişinin ölümüyle sonuçlanmıştı. 1874'te karantina tesislerinin tamamlanmasından sonra şehirde artık büyük çapta ölümlere sebebiyet veren salgın hastalıklar görülmedi.

İzmir, Osmanlılar'ın idaresine geçtikten sonra Aydın sancağına bağlı bir kazanın merkezi haline geldi. Kaza kuzeyde Karşıyaka, doğuda Bornova, Buca, güneyde Torbalı, batıda Çeşme, Seferihisar ve Karaburun'u içine alıyordu ve merkezi İzmir kadısının ikametgâhı olan İzmir şehri idi. Başlangıçta Aydın sancağına bağlı olan İzmir, yaklaşık 1573'te Kaptanpaşa eyaletine dahil olan Sığla sancağına katıldı. XIX. yüzyılda Aydın eyaletine bağlandı ve 1841'den itibaren zaman zaman eyaletin merkezi oldu.

Osmanlı dönemi İzmir'i hakkında ilk bilgiler Kanûnî Sultan Süleyman

döneminde 1528'deki tahrirle başlamaktadır. Bu tarihte İzmir'in biri gayri müslimlere ait olmak üzere beş mahallesi vardı. Bunlardan üçü bugünkü Basmahane civarındaki Fâikpaşa, diğer adı Pazar olan Hanbey ve Mescidi Selâtinzâde mahalleleriydi. Sahilde ise Limon (Liman) mahallesi bulunmaktaydı. Tamamen Rumlar'dan ibaret olan gayri müslim mahallesi ise müslüman mahallelerinin kuzeyinde yer alıyordu. İzmir halkının elli hânesi şehir dışında Boynuzsekisi köyünde yaşamaktaydı. Bunlarla birlikte 225 müslüman, otuz bir gayri müslim hâne vardı. Şehrin bütün nüfusu yaklaşık 1300 kişi kadardı ki bu haliyle daha çok bir kasaba görünümündeydi. XVI. yüzyılın son çeyreğine girerken İzmir yarım asır öncesine nazaran hayli büyümüş olarak görünür. Mevcut müslüman mahallelerine Yazıcı, Şeyhler ve Aliçavuş adlarında üç mahalle eklenmiştir. Müslüman nüfus yarım asır içinde % 118, gayri müslim nüfus ise yaklaşık % 156 oranında artmıştır. Müslüman nüfustaki artış köyden şehre, gayri müslimlerdeki artış ise adalardan ve özellikle bu arada fethedilen Sakız'dan vuku bulan göçlerden kaynaklanmış olmalıdır. Resmî kayıtlarda, İzmir'de XVI. yüzyılın son çeyreği başına kadar Rumlar'dan başka gayri müslim nüfusa rastlanmamaktadır. Ancak bu asrın sonlarından itibaren Selânik'te yerleştirilmiş olan İspanya yahudileri İzmir'e gelmeye başladılar. XVII. yüzyılın ortalarında İzmir'in müslüman

mahallelerinin sayısı on beştir. Yeni mahalleler Hasan Hoca, Hatuniye, Yaycılar, Câmi-i Atîk, Cedîd, Kefeli, Çiçek, Kasap Hızır, Kal'a-i Bâlâ idi (1070/1659; BA, D.MKF, nr. 27823). Defterde on beş müslüman mahallesinde 1320 nefer kaydedilmiştir. Bunların hepsi hâne reisi olarak kabul edilirse müslüman nüfusun 6600 civarında olduğu tahmin edilebilir. Rumlar 301, yahudiler 271, Ermeniler ise altmış bir neferden ibarettir. Bunlar da sırasıyla yaklaşık 1500, 1350 ve 300 kişi etmektedir. Buna göre 1659'da İzmir'in Osmanlı tebaası yerleşik halkının toplam nüfusu 10.000 kadardır. Ancak avârız defterinden çıkarılan bu rakamlarla XVII. yüzyıl seyyahlarının İzmir'in nüfusuna dair verdikleri rakamlar arasında çok büyük farklar vardır. Chevalier d'Arvieux 1653'te 60.000'i Türk, 7-8000'i yahudi olmak üzere 90.000, Tavernier 1657'de yine 60.000'i Türk, 15.000'i Rum, 8000'i Ermeni ve 6-7000'i yahudi olmak üzere 90.000 kişinin yaşadığını yazar. Spon ise 1675-1676'da 30.000'i Türk, 10.000'i Rum olmak üzere 55.000 rakamını verir. Vergi mükellefi olmamak için nüfusun bir kısmının kendini yazdırmamayı başarmış olduğu düşünülse bile

seyahatnâmelerde verilen rakamların son derecede mübalağalı olduğu görülür. Hatta bu defterdeki rakamlar esas alınırsa bütün İzmir kazasının nüfusu dahi d'Arvieux ve Tavernier'nin verdikleri rakamın en müsamahalı bir tahminle ancak üçte birine ulaşır.

XVIII. yüzyılda müslüman mahallelerinde yahudi nüfusu giderek arttı. Özellikle 1737 yangınından sonra Cedîd ve Kefeli mahallelerinde yanan binaların arsalarından bir kısmı yahudilerin eline geçmiştir (BA, Anadolu Ahkâm Defteri, III, 25/4; IV, 131/5; VI, 240/51). Bu durum müslüman halkın şikâyetine yol açtıysa da yahudiler müslüman mahallelerinde yaşamayı sürdürdüler.

1844 yılında İzmir'de müslümanların yaşadığı mahallelerin sayısı on üçtür. 1070 (1659) sayımındaki Yaycılar ve Kal'a-i Bâlâ mahalleleri bu son tarihte görülmez. Bazı mahalleler, her biri bir cami etrafında toplanmak üzere kendi içlerinde alt birimlere bölünerek yazılmıştır. Daha sonra bunlar müstakil mahalleler haline gelmiştir. Bunlardan en kalabalık ve en fazla alt birime sahip mahalle Câmi-i Atîk olup on dört cami etrafında toplanmıştı. Kefevî sekiz, Hatuniye dört ve Kasap Hızır iki kısımdan ibaretti. Nüfusa gelince, 2856 hânede 5731 müslüman erkek nüfus yaşamaktaydı. Bunun % 35'i genç, % 32'si yaşlı, % 27'si çocuktu. Kadınların da en az erkek nüfus kadar, hatta biraz daha fazla olduğu düşünülürse şehrin müslüman nüfusunun 13-16.000 arasında olduğu sonucuna varılabilir. Câmi-i Atîk, Hasan Hoca, Kefevî, Hatuniye ve Cedîd mahallelerinde 816 hânede 2192 yahudi erkek nüfus vardı. En fazla bulundukları mahalle Câmi-i Atîk iken Hatuniye ve Cedîd'deki sayıları çok azdı. Kadınlar dahil toplam nüfusları 8-10.000 civarındaydı. Aynı tarihlerde yapılan temettü sayımlarından İzmir'de, çoğu Rum olmak üzere yabancı tâbiiyetine girmiş hayli gayri müslim bulunduğu tesbit edilebilir. Ekserisi Yunan, İngiliz, Avusturya, Fransız tâbiiyetlerinde olmak üzere 10-12.000 arasında yabancı tebaa burada yaşamaktaydı. Osmanlı tebaası olan Rum ve Ermeniler'in sayılarının da müslüman nüfus kadar olduğu farzedilirse şehrin nüfusunun 30-40.000 arasında bulunduğu, devamlı ikamet etmeyenlerle birlikte bu rakamın ancak 50.000'e çıkmış olduğu düşünülebilir. Seyahatnâmeler, XIX. asır için genellikle 100.000'i aşan

rakamlar verirler. Ancak zaman zaman bunun altındaki rakamlara da rastlanır. Bunda her halde sık sık vuku bulan salgın hastalıklar ve depremler dolayısıyla verilen kayıpların rolü vardır. 1844 sayımında nüfusun 50.000'den fazla olamaması muhtemelen 1831, 1836 ve 1837 yıllarındaki salgın hastalıkların sonucudur. 1850-1870 arasında nüfusu 150.000 olarak veren kaynaklar da vardır. 1878'de Aydın eyaletine gelen Rumeli göçmenlerinden bir kısmının İzmir'e yerleşmiş oldukları düşünülürse bu asrın sonundaki nüfus artışının sebebi daha iyi anlaşılır.

Müslüman mahalleleri Basmahane'den Kadifekale'ye doğru uzanırken nüfusun artması ile iç limanın etrafına doğru kaymaya başladı. Şehrin en güzel yerinde Kordon boyunda ise yabancılar yaşıyorlardı. Frenk sokağı adı verilen cadde on beş ayak genişliğindeydi ve çarşıya kadar uzanıyordu. Rum ve Ermeni mahalleleri Frenk sokağının yanında ticaret merkezinin yakınında idi.

İktisadî Hayat. İzmir, bereketli bir bölgenin dışa açılan kapısı olarak eski çağlarda iktisadî bakımdan varlık göstermiş bir şehirdir. Fakat Ortaçağ'da deniz tarafının hıristiyanlar, kara tarafının müslümanların elinde oluşu dolayısıyla şehir iktisadî bakımdan sönük kalmış, tamamen Türkler'in eline geçtikten sonra ancak XVII. yüzyıldan itibaren büyük gelişme göstermiştir. XVI. yüzyıl sonlarına kadar daha ziyade İstanbul'a ve iç piyasaya mal temin eden bir liman olarak görülmektedir. Şehir o dönemlerde civarındaki tarla, bağ ve bahçelerde yetiştirilen ürünler bakımından kendi kendine yetecek durumdadır. XVI. yüzyılın ikinci çeyreği başında çevresindeki yıllık buğday hâsılatı 48.000, arpa hâsılatı ise 12.000 akçe idi. Yarım asır sonra bu miktarlar 31.360 ve 25.600 akçe olarak görülmektedir. En fazla gelir sağlanan ürünler ise günümüzde olduğu gibi üzüm ve incirdi. 1528'de şehrin çevresinde 130.000 akçelik üzüm ve incir üretilmişti. Zeytin ve sebzelerden de hayli yüksek gelir sağlanıyordu. Zeytinde asrın başı ile sonu arasında değişiklik kaydedilmezken (15.000 akçe) sebzelerden elde edilen kazanç iki misline çıkmıştı. Halk, kendi bağ bahçe ve tarlalarında yetişenler dışındaki ihtiyacını civardan pazara getirilen mallardan sağlamakta, üretim fazlasını da burada satışa sunmaktaydı. XVI. yüzyılda şehirde pazara getirilen mallardan alınan pazar bâcı yıllık 22.000 akçe idi. İhtisab resmi ise bunun 1/6-7'si kadardı (BA, TD, nr. 148, 537).

İstanbul ve sarayın üzüm, incir, nar, badem, armut, zerdali gibi gıda maddeleriyle sabun ve bal mumu gibi ihtiyaç maddeleri, ayrıca Tersane ve Istabl-ı Âmire ihtiyacı olan urgan, kendir, yelken bezi, zeytinyağı vb. maddeler, daha XVI. yüzyılda İzmir civarından sağlanmakta ve İzmir'den deniz yoluyla sevkedilmekteydi. XVI. yüzyılda İzmir gümrüğünde alınacak resimler kanunnâmede tesbit edilmişti. İthal mallarında müslümangayri müslim farkı gözetilmeksizin yiyecek maddelerinden % 2, şeker ve diğer mallardan % 5 oranında resim alınırken ihracatta müslümanlar % 2, gayri müslimler % 4, harbî adı verilen yabancılar ise % 5 oranında resim ödüyorlardı. Gümrük resmi ödenmiş olan malların kapana getirilmesi halinde kapan resminin yarısı alınırdı; gümrük resmi alınmayan mallar için ise satıcı ve alıcı 1'er akçe kapan resmi öderdi.

İzmir şehri gibi İzmir gümrüğü de padişah hasları içinde yer alır ve iltizam yoluyla idare edilirdi. İltizamlar üç yıllığına verilmekle beraber sürenin bitiminden önce daha yüksek bedel teklif eden olursa rakamda yükseltilme yapılabilirdi. Nitekim XVI. yüzyıl tahrir defterlerinde geliri 80.000 akçe olarak görünen İzmir gümrüğü, defterde 30.000 akçe olarak görünen Urla gümrüğü ile birlikte 1555'te 470.000 akçe, 1558'de ise 480.000 akçe ile iltizama verilmişti (BA, MAD, nr. 246, s. 58, 88). Daha sonraki yıllarda İzmir gümrüğü Çeşme, Balat ve Sakız gibi gümrüklerle birlikte iltizama verilmiş ve bedel de hayli yükselmişti (BA, MAD, nr. 3737).

Şehirde biri taze meyve, diğeri efrenç olmak üzere iki gümrük vardı. Meyve gümrüğü Anadolu'dan gelip ihraç edilen malların, efrenç gümrüğü ise Avrupa'dan gelip ithalât resmi alınacak olan emtianın geçtiği gümrüklerdi. 1138 (1725) tarihli gümrük defterinde Gümrük-i Kebîr-i İzmir'den (BA, KK, nr. 5239, s. 1), 1150 (1737) tarihli bir gümrük defterinde ise sadece İzmir gümrüğünden (BA, KK, nr. 5239, s. 10) söz edilmektedir. 1176'da (1763) 37.149,5 kuruş mâl-i mîrîsi olan meyve gümrüğü, havass-ı hümâyundan ayrılarak III. Mustafa evkafına katılmıştı (TK, TD, nr. 302, vr. 41a).

İzmir, XVII. yüzyıldan başlayarak iktisadî bakımdan büyük ve devamlı bir gelişme gösterdi. İzmir Limanı kısa zamanda iç, dış ve transit ticaretin en önemli merkezi haline geldi. XVI. yüzyılda İzmir Limanı'nda en çok görünen gemiler Venedik, Ceneviz ve Dubrovnik bandıralı idi. Daha sonra

bunlara Fransız ve İngiliz gemileri de katıldı. XVII. yüzyıl başlarına kadar bu devletlerin İzmir'de konsoloslukları bulunmuyordu. 1610'dan sonra konsolosluklar açılmaya başlandı. Dış ticaret de bu tarihlerden itibaren oldukça yoğunlaştı. İzmir, Anadolu içlerinden gelen kervanların son durağı idi. Kervanların şehre gelip gitmesi ocakla ekim ayları arasındaydı. XVII. yüzyıla kadar Halep-İskenderun yoluyla Avrupa'ya giden İran ipeği, bu yüzyılın ikinci yarısında yön değiştirip Erzurum-Tokat yoluyla İzmir'e gelerek buradan Avrupa'ya sevkedilmeye başlandı. Tournefort'a göre XVIII. yüzyıl başlarında İzmir'e yılda 2000 balya İran ipeği getiriliyor ve bu ipekler büyük çapta İngiliz ve Fransız tüccarlar tarafından satın alınıyordu. Meselâ Fransız tüccarı, 1702'de İzmir Limanı'ndan yaklaşık 270.000 librelik İran ipeği sevketmişti. İngiliz Levant Kumpanyası'nın 1713'te İzmir başta olmak üzere bazı Doğu Akdeniz limanlarından yaptığı ipek ihracatı ise 500.000 libreye yaklaşmıştı. Ancak gerek İngiltere gerek Fransa'ya yapılan ihracatı bir taraftan Avrupa'daki savaşlar, diğer taraftan Osmanlı-İran harpleri dolayısıyla düzenli bir seyir takip etmemekte, bazı yıllar sevkiyat çok azalmaktaydı. XIX. yüzyılda Karadeniz'in yabancı gemilere açılmasından sonra İran ipeğinin ihraç limanı olarak Trabzon önem kazandı. Avrupalılar'ın büyük rağbet gösterdiği Ankara ve Beypazarı tiftiği, Bursa ipeği, Antalya'nın orman ürünleri ve Ege'nin pamuğu, Uşak'ın halıları, afyon, meşe palamudu ve başta üzüm ve incir olmak üzere İzmir ve civarının mahsulleri de İzmir'den ihraç ediliyordu. Bu maddelerin bir kısmı üzerinde ihraç yasakları bulunuyordu. Buna rağmen Avrupa devletlerinin tüccar ve temsilcileri tiftik alımları için erken tarihlerden itibaren Ankara'da faaliyet göstermekteydiler. İzmir Limanı'ndan Fransa'ya yapılan en fazla tiftik ihracatı 1712 yılında olup 380.000 libre kadardı. İzmir'e getirilen tiftik ipliğinin hepsi Avrupa'ya ihraç edilmiyor, bir kısmı şehirdeki tezgâhlarda dokunuyordu. Nitekim Fransız konsolosu bir raporunda, tiftik ipliği ithal edip Fransa'da kumaş dokunması yerine kumaş olarak ithalinin çok daha elverişli olduğunu bildiriyordu. XVI. yüzyılda pamuk ve pamuk ipliği ihracının yasak olmasına rağmen önce Fransız, ardından İngiliz ahidnâmelerine bu milletler tüccarının Osmanlı topraklarından pamuk ve pamuk ipliği ihraç edebileceklerine dair maddeler konmak suretiyle

ihraç keyfiyeti kanunî hale getirilmişti. Pamuk ham olarak ve pamuk ipliği halinde ihraç edildiği gibi bir kısmı da İzmir'de boyanıyordu. Pamuk ipliği

ihracatı ham pamuğa nazaran daha fazlaydı. Fransa'nın XVIII. yüzyıl başında İzmir'den yaptığı pamuk ipliği ithalâtı 100.000 dolara ulaşamazken asrın son çeyreğinde bu rakam 650.000 doları aşmıştı. Üzüm ve incir gibi bazı mahsullerin ise İzmir'den yıllık belirli bir miktarda ihracına izin veriliyordu. Bunların ne kadar olacağı da bazı ahidnâmelerde belirtilmişti.

İzmir, ihracat hacminde olmamakla beraber ithalât bakımından da önemli bir limandı. En çok ithal edilen malların başında çuha, kalay, kurşun, gök ve mor bakkam, yazı kâğıdı, şeker geliyordu. İngiliz Londra çuhasının çok tutulması dolayısıyla diğer memleketlerde de "londrine" adıyla taklitleri yapılacak ve daha ucuz olmaları dolayısıyla pazar imkânları da genişleyecektir. Bunun yanında İngilizler'in Levant'a para getirmelerinin yasaklanması onları mübâdele yoluyla ticarete mecbur bırakmış, Osmanlı-İran savaşları dolayısıyla İran ipeğinin İzmir'e ulaşmaması buradaki ticaretlerini ciddi şekilde tehlikeye düşürmüştü. İzmir, Fransız yünlü kumaş ithalâtında XVIII. yüzyılın ikinci yarısı başlarında İstanbul'dan sonra ikinci sırada yer alırken otuz kırk yıl sonra İstanbul'u geride bırakarak ilk sırayı almış, XVII. yüzyılda başlayan gelişmesini tamamlayıp Levant iskelelerinin en önemlisi haline gelmiş, bundan sonra da bu üstünlüğünü korumuştur.

XVI. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak Fransa'daki siyasî durumdan ticaret de büyük zarar gördü. XVII. yüzyılın ilk yıllarında 30 milyon livre olan ticaret gittikçe azaldı, 1660'ta ithalât 2.5 milyon livreye düşerken hiç ihracat yapılmadı. Bu yıllarda İngiliz Levant Kumpanyası faaliyetlerini arttırdı. Colbert'in iş başına geçişine kadar İngiliz üstünlüğü devam etti. 1730'lardan itibaren Fransızlar, İzmir ve Levant ticaretinde yeniden söz sahibi oldular. İngiliz ticaretinin İngiliz Levant Kumpanyası'nın inhisarında bulunmasına karşılık Fransızlar inhisar politikasına karşı çıkarak Marsilya ve İzmir'deki sayılarını arttırmışlardı. Bu rekabet Fransız ticareti için pek de iyi olmadı. 1732'de Osmanlı malları, Fransa'da Osmanlı şehirlerindekinden daha ucuza satılır hale gelmişti. XVIII. yüzyıl boyunca savaşlar, Marsilya'da görülen salgın hastalıklar da İzmir ticaretine tesir etti. İspanya Veraset Savaşı sırasında (1701-1713) İzmir ticaretinde % 50 düşüş görüldü. 1760'a doğru ticaret canlanmaya başladı. Güney Fransa'da gelişen dokuma sanayiinin ihtiyacı olan ham maddenin temini de bunda rol oynadı. Fransız londrineleri ucuzluğu dolayısıyla rağbet gördüğünden ticaret hacmi arttı. Ancak londrinelerin kalitesinin bozulması 1777'den itibaren ihracatta

düşüşe sebep oldu. Fransızlar, İngilizler'in Amerikan istiklâl harbi dolayısıyla ticaretlerinin sekteye uğramasından faydalanamadılar ve 1778-1779'da Fransızlar'ın İzmir ticareti % 50 oranında azalma gösterdi. 1787'de ise Marsilya'nın ithalâtı artarken ihracatı da en yüksek seviyesine ulaştı. 1784-1786 arasında İzmir ticaretinin % 50'den fazlası Fransızlar'ın elinde bulunuyordu. Ancak 1789 Fransız İhtilâli ile beraber gelişme de durdu. Mısır'ın Fransızlar tarafından işgali ise iki devlet arasındaki her türlü münasebetin kesilmesine sebep oldu.

Bu yıllarda İngiliz ticareti hayli gelişme gösterdi. XVII. yüzyılın sonu ve XVIII. yüzyılın başları İngilizler'in İzmir ticaretlerinin en parlak yıllarıydı. 1711'de Londra'ya 4.286.072 livre Levant emtiası ihraç edilmişti. Fakat daha sonraki yıllarında İngiliz Levant ticareti Fransız dokuma sanayiiyle rekabet edemediğinden geriledi. 1770'lerde Fransız mahutlarına benzeyen kumaşların İzmir'in lüks pazarında iyi alıcı bulmasına rağmen 1775'te Londra'nın buradan yaptığı ithalât ihracatından fazla idi. Amerikan istiklâl harbi ise durumu kötüleştirdi. 1785-1788 arasında İzmir'den Londra'ya yapılan yıllık ihracat 3.5, buradan İzmir'e yapılan ithalât ise 3.3 milyon livreyi geçiyordu. 1789 Fransız İhtilâli, İngilizler'in Akdeniz ticaretini büyük çapta düşürdü. 1793'te İzmir'den gelen gemi sayısı on beş iken 1799'da hiç gemi gelmedi. XIX. yüzyılın başında durum İngilizler'in lehine döndü ve bundan sonra İzmir ticaretinde İngilizler hep ilk sırada yer aldı. 1775-1789 arasında İngiltere'nin İzmir'in yıllık ortalama ithalâtındaki payı % 10,4 iken 1801-1803 arasında % 13,1 ve 1817-1820 arasında ise % 41'e çıktı. Aynı yıllarda ihracattaki oranlar da % 8,5, % 11 ve % 33 olarak gerçekleşti. Asrın ikinci yarısında İzmir'den İngiltere'ye yapılan ihracat İzmir'in bütün ihracatına oranla birkaç sene hariç % 40'ın, kıymet olarak ise 1 milyon sterlinin altına hiç düşmedi. Oran olarak 1899'da % 60'a yaklaştı, kıymet olarak ise 1906'da 3 milyon sterlini geçti. İthalâtta da en büyük pay yine İngiltere'ye ait olmakla birlikte gerek oran gerekse kıymet olarak rakamlar daha düşük kaldı. XIX. asrın ikinci yarısında genellikle Avusturya İngiltere'den sonra ikinci sırayı aldı. Fransa bazı yıllar hariç Avusturya'dan sonra üçüncü sıradaydı. XX. yüzyılın başlarında da aynı durum devam etti. İhracatta Fransa'dan sonra Almanya ve Amerika Birleşik Devletleri münâvebeli olarak dört ve beşinci sıraları alırken ithalâtta Almanya çok defa İtalya ve Rusya'nın rakamlarına ulaşamadı.

Ticaret hacmi bakımından İzmir, Ege ve Akdeniz'deki diğer Osmanlı limanlarının daima önünde yer aldı. Doğu Akdeniz'in en mühim iki limanı Beyrut ve Selânik 1880'li yıllarda İzmir dış ticaretinin % 40'ına bile ulaşamadı. İzmir'in XIX. yüzyılın ikinci yarısında ihracatı 3 milyon sterlinin altına hiç düşmedi. 1904 ve 1905 yıllarında ise 5 milyonun üzerine çıktı. İthalât 2-3 milyon civarında gerçekleşti. Sadece 1873-1874, 1878-1879 ve 1881'de 4 milyon sterlini aştı. İzmir dış ticaret dengesi hep lehte iken Beyrut ve Selânik'in ithalâtları daha fazla olduğundan denge aleyhteydi. XIX. yüzyılda İzmir Limanı'ndaki gemi trafiği gittikçe artan bir seyir takip etti. 1863'te 448.807 ton tutarında 1295 gemi limana girmişken buharlı gemilerin sayılarının gittikçe artması dolayısıyla 1895'te limana giren 2495 geminin tonilatoları toplamı 1.814.486 oldu.

XVI. yüzyılda şehirde yıl boyunca faaliyet gösteren dört değirmen vardı. XIX. yüzyıla kadar su ve yel değirmenleri faaliyetlerini sürdürdüler. 1850'de ilk defa buhar gücüyle çalışan bir un değirmeni kuruldu. Şirketin hisse senetlerinin çoğu İngiliz ve Fransızlar tarafından satın alındı. Kırım Harbi'nin çıkmasıyla ordunun un ihtiyacını karşılamak üzere hükümet tarafından unlarına el konulan fabrika bir müddet faaliyetini durdurdu. Savaşın bitiminden sonra sadece bu fabrika değil aynı tip başka fabrikalar da açıldı. Asrın sonunda buharla çalışan un fabrikalarının sayısı on beşi bulmuştu.

XVI. yüzyılda şehrin etrafında bağ bahçe ve zeytinlikler bulunuyor, halk ihtiyaçlarını buradan temin ediyor, fazlası ihraç ediliyordu. İzmir çevresinin başlıca mahsullerinden biri zeytin olduğu halde XVI. yüzyılda şehirde sabunhâne bulunduğuna dair kayıt yoktur. Bu da şehrin padişah haslarına dahil bulunması, sabunhânelerin ise timar sistemi içinde yer almamasından kaynaklanmış olabilir. XVII. yüzyıl ve daha sonraki yüzyıllarda ise İzmir'de

hayli sabunhâne vardır. XVIII. yüzyılda sabunhâne sayısı kırk üçü bulmuş, fakat XIX. yüzyıl başlarında (1803) bu sayı yirmi beşe inmişti. Sabunhâne sahipleri içinde İzmir'in meşhur aileleri de vardı (BA, D.BŞM, nr. 7192). Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye için inşa edilen Sarıkışla'nın yapıldığı alanda bulunan on sabunhâne istimlâk edildiğinden 1827'de sayı düşmüştü. XVIII. yüzyılda İzmir sabunhânelerinde imalât için ihtiyaç duyulan

zeytinyağı miktarı ayda 8000 kantar kadardı ve bunun bir kısmı civardan temin edilmekteydi. Nakliyatın aksaması imalât miktarının düşmesine, bu da hem şehirde sıkıntı çekilmesine, hem de İstanbul'a gönderilecek sabunların gecikmesine sebep oluyordu (BA, Anadolu Ahkâm Defteri, X, 37). 1803 yılı Şubat-Mart aylarında İzmir'den İstanbul'a seksen iki gemiyle 1640 kantar sabun sevkedilmişti (BA, D.BŞM, nr. 7192). Civardan yeteri kadar zeytinyağı gelmediği zamanlarda ise sabuncular İzmir'den İstanbul'a yağ sevkini engellemeye çalışıyorlardı.

XVII. yüzyılda boyahanelerin mevcudiyetine dair kayıtlara rastlanmaktadır. Evliya Çelebi şehirde yirmi boyahane bulunduğundan bahseder. 1744 yılı başında İzmir'de, o zamana kadar Bölükbaşı Hanı ve Eminzâde kârhanesinde kırmızı ve yağlı elvan bogası boyayan esnaftan başka ipek, iplik, ehram, kuşak, dizlik, astar boyayan esnaf da Rumeli Valisi Pîr Hacı Mustafa Paşa'nın İstanbul'daki vakfı musakkafâtından olan Sakız İskelesi yanındaki Keten Hanı'nda toplanmıştı. Buralarda boyanan ham ve beyaz bogasılar İzmir dışından getirilmekteydi. Boyahanelerden bazıları iltizama verilerek çalıştırılmaktaydı. 1742-1745 yıllarında iltizam bedeli yıllık 700 kuruştu.

XIX. yüzyılda İzmir'de kurulan fabrikalar arasında pamuğu çekirdeğinden ayıran çırçır fabrikalarıyla tohumlarından yağ çıkaran fabrikaları zikretmek gerekir. Gout'un Dolma Han'daki çırçır fabrikası bunlardandır. 1864'te İzmir'in pamuk ihracatının % 35,6'sını burada işlenen pamuk meydana getiriyordu. Amerikan iç harbi sırasında Amerikan pamuğundan mahrum kalan Avrupa'nın ihtiyacını temin etmek üzere Anadolu'da pamuk üretimi ıslah edilip geliştirilmişti. Fakat harpten sonra Amerikan pamuğunun yeniden Avrupa'ya akması Türk pamuğuna olan rağbeti azaltmış, dolayısıyla bu fabrikanın genişletilmesi teşebbüsü gerçekleştirilememekle kalmayıp iflâsa sürüklenerek satılmıştı.

Çırçır fabrikası gibi pamuk yağı fabrikaları da İngiliz sermayedarları tarafından kuruldu. Bunlardan Samolda Fabrikası yılda 20.000 ton pamuk işliyor ve dâhilî ihtiyacın % 35'ini temin ediyordu. İkinci şirket Karşıyaka'daki, zamanına göre çok modern bir tesis olan, 40.000 ton tohum işleyecek kapasitedeki Osmanlı Yağ Kumpanyası idi. Ancak faaliyete başlamasından (1913) kısa bir süre sonra çıkan I. Dünya Savaşı dolayısıyla

fabrikaya Osmanlı hükümetince el kondu.

İzmir'de buhar kuvvetiyle çalışan diğer bir tesis de kâğıt fabrikasıdır. 1843'te Barutçubaşı Ovanes bu fabrika için araştırmalarda bulunmak üzere Londra'ya gönderilmiş, 1844'te başlanan inşaat 1846 sonlarında tamamlanarak kasım ayında üretime başlanmıştır. Avrupa menşeli kâğıtların fiyatlarıyla rekabet edememesi yanında satışları veresiye yapması dolayısıyla maddî sıkıntıya düşen fabrika on beş yıl sonra kapanmıştır. "Eser-i cedîd" adıyla anılan kâğıt bu fabrikanın mâmulüdür.

İzmir'in XIX. yüzyılın ortalarına kadar hinterlandı ile bağlantısı uzun ve riskli bir yolculuğu gerektiren kervanlarla yapılıyordu. Asrın şartları gereği artan ticaret hacmi daha emin ve süratli olan demiryolu yapımını zaruri hale getirdi. 1855 Temmuzunda İzmir'de yaşayan Robert Wilkin adlı bir İngiliz tüccarı, kendi ve dört ortağı adına İzmir-Aydın demiryolu için imtiyaz istedi. Eylül 1856'da verilen imtiyaz, hattın ilk 70 kilometrelik kısmının 1860'ta bitirilmesini âmirdi. İmtiyaz Mayıs 1857'de el değiştirdiğinde İzmir'den Aydın'a Osmanlı Demiryolu Şirketi adıyla bir şirket kuruldu ve üç safhada bitirilecek hattın planı yeniden çizildi. 22 Eylül 1857'de Osmanlı hükümeti tarafından tasdik edilen planın tatbiki için çalışmalar 28 Eylül'de başladı. 70 kilometrelik ilk bölüm ancak 14 Kasım 1861'de bitirildi. İzmir-Aydın arası 7 Haziran 1866'da açılabildi. Böylece İzmir, hinterlandındaki en verimli bir bölgeye demiryolu ile bağlanmış oluyordu. İzmir'i hinterlandına bağlayan ikinci demiryolu olan Kasaba hattının döşenmesine 1863'te başlandı ve bu da Aydın hattı gibi 1866'da bitirildi. Sonraki yıllarda Kasaba hattı Bandırma'ya, Aydın hattı ise Söke'ye kadar uzatıldı.

Aydın-İzmir demiryolunun inşaatına başlanmasından sonra İzmir'in bir rıhtıma şiddetle ihtiyacı olduğu ortaya çıktı. Rıhtım sadece gemilerin yükleme ve boşaltmalarında sürat ve kolaylık temin etmeyecek, Kordon boyunda oturan yabancıların evlerinin sahile açılan arka kapılarından yapılan kaçakçılığı da önleyecekti. İzmir'de ilk olarak muntazam bir rıhtım değil kazıklar üzerine bir kordon yapılması düşünülmüş (1862), bu fikir sonradan Konak ile Tuzlaburnu (bugünkü Alsancak) arasında 4723 arşın uzunluğundaki bir rıhtıma dönüşmüştü (1865). Ancak maliyetin büyük rakamlara ulaşacağının tahmin edilmesi inşaatın bir yabancı şirkete

ihalesini zaruri kıldığından üç İngiliz tebaasının kurduğu şirkete imtiyaz verilmişti (1 Aralık 1867). İnşaata 1868'de başlandıysa da şirketin kriz geçirmesi dolayısıyla 1869'da müteahhit Fransız Dussaud kardeşler tarafından satın alındı ve gümrük önü dışındaki kısımlar 1876 başında tamamlanıp hizmete açıldı; daha sonra gümrük önüne rıhtım yapılırken imtiyaz müddeti de 1912'ye kadar uzatıldı (13 Mayıs 1878). Rıhtım resminden hükümet payı olarak ayrılacak % 12 İzmir Belediyesi'ne terkedildi. Bir ara rıhtımın devletçe satın alınması düşünüldüyse de ödeme imkânı bulunamadığından vazgeçilip 1891'de yapılan mukavele ile Dussaudlar'a, 31 Aralık 1912'den itibaren kırk yıl müddetle yeni bir imtiyaz verildi. Cumhuriyet'in ilânından sonra yabancı sermayesiyle kurulan diğer şirketler gibi İzmir Rıhtımları Şirketi'nin de millîleştirilmesi yoluna gidildi (25 Haziran 1933). Tesis 15 Şubat 1934'te İzmir Liman ve Körfez Şirketi'ne, 1951'de Denizcilik Bankası'na devredildi.

1880'li yıllarda körfezin iki yakası arasındaki taşımacılık gayri resmî olarak yürütülüyordu. 13 Temmuz 1883'te tüccardan Yahyâ Hayati Efendi'ye otuz yıl müddetle imtiyaz verildi. İzmir Hamidiye Vapur Şirketi 1884 Şubatında seferlerine başladıysa da daha önce çalışmakta olan Carmoly vapurlarının seferlerinin kesin olarak durdurulduğu 29 Mayıs 1886'ya kadar geçen otuz üç aylık süre imtiyaz müddetine eklendi. İzmir Hamidiye Vapur Şirketi vapurları liman içindeki günlük seferlerden başka körfez içinde Foçalar (Foça ve Yeni Foça) ve Karaburun'a, körfez dışında Ayvalık ve Rodos'a kadar gidiyordu. XX. yüzyıl başlarından itibaren Ayvalık hariç olmak üzere bu seferler kesilmişti. Zamanla şirket hisseleri yabancıların eline geçti. Şirket, İzmir'in kurtuluşundan sonra 1925'te İzmir Liman ve Körfez İşletmesi, 1943'te İzmir Deniz Yolları İşletmesi'ne devredildi.

İzmir körfezinin Gediz'in getirdiği alüvyonlarla dolma tehlikesi belirdiğinden

mecrasının değiştirilmesi için Ekim 1885'te çalışmalar başlatıldı ve 1886 Martında nehrin akış istikameti Foça'ya doğru çevrildiği gibi iki tarafına 80 m. uzunluğunda yüksek bentler yapılmak suretiyle su taşkınları önlendi (Konsolos Dennis'in 1882-1885 yılları raporu: Parliamentary Papers, Accounts & Papers, LXXXVI, s. 20).

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 148, nr. 537; BA, MAD, nr. 246, s. 58, 88; nr. 3737; BA, Anadolu Ahkâm Defteri, I, 22/4; III, 25/4, 217/4; IV, 131/5; V, 175/3; VI, 240/51; X, 37; XI, XII, XIV, 193; BA, KK, nr. 5239, s. 1, 10; BA, HH, nr. 52783-A; BA, İrade-Dâhiliye, nr. 16099, 16128 ve ekleri, 26016; BA, D.BŞM, nr. 7192; BA, D.MKF, nr. 27823; BA, İbnülemin tasnifi-Hariciye, nr. 6216; TK, TD, nr. 302, vr. 41a; Parliamentary Papers, Accounts & Papers, LXXXVI (1887), s. 20; Strabon, Coğrafya (trc. Adnan Pekman), İstanbul 1975, XIV/1, s. 5, 31; Herodotos, Târih (trc. Müntekim Ökmen), İstanbul 1983, I, 150; İbn Battûta, Seyahatnâme, İstanbul 1333-35, s. 335-336; Âşık Mehmed, Menâzırü'l-avâlim, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 616, vr. 327b; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 120; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 90; Sandy, Sandy's Travels, containing an History of the Original and Present State of the Turkish Empire, London 1673, s. 12; J. B. Tavernier, The Six Voyages of John Baptiste Tavernier, London 1678, s. 32-36; Thevenot, The Travels of Monsieur de Thevenot into the Levant, London 1686, s. 91-92; G. F. Gemelli Careri, A Voyage Round the World, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 49-51; J. C. Hobhouse, A Journey Through Albania, and Other Provinces of Turkey in Europe and Asia, to Constantinople, during the Years 1809 and 1810, London 1913, s. 629-645; Enverî, Düstûrnâme, s. 77-78; W. Turner, Journal of a Tour in the Levant, London 1820, III, 139; R. Walpole, Travels in Various Countries of the East, London 1820, s. 176-178; C. C. Frankland, Travels to and form Constantinople, in the Years 1827 and 1828, London 1829, s. 244-266; C. MacFarlane, Constantinople in 1828, London 1829, s. 123-144; C. Fellows, A Journal Written during an Excursion in Asia Minor, London 1838, s. 1-19; a.mlf., An Account of Discoveries in Lycia, London 1841, s. 1-11; E. Carlisle, Diary in Turkish and Greek Waters, London 1854, s. 123-128; Charles Texier, Küçük Asya (trc. Ali Suad), İstanbul 1339, II, 156-165; Iconomos - F. Slars, İzmir Hakkında Tetkikat (trc. Arapzâde Cevdet), İzmir 1932; Hakkı Gültekin, İzmir Tarihi, İzmir 1952; Emin Canpolat, İzmir: Kuruluşundan Bugüne Kadar, İzmir 1954; Himmet Akın, Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma, Ankara 1968, tür.yer.; Akdes Nimet Kurat, Çaka Bey: İzmir ve Civarındaki Adaların İlk Türk Beyi. M.S. 1081-1096,

Ankara 1966; Orhan Kurmuş, Emperyalizmin Türkiye'ye Girişi, İstanbul 1974, tür.yer.; Tuncer Baykara, İzmir Şehri ve Tarihi, İzmir 1974; Necmi Ülker, The Rise of Izmir, 1688-1740 (doktora tezi, 1974), Michigan Üniversitesi; a.mlf., "XVII ve XVIII. Yüzyıllar İpek Ticaretinde İzmir'in Rolü ve Önemi", Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul 1991, s. 327-341; a.mlf., "Sarıbey oğlu'nun İzmir'e Yürüyüşü ve Avrupalı Tüccarlar", XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda İzmir Şehri Tarihi, I: Ticaret Tarihi Araştırmaları, İzmir 1994, s. 34-41; a.mlf., "Sancak Kale", Bilim Birlik Başarı, sy. 36, İzmir 1982, s. 13-17; a.mlf., "İzmir Liman Kalesi", a.e., sy. 37 (1983), s. 17-20; a.mlf., "Kadifekale", a.e., sy. 38 (1984 ?), s. 9-14; a.mlf., "İzmir Sarıkışlasının Yapım Çalışmaları", TTK Bildiriler, V (1986), s. 2440-2441; W. Heyd, Yakın-Doğu Ticaret Tarihi (trc. Enver Ziya Karal), Ankara 1975, s. 602-603; Çınar Atay, Tarih İçinde İzmir, İzmir 1978; a.mlf., İzmir'in İzmir'i, İzmir 1993; Ekrem Akurgal, Eski İzmir I Yerleşme Katları ve Athena Tapınağı, Ankara 1983; a.mlf., "Arkaik ve Klâsik Çağlarda İzmir", TTK Belleten, X/37 (1946), s. 55-71; D. Goffman, Izmir as a Commercial Center. The Impact of Western Trade on an Ottoman Port 1570-1650, Chicago 1985; a.mlf., İzmir ve Levanten Dünya: 1550-1650 (trc. Ayşen Anadol - Neyyir Kalaycıoğlu), İstanbul 1995; Özer Ergenç, "Salnamelerde İzmir", 1885-1985 Türkiye Ekonomisinin 100 Yılı ve İzmir ve İzmir Ticaret Odası Sempozyumu, İzmir 1985, s. 141-151; Mübahat S. Kütükoğlu, "Osmanlı Dış Ticaretinin Gelişmesinde İzmir Limanı ve Gümrüklerinin Rolü", a.e., s. 99-120; a.mlf., "İzmir Ticaret Odası İstatistiklerine Göre XX. Yüzyıl Başlarında İzmir Ticareti", Son Yüzyıllarda İzmir ve Batı Anadolu Uluslararası Sempozyumu Tebliğleri, İzmir 1994, s. 25-58; a.mlf., "Osmanlı Buharlı Gemi İşletmeleri ve İzmir Körfezi Hamidiye Şirketi", Çağını Yakalayan Osmanlı, İstanbul 1995, s. 165-206; a.mlf., "İzmir Rıhtımı İnşaatı ve İşletmesi İmtiyazı", TD, sy. 32 (1979), s. 495-558; a.mlf., "1826 Düzenlemesinden Sonra İzmir İhtisab Nezâreti", TED, sy. 13 (1987), s. 481-520; a.mlf., "İzmir İhtisab Nezâreti Muhasebeleri", a.e. (Münir Aktepe Armağanı), sy. 15 (1997), s. 49-144; a.mlf., "İzmir Temettü Sayımları ve Yabancı Tebaa", TTK Belleten, LXIII/238 (2000), s. 755-773; Ali Akyıldız, İzmir-Aydın Demiryolu (yüksek lisans tezi, 1987), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Bozkurt Ersoy, İzmir Hanları, Ankara 1991; İzmir Rehberi (İzmir Belediyesi), İzmir 1992; E. Frangakis-Syrett, The Commerce of Smyrna in the Eighteenth Century (1700-1820), Atina 1992; Bilge Umar, "Kordelio -Karşıyaka-ve Smyrna

-İzmir-Adlarının Anlamı Üzerine”, Üç İzmir, İstanbul 1992, s. 40-41; Rauf Beyru, “Ondokuzuncu Yüzyılın İlk Yarısında İzmir’de Kent İçi ve Kent Çevresi Ulaşımı ve Trafik Düzeni”, Son Yüzyıllarda İzmir ve Batı Anadolu Uluslar Arası Sempozyumu Tebliğleri, İzmir 1994, s. 9-23; Melih Gürsoy, “İzmir Sanayiinin Geçmişi ve Bugünü”, a.e., s. 125-133; İlhan Pınar, Gezginlerin Gözüyle İzmir: XIX. Yüzyıl, İzmir 1994, I; Işın Demirkent, Türkiye Selçuklu Hükümdarı Sultan I. Kılıç Arslan, Ankara 1996, s. 32; Nahide Şimşir, İzmir’in Sosyal ve Ekonomik Tarihi: 1730-1792 (doktora tezi, 1999), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 194; Çağatay Uluçay, “Karaosmanoğullarına Ait Bazı Vesikalar”, TV, II/10 (1942), s. 300-308; M. Münir Aktepe, “Başvekâlet Arşivindeki Vesikalara Nazaran İzmir İsyanı (1727-1728)”, TTK Bildiriler, V (1956), s. 674-681; a.mlf., “1727-1728 İzmir İsyanına Dair Bazı Vesikalar”, TD, VIII/11-12 (1956), s. 71-98; Besim Darkot, “İzmir”, İA, V/2, s. 1239-1251; “Kâğıt ve Kâğıtçılık”, TA, XXI, 112-116.

Mübahat S. Kütükoğlu

Bugünkü İzmir.

İzmir körfezinin varlığı şehrin gelişimini etkilemiş ve İzmir şehri söz konusu körfezin bitim yerini bir hilâl şeklinde kuşatmıştır. Cumhuriyet döneminin başlarında bu hilâl, körfezin kuzeyinde Karşıyaka’dan başlayıp körfezin güneyinde Üçkuyular’da nihayete eriyor ve bu iki nokta arasındaki eğri çizginin uzunluğu 27 kilometreyi buluyordu. Hilâl biçimli yerleşme daha sonraları Karşıyaka batısında Bostanlı semtinin kurulmasıyla batıya doğru uzantısını genişletti. Yerleşme bu kesimde Gediz nehrinin eski deltasındaki (1886’dan önce Gediz buraya akıyordu, sonra yatağı değiştirildi) bataklıklar önünde durakladı. Yakın yıllarda bu bataklıklar kurutularak İzmir’in alanı Bostanlı’dan batıya doğru da yeni projelerle genişledi (Mavişehir ve Atakent uygulamaları gibi).

Hilâl şekilli yerleşme alanı bazı kesimlerde ince bir şerit halinde uzanır, bazı kesimlerde ise topografyanın imkân vermesiyle genişler. Körfezin kuzeyindeki Karşıyaka, önceleri dar bir kıyı şeridi üzerinde yer alırken sonradan çeşitli yönlere doğru yayılmış, kuzeyde Yamanlar dağına doğru yaslanmış, körfezin doğu kıyısındaki daha çok sanayi özelliği taşıyan Turan

ve Bayraklı semtleriyle birleşmiştir. Şehrin körfez kıyısından içeriye doğru en çok genişlediği yer, Kızılçullu deresinin körfezin bitim yerine yaydığı üçgen şekilli delta üzerindedir. Alsancak'ta kuzeye doğru ilerleyen Kızılçullu deltasının doğusundaki koy şimdi İzmir'in ticaret limanı ve ona bağlı tesislerle donatılmıştır. Deltanın batı yarısında, Alsancak ile Konak Meydanı arasında uzanan birbirine paralel birkaç Kordon İzmir'in en canlı kesimini oluşturur. Konak Meydanı'nın güneyinden başlayarak Eşrefpaşa doğrultusunda, Basmahane'den de İkiçeşmelik doğrultusunda yükselen kesimler Kadifekale'nin (186 m.) yamaçlarına kadar çıkar. Konak Meydanı'ndan batıya doğru körfezin güney kıyısı boyunca uzanan Karantina, Göztepe, Güzelyalı (eski Kokaryalı) gibi semtler de eskiden kıyı boyunda ince bir şerit oluştururken sonradan bu kesimin körfeze hâkim sırtları üzerinde Hatay semtinin kurulması İzmir şehrini bu kesimde de genişletmiştir. Genişleme kıyı boyunda da devam etmiş, eskiden Üçkuyular'da nihayete eren şehir yerleşmesi daha ötedeki Balçova, İnciraltı, Narlıdere gibi ayrı ayrı yerleşmelerin İzmir Büyükşehir Belediyesi sınırları içine alınmasıyla batıya doğru uzanmıştır.

Bu suretle Cumhuriyet dönemi başlarında 27 km. uzunluğunda olan hilâl biçimli yerleşme yaklaşık 40 kilometreyi bulmuştur. Fakat bugünkü İzmir sadece bu hilâl şekilli yer yer genişleyip darlaşan şeritten ibaret değildir.

İzmir körfezinin doğuya doğru uzantısı durumunda olan ovanın kuzey kenarında Manisa dağından inen yolun ovaya çıktığı yerde Bornova, güneyde Kızılçullu vadisi boyunca yer alan semtler, doğuda bir vadi ağzına yerleşmiş Buca ve daha güneyde Seydiköy-Gaziemir, eskiden beri önemli ve trenle gidilip gelinen banliyö semtleri iken son dönemlerde çok büyüyüp gelişen ve aralarındaki boşlukların dolmasıyla şehirle bütünleşmiş olan yerleşme alanlarıdır. Bu eski şehirden uzak yerleşmelerin araları çok yerde gecekondu alanlarıyla dolmuştur. Eski banliyö semtleri şehirle birleşmekle kalmayıp çevrelerine doğru da genişleyip yayılma eğilimi göstermiştir. Bunlardan Bornova, Ankara ve İstanbul yolları istikametinde genişlemiş ve bu arada plansız yerleşmeler olan gecekondular da belli bir eğime kadar yamaçları sarmıştır.

İzmir şehrinde çevresel genişlemeler İzmir-Ankara karayolu çevresinde olduğu gibi İzmir-Aydın, İzmir-Çeşme, İzmir-Çanakkale karayolu

boylarında da görülmektedir. Bu mekânsal genişlemeye paralel olarak şehrin nüfusunda da önemli gelişmeler görüldü. Cumhuriyet'in ilk nüfus sayımının yapıldığı 1927'de İzmir'in nüfusu 154.000 olarak tesbit edilmiş, bu nüfus önceleri oldukça yavaş bir artışla 1950'de 228.000'e yükselmiş, 1960'ta 361.000'e çıkmış, 1965'te 412.000, 1970'te 521.000, 1975'te 675.000'i bulmuştur. Artmaya devam eden nüfus 1980'de 750.000'i aşmış, 1985'te 1.5 milyona yaklaşmış (1.490.000), 1990'da 1.757.000 olmuştur. 1997 nüfus sayımında ise şehrin nüfusu 2.081.556 olarak tesbit edilmiştir. 1945'ten önce İzmir, nüfusu ile İstanbul'dan sonra ikinci gelirken o tarihte yapılan sayımda ikinciliği Ankara'ya bırakmıştır.

İzmir şehri her şeyden önce Anadolu'nun geniş bir alanının ticaret limanıdır. Yalnız Ege ovalarından gelen ürünler değil İçbatı Anadolu, Göller yöresi ve İç Anadolu'nun komşu kesimleri ihraç mallarını İzmir'e yollar. Bu durum, İzmir'in Türkiye ihracatının yaklaşık yarısı kadarını elinde tutan ihracat limanı olarak neden başta geldiğini açıklar. İhracat malları gemilere yüklenmeden önce İzmir atölye ve fabrikalarında işlenir. Bu özellik de İzmir'de dış ticarete bağlı endüstri kurulmasına ve bu endüstrinin gelişmesine imkân vermiştir. İzmir'de endüstrinin gelişmesini iş gücü bolluğu ve büyük şehrin tüketim faktörü de kamçılamıştır. Böylece İzmir, Türkiye'nin İstanbul'dan sonra ikinci önemli ticaret limanı ve ikinci endüstri merkezi durumuna yükselmiştir.

1950'li yıllara kadar Ege kıyılarında bazı iskeleler (Ayvalık, Dikili, Kuşadası, Güllük gibi yükleme iskeleleri) İzmir'in ihracat faaliyetlerini az da olsa paylaşıyordu. Karayollarının gelişmesi bu iskelelerin önemini hemen bütünüyle ortadan kaldırmış ve ticaret faaliyetleri İzmir'in tekelinde toplanmıştır. İzmir Limanı'nın ihracatı arasında tütün, pamuk, kuru üzüm, incir, palamut, meyankökü, afyon, baklagiller, tahıl, zeytinyağı, halı, ham madenler ilk sırayı alır. İzmir Limanı'nda sürekli bir canlılık bulunmakla beraber yaz sonunu izleyen birkaç ay içinde bu canlılık en yüksek düzeyine ulaşmaktadır. İzmir şehrinin ticaret etkinliğinin artmasında her yıl Kültürpark'ta (kurtuluştan sonraki yangın alanında kurulmuştur) açılan, yakın yıllara gelinceye kadar Türkiye'nin tek milletlerarası fuarı olan İzmir Fuarı'nın da (ilk açılış 1936) etkisi büyük olmuştur.

İzmir, Cumhuriyet döneminde uzun yıllar boyunca yoksun kaldığı kültürel

merkez niteliğini de kazandı. Şehirde çeşitli öğretim kurumları ile beraber önce Ege Üniversitesi, ardından Dokuz Eylül Üniversitesi kuruldu. İzmir şehriyle ilgili bir başka husus da turistik merkez olma özelliğidir. İzmir Ege bölgesinde turistler tarafından en çok ziyaret edilen merkez durumundadır ve bu bakımdan yakın çevresindeki turistik yerleri görmeye gelenler için önemli bir turistik üs meydana getirmektedir.

İzmir şehrinin merkez olduğu İzmir ili batıdan Ege deniziyle sınırlanır. Kuzeyde Balıkesir, doğuda Manisa, güneyde de Aydın illerine komşudur. Balçova, Bornova, Buca, Çiğli, Gaziemir, Güzelbahçe, Karşıyaka, Konak, Narlıdere, Aliağa, Bayındır, Bergama, Beydağ, Çeşme, Dikili, Foça, Karaburun, Kemalpaşa, Kınık, Kiraz, Menderes, Menemen, Ödemiş, Seferihisar, Selçuk, Tire, Torbalı ve Urla olmak üzere yirmi yedi ilçeye ayrılmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2000 yılı istatistiklerine göre İzmir'de il ve ilçe merkezlerinde 752, kasaba ve köylerde 884 olmak üzere toplam 1636 cami bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ulvi Olgaç, Güzel İzmir Ne İdi Ne Oldu, İzmir 1939; Adnan Bilget, Son Yüzyılda İzmir (1849-1949), İzmir 1949; Emin Canpolat, İzmir: Kuruluşundan Bugüne Kadar, İstanbul 1954; Rauf Beyru, İzmir Şehri Üzerine Bir İnceleme: Şehir Nüfusları, Gerçekler ve İstatistikleri, Ankara 1969; a.mlf., "İzmir'de Kapsamlı Bir Planlama Denemesi", 3. Şehircilik Kongresi: 6-8 Kasım 1991, İzmir 1991, s. 79-91; a.mlf., "Geçmişten Günümüze İzmir'de Planlama ve İmar Uygulamaları", Ege Mimarlık Dergisi, sy. 3, İzmir 1991, s. 41-47; Ruşen Keleş, İzmir Mahalleleri (Bir Tipleştirme Örneği), Ankara 1972; Mesut Ayan, "Cumhuriyet Döneminde Kentleşmenin İzmir'de Kentsel Dokuya Etkisi", Ege Mimarlık Sempozyumu: Bildiriler, İzmir 1985, s. 132-133; Kemal Arı, "Kurtuluş Savaşı Sonrasında İzmir'e Yönelik Göçler ve Etkileri", Üç İzmir, İzmir 1992, s. 273-282; Melih Gürsoy, Tarihi, Ekonomisi ve İnsanları ile Bizim İzmirimiz, İzmir 1993; F. Barbaros, İzmir'de Sanayileşme, İzmir 1995;

Besim Darkot - Metin Tuncel, Ege Bölgesi Coğrafyası, İstanbul 1995, s. 45-50; Cezmi Sevgi, Kentleşme Sürecinde İzmir ve Gecekondular, İzmir 1988; a.mlf., “Hızlı Kentleşmenin Fizikî Mekâna Yansımasıyla Ortaya Çıkan Sorunlar: İzmir Örneği”, Göç, Kent ve Gecekondu, İstanbul 1998, s. 48-58; Çınar Atay, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e İzmir Planları, Ankara 1998; Mübeccel Kıray, Örgütleşemeyen Kent: İzmir, İzmir 1998; Arife Karadağ, Kentsel Gelişim Süreci, Çevresel Etkileri ve Sorunları ile İzmir, İzmir 2000; Mustafa Mutluer, Kentleşme Sürecinde İzmir’de Toplu Konut Uygulamaları ve Sorunlar, İzmir 2000; Şevket Işık, Bornova-Mevlana Mahallesinin (İzmir) Gelişim Süreci ve SosyoEkonomik Yapısı, İzmir 2000; Erol Tümertekin, “İzmir’de Sanayi Faaliyetlerinin Bünyesi ve Dağılışı”, Türk Coğrafya Dergisi, sy. 22, İstanbul 1961, s. 123-131; a.mlf. - Cevat Korkut, “İzmir Şehrinde Nüfus Dağılışı”, İstanbul Üniversitesi Coğrafya Enstitüsü Dergisi, sy. 14, İstanbul 1964, s. 45-62; Cevat Korkut, “İzmir Şehrinin Coğrafî Özellikleri (Geographic Features of the City of İzmir, Western Turkey)”, Türk Coğrafya Dergisi, sy. 26 (1975), s. 87 vd.; Necdet Sözer, “İzmir: Ege’nin Metropolü”, Ege Coğrafya Dergisi, sy. 4, İzmir 1988, s. 1-18; Çınar Atay, “Metropolleşmeye Doğru İzmir”, Ege Mimarlık Dergisi, sy. 2 (1991), s. 43-45; Asaf Koçman, “İzmir’in Kentsel Gelişimi”, Coğrafya Araştırmaları, sy. 3, Ankara 1991, s. 101-122; Mümtaz Peker, “İzmir Nüfusunun Gelişimi”, Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi, I/3, İzmir 1993, s. 273-281; Tülay Baran, “1923-1938 Yılları Arasında İzmir’in İmarı”, a.e., s. 283-294; Hanife Kuru, “İkinci Dünya Savaşı Yıllarında İzmir’in SosyoEkonomik Durumu”, a.e., s. 295-308; Füsun Baykal, “Işıkkent-Pınarbaşı Sanayi Bölgesi (İzmir)”, Ege Coğrafya Dergisi, sy. 3 (1995), s. 101-128.

Metin Tuncel

MİMARİ.

Milâttan önce 3000’li yıllarda ilk yerleşmenin olduğu kabul edilen İzmir şehri tarih boyunca depremler ve yangınlar yüzünden sık sık harap olmuş ve yenilenmiştir. Büyük bir kısmı XIX. yüzyıl ve sonrasına ait eski doku üzerinde Türk döneminden XVII. yüzyıl ve sonrasına tarihlenen eserleri görmek mümkündür.

Savunma Amaçlı Yapılar. Şehrin savunmasının en önemli yapıları şehre giriş sırasına göre Sancak Kale (Yeni Kale), Liman Kalesi ve Kadifekale'dir. Kalelerden en erken tarihli olan ve İskender'in haleflerinden Lysimakhos tarafından yaptırıldığı söylenen Kadifekale (Yukarı Kale) şehrin güneyindeki Kadife (Pagus) dağının üzerinde kurulmuştur. Liman Kalesi (Aşağı Kale, Hisar Kalesi, Ok Kalesi) 1231-1235 yılları arasında iç limanın ağzında yaptırılmıştır. Aziz Petrus ve Aşağı Kale olarak tanınırken daha sonra Hisar Kalesi olarak da anılmaya başlandı. Bu yapı Fâtih Sultan Mehmed döneminde tamir ettirilmiş, ancak 1869-1870'te yıktırılmıştır. En son yaptırılan ve günümüzde de ayakta olan Sancak Kale ise Sancakburnu'ndadır. 1066 (1656) yılında inşa ettirilen kale 1099 (1688) depreminde yıkılmış ve yeniden yapılarak 1102'de (1691) tekrar kullanılmaya başlanmıştır. 1829'da onarılıp 1890-1891 yıllarında da esaslı bir şekilde elden geçirilmiştir.

Cami ve Mescidler. İzmir'deki en erken tarihli cami, XIV. yüzyıl başlarına ait Kadifekale'deki Yukarı Kale Camii olup günümüze kadar gelmemiştir. Kaynaklardan şehirde XVI. yüzyıl sonlarında ikiüç, 1063'lerde (1653) on beş, 1111'de (1699-1700) on yedi, 1701'de on dokuz, 1851'de yirmi dört cami, 1878'de yirmi üç cami, kırk bir mescid, 1908'de elli üç cami, elli bir mescid bulunduğu anlaşılmaktadır. İzmir'in uğradığı çok sayıda deprem ve yangın felâketi bu yapılardan bazılarını tamamen ortadan kaldırmış, bazıları da onarımlar geçirerek değişikliğe uğramıştır.

Şehirdeki tek kubbeli kare ibadet mekânı ile kuzeydeki son cemaat yerinden ve bir minareden oluşan geleneksel cami şemasını sürdüren örnekler şunlardır: XV. yüzyıla ait veya daha erken tarihli olabileceği belirtilen Pazaryeri'ndeki Han Bey (Pazaryeri) Camii; XVII. yüzyılda Tayyibe Hatun tarafından yaptırılan, 1737'de ve XIX. yüzyılda onarılarak çeşitli mekânlar eklenen Anafartalar caddesindeki Hatuniye Camii; 1652'de Hacı Hüseyin Ağa'nın yaptırdığı, 1774-1775, 1892-1893, 1893-1894 yıllarında onarım gördüğü anlaşılan, dükkân ve depoların bulunduğu bir alt yapının oluşturduğu alan üzerine oturtulmuş, Anafartalar caddesi üzerindeki Başdurak (Hacı Hüseyin) Camii; 1082 (1671) tarihli vakfiyesine göre Yûsuf Çavuşzâde Ahmed Ağa tarafından inşa ettirilen, 1812 ve 1902 yıllarında onarılan Kemeraltı'ndaki Kemeraltı (Mûsâ Bâlî Yakası-Ahmed Ağa) Camii; yine Kemeraltı'ndaki, 1893 tarihli vakfiyeye göre Sâlepçizâde Ahmed

Ağa’nın yaptırdığı, mektep, medrese ve dershanenin bulunduğu bir alt yapının üzerindeki Sâlepçioğlu Camii; 1083 (1672-73) yılında Ali Ağa tarafından yaptırılan, 1896-1897 ve 1958 yıllarında onarılan Ali Ağa mahallesindeki Ali Ağa Camii; 1737 tarihli vakfiyesinden Alanyalı Hacı Veli Ağa tarafından inşa ettirildiği anlaşılan, Anafartalar caddesindeki Hacı Veli Ağa (Mumyakmaz) Camii; 1889-1890 tarihli, Topaltı semtindeki Bâlâdur Hacı Bey (Topaltı) Camii; 1892-1893 tarihli âyet kitâbeli, Güzelyalı’daki Ma‘mûretülhamidiye (Güzelyalı, Reşâdiye) Camii; 1900-1901 yılında tamamlanan Mithatpaşa caddesindeki Hamidiye (Karantina, Küçükyalı) Camii; 1897’de Eşref Paşa’nın yaptırdığı Eşrefpaşa caddesindeki Eşref Paşa Camii. XVIII. yüzyıl başında Piyâlezâde Hacı Mehmed Ağa tarafından yaptırılan ve 1882-1883’te tamir edilen Dibektaşı’ndaki Piyaleoğlu Camii ise bu yapılardan farklı olarak üzeri oval bir kubbeyle örtülmüş, enine dikdörtgen planlı bir harime sahiptir.

Âbidevî camilerin büyük çoğunluğu merkezî sistemde yapılmıştır. Kesin inşa tarihi bilinmemekle birlikte şehrin âbidevî ilk yapısı kabul edilen Hisar (Yâkub Bey) Camii 1813, 1870, 1881, 1890 ve 1927 yıllarında onarılmıştır. Merkezî kuruluştaki harimle kuzeyindeki yedi kubbeli son cemaat yeri ve minareden oluşur. Harimde mihrap önündeki büyük kubbeli kare hacim üç yönden daha küçük kubbeli hacimlerle kuşatılmıştır.

XVII. yüzyılın ilk yarısında ayakta olduğu bilinen, 1815 ve 1883’te tamir edilen Anafartalar caddesindeki Şadırvanaltı (Niflizâde, Bıyıklıoğlu) Camii’nin şadırvanının üzerindeki kütüphane 1834-1835 tarihlidir. Çeşitli dükkânların bulunduğu büyük çarşı kompleksinden oluşan alt yapı üzerine oturtulmuş cami, merkezî kuruluştaki harimle harimin kuzey ve batısında uzanan “L” biçimli son cemaat yeri ve kuzey cephesine bitişik minareden oluşur. Harimde mihrap önündeki merkezî kubbeli hacim köşeleri kubbelerle, araları ise çapraz tonozlarla örtülmüş “U” biçiminde hacimlerle iki kat olarak üç yönden kuşatılmıştır. Şadırvanın üstündeki kütüphane son cemaat yerinin batı kanadına koridorla bağlanmaktadır (ayrıca bk. ŞADIRVANALTI CAMİİ ve TEKKESİ).

Kestanepazarı mevkiindeki Kestanepazarı (Kızıl İbrâhim, Ahmed Ağa) Camii, Evliya Çelebi’ye göre 1078’de (1667-68) Ahmed Ağa tarafından yaptırılmıştır. Bazı kaynaklar ise Ahmed Ağa’nın camiyi onartmış

olabileceğini belirtir. XIX. yüzyıl başlarında ve 1965'te tamir edilen yapıda halen onarım çalışmaları sürdürülmektedir. Çok sayıda dükkân ve deponun yer aldığı bir alt yapı üzerine oturtulmuş geniş avlulu cami, merkezî kuruluşlu harimle üç kubbeli son cemaat yeri ve minareden oluşur. Haç planlı harimde ortadaki merkezî kubbe köşelerde daha küçük boyutlarda tekrarlanır. Haç kolları beşik tonozlarla örtülüdür (ayrıca bk. KESTANEPAZARI CAMİİ).

Bostânî Mahmud Efendi tarafından 1118 (1706) yılından önce yaptırılmış olduğu düşünülen Basmahane'deki Çorakkapı (Bostânî Mahmud Efendi) Camii'nin enine dikdörtgen planlı hariminde mihrap önü mekânı büyük bir kubbe, yanlar ise daha küçük üçer kubbeyle örtülmüştür. Kemeraltı'nda 1129'da (1717) faal olduğu bilinen ve bânisi Hacı Mustafa Efendi olduğu halde 1193'te (1779) vefat edip bu caminin hazîresine gömülen Hacı Mahmud Efendi'den dolayı Hacı Mahmud Camii olarak tanınan yapı enine dikdörtgen planlı olup mihrap önü büyük ahşap kubbeyle, yanlar ise düz tavanla örtülmüştür.

Daha küçük boyutlu ve üst örtüsünde ahşap kullanılmış bir grup yapı da merkezî sistemde yapılmış camilerle benzerlik göstermektedir. Biçim olarak benzeyen bu yapıların teknik açıdan merkezî kuruluşlu camilerle herhangi bir bağlantısı yoktur. Bu gruba ait, İkiçeşmelik caddesindeki 1895-1896 yıllarında Pirinçzâde Hacı Hâfız Süleyman Efendi'nin yeniden yaptırdığı İkiçeşmelik Camii'nde kare planlı harimin merkezi ahşap kubbeyle, etrafı ise düz ahşap tavanla örtülmüştür. Bu yapının alt katını oluşturan Süleyman Efendi Mektebi bugün kahvehane olarak kullanılmaktadır. XVIII. yüzyılın başına tarihlenen Damlacık'taki Damlacık (Kılcı Mescidi) Camii'nde ise kare planlı harimin merkezi ahşap kubbe ile, kubbe ile harim duvarları arasında kalan kesimler ahşaptan yarım tonozlarla örtülmüştür.

İzmir'de farklı plana sahip camilere de rastlanmaktadır. 1865'ten önce Yapıcızâde Mehmed Ağa'nın inşa ettirdiği, 1955'te bugünkü görünümünü alan caminin adını taşıyan semtteki Yapıcıoğlu Camii'nin derinlemesine dikdörtgen planlı harimi merkezî kubbeyle örtülmüştür. Bu bölümün güneyinde iki yanda birer kubbe, ortada düz tavanla örtülen üç bölümlü bir hacim, kuzeyinde ise düz tavanla örtülmüş tek bir hacim uzanır. XVIII. yüzyılda Mehmed Paşa'nın kızı Ayşe Hanım'ın yaptırdığı, XX. yüzyılda iki

defa onarılan Konak Meydanı'ndaki Yalı (Konak) Camii, tek kubbeyle örtülmüş sekizgen planlı harimiyle farklı bir örnektir. XX. yüzyıla ait Bostanlı Camii ve Alaybey Camii'nde de benzer plan şeması uygulanmıştır.

Şehirde bu yapıların dışında daha birçok cami bulunmaktadır. Bunların büyük çoğunluğu düz ahşap tavanla örtülmüş, kare ya da enine veya derinlemesine yönelen dikdörtgen planlıdır. Bazılarında son cemaat yeri yoktur. 1082'den (1671) önce Hacı Abdülfettah'ın yaptırdığı, 1843, 1861, 1934 ve 1957 yıllarında onarılan Tilkilik'teki Abdülfettah (Fettah) Camii; muhtemelen I. veya II. Selim tarafından inşa ettirilen, 1170'lerde (1757) Müftü Hacı Ahmed Said Efendi tarafından onarılan Namazgâh'taki Kurşunlu Cami; tahminen 1753'te Odunkapılızâde Hacı Mehmed Ağa'nın inşa ettirdiği İkiçeşmelik'teki Odunkapı Camii; 1890-1891'de ve 1951'de onarılan Etiler'deki Abdullah Efendi Camii; yanan Hacı Mehmed Ağa Camii'nin yerine 1863-1864'te yeniden inşa edilen ve 1889'da onarılan İkiçeşmelik'teki Hacı Mehmed Camii; 1874'te Hacı Mustafa Efendi tarafından tamir ettirilen yine aynı yerdeki fevkanî Natırzâde Camii; 1888-1889'da Hacı Ömer Lutfi Bey'in yaptırdığı, 1958'de onarılan İkiçeşmelik'teki Dolaplıkuyu Camii; 1891-1892'de Nûr Kamer Hanım'ın inşa ettirdiği Halilrifatpaşa caddesindeki Kameriye Camii; 1899-1900'de Hacı Ethem Ağa tarafından yaptırılan Yeşiltepe'deki Hacı Ethem Camii gibi yapılar bu gruptaki camilerin belli başlı örneklerindendir. İnşa tarihi ve bânisi bilinmeyen Bornova'daki Büyük Cami mihrap önü kubbeli enine dört sahınlı harim, beş kubbeli son cemaat yeri ve minareden oluşur.

İzmir'deki camiler genellikle yoğun süslemelere sahiptir. İç mekânları geç dönem alçı işçiliğinin tipik örnekleriyle bezenmiştir. Mihraplarından sarkan ve gerçek kadifeden yapılmış izlenimi veren alçıdan perde motifleri karakteristik süsleme öğeleridir. Çoğu yapıda yer alan kalem işi süslemelerden Şadırvanaltı Camii'nin hariminde ve alttaki geçit tonozunda bulunanlar manzara resimleriyle dikkati çeker. 1964 onarımından önce, cephelerinin tamamen çinilerle kaplı olduğu bilinen Yalı Camii'nde pencere çevreleri ve alınlıkları XIX. yüzyılın kaliteli Kütahya çinileriyle kaplanmıştır.

Tekke ve Zâviyeler. Kaynaklar XIV. yüzyıldan itibaren İzmir'de birçok tekke ve zâviyenin varlığından söz etmektedir. Seydi Mükeremeddin, Yûsuf

Dede, Ahî Çuga, Han Bey Zâviyesi gibi adı bilinen yapılar günümüze ulaşmamıştır.

Türbe ve Hazîreler. İzmir'in merkezinde ayakta kalmış olan önemli bir türbe yoktur. Bornova'daki Büyük Cami'nin avlusunda XIV-XV. yüzyıllara tarihlenen sekizgen prizmatik gövdeli bir türbe mevcuttur. Kubbe ile örtülen yapı cepheden dışa doğru çıkıntı oluşturan bir giriş mekânına sahiptir. Şehirde Ali Ağa, Esnaf Şeyh, Çorakkapı, Odunkapı, Hacı Osman Paşa, Hacı Halil Efendi, Hacı Mahmud ve Damlacık gibi camilerin avlularında bulunan hazîrelerde genellikle caminin bânisiyle ailesine ait mezarlar bulunur.

Medreseler. Şehirde varlığı bilinen çok sayıda medreseden hemen hiçbiri günümüze intikal etmemiştir. Bunlar arasında Çorakkapı, Abdülfettah, Kurşunlu, Odunkapı, Hatuniye, Faik Paşa, Saçmacızâde, Merdivenli, Balyanbolulu ve Üsküdarlı medreseleri sayılabilir.

Hanlar. Osmanlı Devleti'nin önemli ticaret merkezlerinden biri olan İzmir'de inşa ettirilen şehir içi hanlarından sadece on sekiz yapı kısmen ya da tamamen zamanımıza ulaşabilmiştir. Bunların büyük çoğunluğu avlulu hanlardır. Kemeraltı'nda bulunan hanların en önemlisi Kızlar Ağası Hanı'dır. Temelden itibaren yeniden inşa edilerek 1993'te tamamlanan yapı 1157'de (1744) Kızlar Ağası Hacı Beşir Ağa tarafından yaptırılmıştır. Kuzey cephesinde Bakır Bedesteni, güney cephesinde dükkânlar yer alır. Avlunun ortasında ilk inşasında mescid olduğu düşünülen iki katlı yapı son onarımda ortadan kaldırılmıştır. Alt katta avluyu dört yandan çevreleyen mekânlardan kuzey, güney ve doğu kanatlarında bulunan odalar "U" biçimli arastayla kuşatılmıştır. Üst katta avluyu batı kanatta revak, doğu, kuzey ve güney kanatta ise odalar çevreler. Odaların arkasında bulunan "U" biçiminde koridor batı kanattaki revakla birleşir. Bu koridor ve revak ikinci bir oda sırasıyla kuşatılmıştır. Üst örtü sisteminde, alt katta ve üst kattaki koridorlarda beşik tonoz, üst kat odalarında aynalı tonoz kullanılmıştır.

XVIII. yüzyılın son çeyreğine tarihlenen Mirkelâmoğlu Hanı yapılan onarımlarla değişikliklere uğramıştır. Avlulu, iki katlı olan yapı arazinin durumuna göre şekillenmiş asimetrik plana sahiptir. Kuzey ve batı cephelerinde alt katta dükkânlar yer alır. Avlunun etrafı, üçü sonradan düz

örtüye dönüştürülen beşik tonozlu dükkânlarla çevrelenmiştir. Üst katta bulunan manastır tonozuyla örtülü yirmi bir odadan on sekizi beşik tonozlu revaklarla, diğer üçü ise batı kanattaki çapraz tonozuyla eyvana açılır.

Mirkelâmoğlu Hanı'nın doğu cephesine bitişik olarak inşa edilen Büyük Karaosmanoğlu Hanı, yaklaşık 1810'da Karaosmanoğlu Hacı Hüseyin Ağa tarafından yaptırılmıştır. Arsanın durumuna göre şekillenmiş avlulu, iki katlı yapının kuzey tarafı yıkılmış, avlu cepheleri tâdilâtla değişime uğramıştır. "U" biçimli olan avlu günümüzde beşik veya manastır tonozuyla örtülü dükkânlarla çevrelenmiştir. İkinci katta manastır tonozlu mekânlar beşik tonozlu revaklara açılır. XVII veya XVIII. yüzyıllara tarihlenen Selvili Han'ın büyük bölümü yıkılmıştır. Avlulu, iki katlı yapının örtü sisteminde kubbe kullanılmıştır. XVII. yüzyılın sonu ile XVIII. yüzyılın sonları arasına tarihlenen Küçük Demir Hanı ve bugün ayakta olmayan, 1675-1677 tarihli Büyük Vezir Hanı üst örtü sisteminde kubbe kullanılmış avlulu, iki katlı hanların diğer örnekleridir. XVII. yüzyılın üçüncü çeyreğine tarihlenen Fazlıoğlu Hanı, XVIII. yüzyıl başlarına tarihlenen Abacıoğlu Hanı, XVIII. yüzyıla tarihlenen Yeni Han, XIX. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenen Kadıoğlu Hanı, XIX. yüzyıla tarihlenen Manisalıoğlu Hanı kısmen ayakta kalabilmiş iki katlı ve avlulu hanlardır. 1082 (1671) yılından önce yaptırılan ve avlulu hanlar arasında tek katlı inşa edilmiş tek örnek olan Sulu Han orijinal durumunu kaybetmiştir.

XVIII. yüzyılda inşa edilip XIX. yüzyılda onarılan Girit Hanı, XIX. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenen Arap Hanı ve bugün tamamen ortadan kalkmış olan, XVIII. yüzyılın ilk yarısına tarihlenen Piyâleoğlu Hanı gibi yapılarsa kısmen iki katlı ve tek katlı inşa edilmiş avlulu hanlardır. XVIII. yüzyılın sonu ile XIX. yüzyılın başlarına tarihlenen Esir Hanı, 1802 tarihli Abdurrahman Hanı, 1805-1806 tarihli Çakaloğlu Hanı, XIX. yüzyılın başına tarihlenen Mûsevit Hanı, XIX. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenen Cambaz Hanı gibi yapılar, ortada bulunan bir koridorla bu koridorun iki yanına dizilmiş mekânlardan oluşan düzenleriyle arasta benzeri plana sahip hanlar grubunun örnekleridir.

Hamamlar. Bugün İzmir'de on beş hamam yapısı bilinmekte olup bunların büyük çoğunluğunun kesin inşa tarihi belli değildir. XVI. yüzyıldan XIX. yüzyıla uzanan bir zaman dilimi içinde inşa edildikleri anlaşılan yapılar

daha sonraki dönemlerde çeşitli onarımlar görmüş ve değişikliklere uğramıştır. Hatta bazılarının işlevi değişmiştir. Karataş'taki Karantina Hamamı'nın planında çeşitli değişiklikler yapılmıştır. Yapıda soyunmalıkla ılıklık dikdörtgen planlıdır. Sıcaklık ise pandantifli bir kubbeyle örtülü olup iki halvetlidir ve doğusunda aynalı tonozlu bir eyvan bulunmaktadır. Kemeraltı'ndaki İstanköy Hamamı'nda ahşap düz tavanlı kare planlı soyunmalık doğuya ve batıya doğru genişletilmiştir. Yanlar birer manastır tonozuyla, ortadaki kubbeyle örtülmüş üç bölümden oluşan ılıklığın batısında helâ ile tıraşlık bulunmaktadır. Ilıklığın kuzeyinde, ortası dört destek üzerine oturtulmuş bir kubbe ile örtülmüş ve etrafı yanlarda manastır tonozlarıyla, köşelerde ise küçük kubbelerle kapatılmış mekânlarla çevrelenmiş kare planlı sıcaklık yer alır. Anafartalar caddesindeki Lüks Hamam (Kadı Hamamı) çifte hamamdır. Ortası kubbeli, enine sıcaklıklı ve çifte halvetli olan yapının kadınlar ve erkekler kısmında aynı plan uygulanmıştır. Soyunmalıklar kubbe ile, ılıklıklar ise tonozlarla örtülmüştür. Benzer plan şemasına sahip diğer bir çifte hamam da Agora yakınındaki Namazgâh Hamamı'dır. Anafartalar caddesindeki Basmahane Hamamı kare planlı kubbeli soyunmalık, ortası kubbeli, yanları aynalı tonozlu üç bölümlü ılıklık ve kare planlı kubbeli sıcaklık bölümlerinden oluşur. İkiçeşmelik'teki Çukur Hamam, ahşap kubbeli soyunmalıkla kare planlı ve çapraz tonozlu ılıklık ve dikdörtgen planlı manastır tonozlu sıcaklık mekânlarına sahiptir.

Karşıyaka'daki Ali Bey Hamamı arazinin durumuna göre biçimlendiği için kademelerle daralmaktadır. Bir yamuk dörtgen şeklinde olan soyunmalığı XX. yüzyılda yenilenmiştir. İki bölümlü ılıklık kubbe ile örtülü olup batısına basık tonozlu helâ ve tıraşlık mekânı yerleştirilmiştir. Ilıklığın doğusunda kubbeli ve kare planlı sıcaklık vardır. Sıcaklığın güneyinde kubbelerle örtülmüş iki bölümlü bir halvet bulunur. İkiçeşmelik'teki Yeni Şark (Saçmacı) Hamamı da çeşitli değişiklikler geçirmiştir. Soyunmalık bölümü iki katlı olan yapının alt katında dükkânlar vardır. Soyunmalık, etrafı düz tavanla çevrelenen ve dört ahşap destekle taşınan sekizgen fenerli oval kubbeyle örtülmüştür. Ilıklık bugün biri kubbe ile, diğeri aynalı tonozla örtülmüş iki bölümden oluşur. Sıcaklık ise kubbeli ve kare planlıdır. Karataş'taki

Hoşgör Hamamı'nın kubbeli, kare planlı soyunmalığı, kubbemsi tonozla örtülü dikdörtgen planlı ılıklığı, önünde kubbeli kare planlı sıcaklığı

bulunur. Anafartalar caddesindeki Tevfik Paşa Hamamı'nın bodrum katı üzerinde yükselen üstü ahşap örtülü, kare planlı soyunmalığın merkezinde bir fener yer alır. Bugün yarısı ortadan kalkmış aynalı tonozlu ılıklığın yanında yamuk planlı bir mekân vardır. Sıcaklık kubbeli, kare planlı olup iki halvet hücresine sahiptir. Bunların dışında Basmahane'deki Kıllıoğlu Hacı İbrâhim Vakfı Hamamı kömür deposu, Kemeraltı'ndaki Yeşildirek Hamamı çarşı, Sâlepçioğlu Aile Hamamı matbaa olarak kullanılmaktadır. Kestelli caddesindeki Çivici Hamamı özel mülkiyette olup kapalıdır. 442. sokakta dispanserin yıkılmasıyla sadece cehennemlik ve külhanı belirlenen bir hamama rastlanmıştır.

Çeşme ve Sebiller. İzmir'de inşa ettirilmiş çok sayıdaki çeşme ve sebilden bir kısmı günümüze ulaşabilmiştir. Bugün ayakta olan çeşme ve sebillerin en önemlileri arasında Mirkelâmoğlu Hanı Çeşmesi (XVIII. yüzyıl), Sinanzâde Sebili (Kemeraltı Sebili; 1184/1770-71), Gaffarzâde Çeşmesi ve Sebili (Çakaloğlu Hanı Çeşmesi ve Sebili; 1805), Dönertaş Çeşmesi ve Sebili ile (1814) Sâlepçioğlu Çeşmesi (XIX. yüzyıl sonu) sayılabilir.

Meskenler. İzmir'de üç farklı mesken tipi tesbit edilebilmektedir. Bunlardan birincisi Osmanlı ev geleneğini yaşatan örneklerdir. Şehirde az sayıda bulunan bu konutlar iki katlıdır. Hizmet mekânlarının yer aldığı dışa kapalı zemin kat taştan inşa edilmiştir. İkinci kat ise ahşap karkas tekniğinde yapılmıştır. Bu kata açılan pencereler ve eliböğründelerle desteklenmiş çıkmalar cepheyi hareketlendiren unsurlardır. İkinci tip azınlıkların geliştirdiği, genellikle Sakız tipi ev olarak adlandırılan konutlardır. Plan ve cephe düzenlemesi birbirine çok benzeyen bu evler bir bodrum kat üzerine tek veya çift katlı yapılmıştır. Cephelerde bir girinti içine yerleştirilmiş ana giriş kapıları, iki katlıların üst katında dökme demirden dekoratif konsollarla desteklenen ahşap cumbalar karakteristik özellikleridir. Şehirdeki üçüncü tip konutlar Levanten köşkleridir. Yüksek duvarlarla çevrelenmiş geniş bahçeler içindeki Levanten köşkleri için ortak bir üslûptan söz edilemez. Her biri farklı tarzda yapılmış âbidevî binalardır.

Diğer Yapılar. İzmir'de XIX ve XX. yüzyıllarda inşa edilen yeni yapı türlerinin belli başlı örnekleri arasında bugün ayakta olmayan ve Sarıkışla diye tanınan, 1827'de tamamlanan Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye Kışlası, 1840'lı yıllardan kalan Karantina, 1858'de inşasına başlanan

Alsancak ile Basmahane garları, günümüzde ayakta olmayan 1886 tarihli İzmir İdâdîsi, aynı yıllarda inşa edilen Karataş'taki Mektebi Sultânî, Gurebâ-i Müslimîn Hastahanesi, yıkılan tiyatro binaları, XX. yüzyılın başında yapılmış olan Anafartalar ve Basmahane karakolları, 1901'de tamamlanan Saat Kulesi, 1907 tarihli Asansör gibi binalar sayılabilir. Eski Türk Ocağı (1925), Millî Sinema (Elhamra) ve Osmanlı Bankası (1926), Borsa Sarayı (1926-1928), Ziraat Bankası (1930), Vakıflar Bankası (1930-1932), Millî Kütüphane (1933) gibi yapılar Cumhuriyet döneminin millî üslûpta inşa edilmiş önemli binaları arasında yer alır.

BİBLİYOGRAFYA

Rüçhan Arık, Bazı Örnekleriyle Anadolu'da "Barok Denen" Camiler (doçentlik tezi, 1971), AÜ DTCF; Tuncer Baykara, İzmir Şehri ve Tarihi, İzmir 1974; Çınar Atay, Tarih İçinde İzmir, İzmir 1978; a.mlf., İzmir'in İzmir'i, İzmir 1993; İnci Aslanoğlu, Erken Cumhuriyet Dönemi Mimarisi, Ankara 1980; Necmi Ülker, "İzmir Sancakkalesi ve Şehitliği", I. Askerî Tarih Semineri: Bildiriler II, Ankara 1983, s. 263-284; a.mlf., "İzmir Sarıkışlasının Yapım Çalışmaları", TTK Bildiriler, X (1994), V, 2439-2446; Metin Sözen, Cumhuriyet Dönemi Türk Mimarlığı (1923-1983), Ankara 1984; Feyyaz Erpi, Buca'da Konut Mimarisi (1838-1934), Ankara 1987; Serap Yılmaz, "J. D. Barbie du Bocage'in İzmir -Şehir ve Çevresi-Planı Üzerinde Bir Çalışma", V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi: Tebliğler, Ankara 1990, s. 765-785; Bozkurt Ersoy, İzmir Hanları, Ankara 1991; İnci Kuyulu, Kara Osman-Oğlu Ailesine Ait Mimari Eserler, Ankara 1992; a.mlf., "XIX. Yüzyıl Osmanlı Mimarisinin Gelişimine Genel Bir Bakış", Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Sempozyumu Bildirileri, İzmir 1992, s. 47-62; Üç İzmir, İstanbul 1992, tür.yer.; Son Yüzyıllarda İzmir ve Batı Anadolu Uluslararası Sempozyumu Tebliğleri (haz. Tuncer Baykara), İzmir 1994; Münir Aktepe, "İzmir'e Aid Bazı Kitabeler ve Notlar", TD, XIV/19 (1964), s. 57-80; a.mlf., "İzmir Şehri Osmanlı Devri Medreseleri Hakkında Ön Bilgi", a.e., sy. 26 (1972), s. 97-118; a.mlf., "Osmanlı Devri İzmir Camileri Hakkında Ön Bilgi", TED, sy. 3 (1973), s. 177-212; a.mlf., "Osmanlı Devri İzmir Camileri Hakkında Ön

Bilgi II", a.e., sy. 4-5 (1974), s. 91-152; a.mlf., "İzmir Suları Çeşme ve Sebilleri ile Şadırvanları Hakkında Bir Araştırma", TD, sy. 30 (1976), s. 135-200; İlhami Bilgin, "Bornava'nın Yayınlanmamış Dört Anıtı", Mimarlık Tarihi ve Restorasyon Enstitüsü Bülteni, sy. 11-12, İstanbul 1980, s. 46-50; Eti Akyüz, "İzmir Evleri", Atlas (İzmir özel sayısı), İstanbul Haziran 1996, s. 34-42; J. H. Mordtmann, "Izmīr", EI (İng.), II, 568.

İnci Kuyulu

İZMÎRÎ, Mevlânâ Mehmed

(ö. 1165/1751)

Osmanlı âlimi.

Kırşehir'de doğdu. Babasının adı Veli, dedesininki Resul'dür. İlk öğrenimini memleketinde gördü, ardından İstanbul'a gitti. Burada başta Mirza Fâzıl olmak üzere çeşitli âlimlerden ders okudu. İcâzet aldıktan sonra İzmir'e giderek öğretim faaliyetlerine başladı. Bu arada müftülük görevine getirildi. İzmir'de vefat eden Mevlânâ Mehmed, İkiçeşmelik caddesinde bulunan Ulu Mezarlığa defnedildi.

Bizzat İzmîrî'nin kendi biyografisini anlattığı bir belgeyi gören Bursalı Mehmed Tâhir'in verdiği bu bilgiler yanında Amasyalı Âkifzâde Abdürrahim el-Mecmû'unda, Menemen'de yetişip İstanbul'da Yûsuf Efendi'den ders alan ve Ḥâşiyetü'l-Mirʾât, Şerḥu'l-Mülteḳā, Bedâʾiʿu'l-burhân gibi eserlerin müellifi olan bir İzmirli Mehmed Efendi'den (ö. 1160/1747) bahsederse de Mirʾâtü'l-uṣûl hâşiyesiyle tanınan İzmîrî aslen Kırşehirli olup Menemen'le ilgisi bilinmediğinden söz konusu şahıs Mustafa İzmîrî olmalıdır.

Eserleri. 1. Ḥâşiye ʿalâ Mirʾâti'l-uṣûl (I-II, Bulak 1258, 1262; İstanbul 1285, 1296, 1302, 1304, 1309). Molla Hüsrev'in eseri üzerine yapılan en meşhur hâşiye olup özellikle kelâm ve mantık kavramları ile Arap gramerine dair konularda geniş açıklamalara yer verilmiştir. 2. Tercüme-i Târîh-i Taberî (I-V, Kahire 1260, 1275).

3. İbrâzü'ż-żamâʾir ʿale'l-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 367; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1145, 1146; İzmir Millî Ktp., nr. 715; Manisa İl Halk Ktp., nr. 708). İbn Nüceym'in eseri üzerine yazılmış bir şerhtir. 4. Şerḥu Mülteḳa'l-ebḥur (Kemâlü'd-dirâye fî cemîʿi'r-rivâye min şürûḥi'l-Mülteḳā) (Süleymaniye Ktp., İzmir, nr. 180; Manisa İl Halk Ktp., nr. 607/1-3). 5. Risâle fi'l-iʿtikâf (Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, nr. 449, vr. 174b-184b). 6. Şerḥu

Risâleti’l-Birgivî (Süleymaniye Ktp., İzmir, nr. 193, 57 varak). Birgivî’nin hayız, nifas ve istihâzeyle ilgili bir risâlesinin şerhidir. 7. Şerḥu’l-ḫilâfiyyât beyne’l-Eşʿarî ve’l-Mâtürîdî (Mesâʾilü’l-ḫilâfiyyât fîmâ beyne’l-Eşʿariyye ve’l-Mâtürîdiyye) (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1650; Köprülü Ktp., Mehmed Âsım, nr. 254). Müellif bu eseri önce muhtasar bir şekilde yazmış, daha sonra da şerhetmiştir.

İzmîrî’nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Ḥâşiye ʿalâ İmtiḥâni’l-eẕkiyâʾ fi’n-naḥv, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi İbni’l-Ḥâcib li-Muḫtaṣari’l-Müntehâ, Ḥâşiye ʿalâ Envâri’t-tenzîl li’l-Beyżâvî, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’ş-Şemâʾil, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-Câmî fi’n-naḥv, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-Fenârî fi’l-manṭıḳ, Ḥâşiye ʿalâ Hidâyeti’l-ḥikme, ed-Dürerü’s-seniyye fî feżâʾili’d-Devleti’l-ʿOs̱mâniyye, Şerḥu Ẕuḫri’l-müteʾehhilîn, İsticlâbü’l-murâdât (Delâʾilü’l-ḫayrât şerhi), Şerḥu’l-ʿaḳāʾidi’l-cedîde fi’l-kelâm, Zübdetü ʿilmi’l-kelâm.

BİBLİYOGRAFYA

Mevlânâ Mehmed İzmîrî, İbrâzü’ż-żamâʾir ʿale’l-Eşbâh ve’n-neẓâʾir, Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 367, vr. 1a-b; a.mlf., Risâle fi’l-iʿtikâf, Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, nr. 449, vr. 174b-184b; a.mlf., Şerḥu Risâleti’l-Birgivî, Süleymaniye Ktp., İzmir, nr. 193, vr. 1a-b; Âkifzâde Abdürrahim el-Amâsî, el-Mecmû‘, Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 2527, vr. 96b; Osmanlı Müellifleri, I, 237-238; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 328; Serkîs, Muʿcem, I, 429-430; Brockelmann, GAL, II, 293; Suppl., II, 317; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XII, 95.

Ferhat Koca

İZMÎRÎ, Mustafa

(ö. 1154/1741)

Kıraat âlimi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Babasının adı Abdurrahman, dedesininki Muhammed'dir. Talebelerinden Hâşim b. Muhammed el-Mağribî'nin kendisini Menemenî nisbesiyle zikrettiğine ve Bedâʾiʿu'l-burhân adlı eserinin ferâğ kaydında da aynı nisbe ile anıldığına bakılırsa İzmir'e bağlı Menemen'de doğduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca Rûmî nisbesiyle anılan ve Canbaş Dede lakabıyla tanınan İzmîrî, İstanbul'a giderek Yûsufefendizâde diye mâruf Abdullah Hilmi b. Muhammed b. Yûsuf ve Köprülüzâde Abdullah Paşa'dan kıraat tahsil etmiş, adı geçen talebesinin 30 Muharrem 1148'de (22 Haziran 1735) İstanbul'da kendisinden icâzet aldığını belirtmesinden anlaşılacağı üzere (Temrînü'ṭ-ṭalebe, vr. 1b) hayatının bir bölümünü bu şehirde öğretimle geçirmiştir. Hanefî mezhebine mensup olduğu bilinen İzmîrî, Hâşim b. Muhammed el-Mağribî'nin belirttiğine göre 1153 (1741) yılında hac görevini ifa etmiş, hac dönüşü uğradığı Mısır'da 1154'te (1741) ölmüştür (Ḥışnü'l-ḳāriʾ, vr. 62b). Bedâʾiʿu'l-burhân'ın ferâğ kaydının sonuna müstensih tarafından düşülen notta Safer 1154'te (Nisan-Mayıs 1741) Mısır'da vefat ettiğinin belirtilmesi de bu bilgiyi doğrulamaktadır. Diğer kaynaklarda 1155 ve 1160 olarak kaydedilen ölüm tarihini Brockelmann bir yerde 1156, bir yerdede 1152 diye zikretmektedir.

Eserleri. 1. ʿUmdetü'l-ʿirfân fî taḥrîri evcühi'l-Ḳurʾân. Süleymaniye (Kılıç Ali Paşa, nr. 32, müellif hattı; Lâleli, nr. 66/2; İbrâhim Efendi, nr. 20) ve İzmir Millî (nr. 301/2, vr. 107b-161b) kütüphanelerinde nüshaları bulunan eser Muhammed Muhammed Câbir ve Abdülazîz ez-Zeyyât tarafından neşredilmiştir (Kahire, ts. [Matbaatü'l-Cündî]). 2. Bedâʾiʿu'l-burhân ʿalâ ʿUmdeti'l-ʿirfân. Bir önceki eserin şerhi olup Edirne Selimiye (nr. 30, 31), Süleymaniye (Tekelioğlu, nr. 12; İbrâhim Efendi, nr. 4), Hacı Selim Ağa (nr. 5/1, vr. 1b-252a), Âtıf Efendi (nr. 10), İzmir Millî (nr. 297/2, vr. 126b-309b) ve Tire İlçe Halk (Diğer Vakıflar, nr. 51) kütüphanelerinde nüshaları

mevcuttur. 3. Muḫtaṣarü'n-Neşr fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr. İbnü'l-Cezerî'ye ait eserin muhtasarı olup bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Lâleli, nr. 66/1, vr. 1-178). Bu nüsha üzerinde yapılan incelemede eserin Taḳrîbü ḥuṣûli'l-maḳāṣıd fî taḫrîci mâ fi'n-Neşri mine'l-fevâʾid adıyla da anıldığı tesbit edilmiş, buna göre Osmanlı Müellifleri'nde (II, 28) Muḫtaṣarü'n-Neşri'l-kebîr ismiyle İzmîrî'nin bir eserine işaret edildikten sonra Taḳrîbü ḥuṣûli maḳāṣıd adıyla ayrı bir eserden söz edilmesinin doğru olmadığı anlaşılmıştır. 4. Taḥrîrü'n-Neşr min ṭarîḳı'l-ʿaşr. İbnü'l-Cezerî'nin adı geçen eserinde kaynak göstermeden aktardığı bazı bilgilerin kaynaklarının tesbit edildiği bir eser olup bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunmaktadır (nr. 7715/1).

İzmîrî'nin bunlardan başka İḫtilâfü'l-berara bimâ sekete ʿanhü'l-ʿaşera adlı bir eserinden de söz edilmiştir (eserleri için ayrıca bk. Brockelmann, GAL, II, 582; Suppl., II, 274, 653). Brockelmann, İzmîrî'nin Süleymaniye Kütüphanesi'nde (İbrâhim Efendi, nr. 32/11) Risâletü'ḍ-ḍâd adıyla kayıtlı bir eserinin bulunduğunu söylemişse de (GAL, II, 582) risâle üzerinde yapılan incelemede bunun müellifinin Mustafa b. İsmâil el-İzmîrî olduğu görülmüştür (ayrıca bk. Salâh Muhammed el-Hıyemî, I, 171-172). Yine Brockelmann, Ḥaṣînü (Ḥıṣnü)'l-ḳāriʾ fi'ḫtilâfi'l-meḳāriʾ adlı bir başka eseri de İzmîrî'ye nisbet etmiş (GAL Suppl., II, 653), ancak Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Fâtih 68/12, vr. 62b-73b) bulunan nüshasının mukaddimesinin incelenmesinden bu risâlenin de İzmîrî'nin çalışmalarından nakiller yaparak Hâşim b. Muhammed el-Mağribî tarafından kaleme alındığı anlaşılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hâşim b. Muhammed el-Mağribî, Ḥıṣnü'l-ḳāriʾ fi'ḫtilâfi'l-meḳāriʾ, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 68/12, vr. 62b; a.mlf., Temrînü'ṭ-ṭalebeti'l-berarâti'l-ḫiyera fî vücûhi ḳırâʾâti'l-eʾimmeti'l-ʿaşere, Süleymaniye Ktp., Erzincan, nr. 72, vr. 42a; a.mlf., Kitâbü'ş-Şevâẕ, MÜİF Ktp., Üsküdarlı, nr. 34/5, vr. 436a; Osmanlı Müellifleri, II, 28; Brockelmann, GAL, II, 582; Suppl., II, 274, 653; Îżâḥu'l-meknûn, I, 170; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 445;

Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 138; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XII, 259-260; Salâh Muhammed el-Hıyemî, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri'l-kütübi'ẓ-Ẓâhiriyye: ʿUlûmü'l-Ḳurʾân, Dımaşk 1403/1983, I, 171-172, 423-424; Ali Yardım, İzmir Millî Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu, İzmir 1992, I, 35, 48-49.

Tayyar Altıkulaç

İZMİRLİ, İsmail Hakkı

(1869-1946)

Osmanlılar'ın son döneminde yetişen ve yeni ilm-i kelâm hareketini temsil eden âlim.

İzmir'de doğdu. Çubukçu Hüseyin Efendi'nin torunu ve yedek yüzbaşı Hasan Efendi ile Giritli Hafize Hanım'ın oğludur. Küçük yaşta iken babasını kaybetti ve kardeşiyle birlikte annesi tarafından yetiştirildi. İlk öğrenimden sonra babasının amcası Âmâ Hâfız'ın yanında hıfzını tamamladı. Bir yandan medrese dersleri

alırken öte yandan rüşdiyeyi bitirdi ve Ağustos 1891'de Namazgâh İbtidâî Mektebi'ne muallim tayin edildi. Aynı yıl İzmir Dârülmuallimîni'nde fahrî hocalığa başladı, bu arada İzmir İdâdîsi'nde imamlık ve hocalık yaptı. 13 Ocak 1890'da İstanbul'a gitti ve Dârülmuallimîn-i Âliye'nin ilk talebeleri arasına girdi, 1892'de Edebiyat Şubesi'nden mezun oldu. Medrese tahsiline İstanbul'da da devam eden İsmail Hakkı, Fâtih dersiâmlarından Hâfız Ahmed Şâkir Efendi'den icâzet aldı. Dârülmuallimîn-i Âliye'deki hocaları arasında en çok etkilendiği Ahmed Âsım Efendi ile irtibatını devam ettirdi ve mezun olduktan sonra ondan Fuṣûṣü'l-ḥikem'i okudu. Ahmed Âsım ve Ahmed Şâkir efendiler onun ilmî şahsiyeti üzerinde derin etkiler bırakmıştır. İsmail Hakkı ayrıca Hüseyin el-Ezherî'den Şâzeliyye tarikatı icâzetnâmesi almıştır.

İstanbul'un çeşitli mekteplerinde muallim, müderris ve müdür olarak görev yapan İsmail Hakkı, Maarif Nâzırlığı'nın Encümen-i Teftiş ve Muâyene heyetinde de çalıştı (1896). Bu arada Maarif Nâzırı Zühdü Paşa tarafından çocuklarının özel hocalığına getirildi. Mülkiye Mektebi'nde Arapça, akāid-i İslâmiyye ve usûl-i fıkıh dersleri verdi. Daha sonra Dârülmuallimîn-i Âliye'de tarih muallimi oldu (1907-1908) ve Dârüşşafaka müdürlüğünde bulundu, ardından Dârülmuallimîn-i Âliye müdürlüğü yaptı (1908-1909). Bu arada eğitim sisteminde ıslah programları çerçevesinde kurulan Cem'iyyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye içinde yer aldı. 1909 yılında Kadıköy'e

taşındı ve bundan sonraki hayatını Ankara'da geçen kısa bir dönem hariç burada sürdürdü.

İsmail Hakkı, 22 Haziran 1909'da tayin edildiği Dârülfünun hocalığına emekliye ayrıldığı 1 Ekim 1935 tarihine kadar aralıklarla devam etti. Bu süre içinde Ulûm-i Dîniyye ve Edebiyye şubelerinin müdürlüğü yanında (1909-1913) çeşitli dersler verdi ve 13 Ekim 1914'te buradaki muallimliği sona erdi. Dârülfünun'daki beş yıllık hizmeti ve ilmî yayınlarıyla dinî ilimler alanındaki ehliyetini ispatlayan İzmirli İsmail Hakkı, medreselerin ıslahı projesi çerçevesinde kurulan Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye'de müfettişliğe tayin edildi (1914-1918). 1915 yılında Süleymaniye Medresesi'nin açılması üzerine Kelâm Şubesi'nin felsefe-i İslâmiyye tarihi (daha sonraki adıyla hikmeti ilâhiyye) müderrisliği de ona verildi ve 1923 yılına kadar bu dersi okuttu. Ayrıca Menbâülirfan'da felsefe dersiyle Medresetü'l-irşâd ve'l-vâizîn Şubesi'nde kelâm ve felsefe tarihi dersleri verdi. Bu arada tekrar Dârülfünun'da felsefe-i İslâmiyye tarihi müderrisliğine başladı (1919) ve Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye'de üyeliğin yanı sıra bir müddet reis vekilliği ve reislik yaptı.

İzmirli, Ankara'da Umûr-i Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti bünyesinde kurulan Tedkîkat ve Te'lifât-ı İslâmiyye Heyeti'nde de üye (16 Ekim 1922 - 10 Şubat 1924), reis vekili ve reis olarak çalıştı (11 Şubat-22 Kasım 1924). Bu sırada Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu ile kapatılan medreselerin yerine Dârülfünun'un yeniden yapılandırılması üzerine İstanbul'a döndü, buranın İlâhiyat ve Edebiyat fakültelerinde müderrislik yaptı ve İlâhiyat Fakültesi'nin reisliğine getirildi (1931). Dârülfünun'un İstanbul Üniversitesi'ne dönüştürülmesiyle İlâhiyat Fakültesi yerine kurulan İslâm Tedkikleri Enstitüsü kadrosuna tayin edildi (1933). Yaş haddinden emekliliği gelince Vekiller Heyeti kararıyla görev süresi bir yıl daha uzatıldı ve 1 Ekim 1935'te emekliye ayrıldı. Bundan sonraki hayatını da ilmî faaliyetlerle geçiren İzmirli, oğlunu ziyaret için gittiği Ankara'da 31 Ocak 1946 tarihinde vefat etti ve 2 Şubat 1946'da Cebeci Mezarlığı'na defnedildi.

Meslek hayatını çok yoğun biçimde geçiren İzmirli İsmail Hakkı birçok cemiyet ve teşekkülde faaliyette bulunmuş, dönemin hemen bütün ilmî komisyonlarında yer almıştır. Dârüşşafaka'da görev yaparken Cem'iyyet-i

Tedrîsiyye-i İslâmiyye'de çalışmış, Abdullah Cevdet'in tercüme ettiği Dozy'nin Târîh-i İslâmiyyet adlı kitabı hakkında bir rapor hazırlamak üzere Maarif Nezâreti tarafından kurulan komisyonda bulunmuştur. Ayrıca Tedkîk-i Kütüb, Ulûm-i Dîniyye ve Arabiyye ve Ahlâkiyye gibi komisyonlarda çalışmış, Mehmed Zihni Efendi'nin vefatı üzerine onun yerine Meclisi Maârif üyeliğine getirilmiş ve Cem'iyyet-i Sûfiyye'de görev almıştır. Öte yandan Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye derslerinde terimler arasında birlik sağlamak üzere 1915'te kurulan ve kelâm ilminin çağın ihtiyaçlarına göre yeniden ele alınıp şekillendirilmesi amacıyla aynı yıl teşekkül eden encümenlerin başkanlığını yapmıştır. İzmirli, Türk Tarih Kurumu yedek üyeliği ve Paris'teki Milletlerarası İlimler Akademisi Türk grubu üyeliğinde de bulunmuştur.

İlmî çalışmaları ve idarî hizmetlerinden dolayı İzmirli'ye Dârülmuallimîn-i Âliye'de birçok rütbe ve nişan verilmiştir. İlk olarak aldığı Mûsıle-i Sahn ruûsu müderrisliği sonradan Berîde-i Sahn derecesine yükseltilmiştir. Mercan Mülkiye İdâdîsi'nde iken üçüncü rütbeden Mecîdî, Encümen-i Teftiş ve Muâyene memuru iken dördüncü rütbeden Osmânî nişanları alan İzmirli'nin rütbesi daha sonra Mülkiye'ye çevrilmiş, ardından sınıf-ı sânî rütbesiyle ödüllendirilmiştir. Ayrıca Fransa tarafından akademi nişanına lâyık görüldüğü gibi maarif çalışmalarına yaptığı hizmetlerinden ötürü kendisine önce ikinci, ardından birinci rütbeden Maarif nişanları verilmiştir.

İzmirli'nin siyasetle uğraştığı bilinmemekle birlikte Mehmed Âkif (Ersoy) gibi o da Meşrutiyet'in ilk günlerinin havası içinde İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne kaydedilmiş, Meşrutiyet idaresinin üstünlüklerini halka anlatmak üzere 1909 Ekiminde Kayseri ve Konya'ya gitmiştir. Aynı yıl cemiyetin Şehzadebaşı'ndaki İlmiye Kulübü'nde medrese talebelerine yönelik olarak verilen konferanslara Mûsâ Kâzım, Bursalı Mehmed Tâhir ve Mehmed Âkif'le birlikte katılmıştır. Son derece nazik bir kişi olan İzmirli'nin dinî konularda sorumsuz kimselere karşı zaman zaman sertleştiği nakledilir. Nitekim Balkan Harbi'nden sonra İstanbul'da ortaya çıkan ve "kavm-i cedîd" fikrini yaymaya çalışan Ubeydullah Efgānî'ye bu tür çıkışlar yapmıştır.

Titiz bir kitap arayıcısı ve okuyucusu olan İzmirli Türkçe, Arapça ve Fransızca kitaplardan oluşan kütüphanesini Süleymaniye Kütüphanesi'ne

vakfetmiştir. 275 yazma ve 4110 matbu kitaptan oluşan kütüphane daha sonra oğlu Celâleddin İzmirli'nin kattığı kitaplarla zenginleşmiştir. Kütüphane, bilhassa İzmirli'nin basılmamış eserlerinin nüshalarını ihtiva etmesi ve düşüncesinin kaynaklarını göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Burada yer alan kelâm kitapları üzerine Habip Terzioğlu tarafından bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (1989, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Eserleri. A) Kur'an İlimleri ve Hadis. 1. Siyer-i Celîle-i Nebeviyye (İstanbul 1332). Siyerin önemi, kaynakları ve tarih ilmindeki yeri hakkında kısa bir girişten sonra hadis türleri ve mevzû hadislere dair giriş mahiyetinde bilgiler içermektedir. 2. Târîh-i Hadîs (İstanbul 1340). Dârülfünun'da verdiği ders notlarıdır. 3. Mustasvife Sözleri mi Tasavvufun Zaferleri mi? Hakkın Zaferleri (İstanbul 1341). Şeyh Saffet'in (Yetkin) Tasavvuf'un Zaferleri adlı kitabına yazılmış reddiye olup tasavvufî kaynaklarda hadis olarak nakledilen ifadelerin çoğunun

aslında tasavvuf büyüklerine ait sözlerden ibaret olduğunu örneklerle göstermektedir. 4. Binbir Hadis (İstanbul 1926). Dârülfünun'da okuttuğu hadis metinlerinden ibarettir. 5. Meânî-yi Kur'ân. Kur'ân-ı Kerîm'in açıklamalı Türkçe meâli olup iki cilt halinde yayımlanmıştır (İstanbul 1343/1927). Latin harfleriyle de çeşitli baskıları yapılan eserin son üç cüzü 1931 yılında ayrı ayrı basılmıştır. 6. Târîh-i Kur'ân. Meâlin sonuna ilâve edilen bir risâle olup (II, 579-596) sonradan Celâleddin İzmirli'nin takdim yazısıyla birlikte basılmıştır (İstanbul 1956). 7. Ahlâk ve Tasavvuf Kitaplarındaki Ahâdis Hakkında. Müellifle Şeyh Saffet arasında ahlâk ve tasavvuf kitaplarında yer alan hadislerin sıhhati konusunda cereyan eden tartışmaları ihtiva eden bu eseri (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 537) İbrahim Hatiboğlu giriş ve notlar ilâvesiyle yayımlamıştır (İstanbul 2001).

B) Kelâm. 1. Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme (İstanbul 1336). Kelâm ilmine giriş mahiyetindeki eserin ilk bölümünde bu ilmin ortaya çıkışı, dönemleri ve metodu ele alınmakta, diğer bölümde ise kısaca itikadî İslâm mezhepleri tanıtılmaktadır. 2. Mülahhas İlm-i Tevhîd (İstanbul 1338). Maarif Vekâleti tarafından sultânîlerin dokuzuncu sınıfları için ders kitabı olarak yazdırılmıştır. 3. Yeni İlm-i Kelâm* (I-II, İstanbul 1339 r./1341-1340

r./1343). Kelâm ilminin zamanın ihtiyaçlarına göre yeni bir metotla ele alınması amacıyla telif edilmiştir. Eserin giriş kısmı ile ilâhiyyât konularını ihtiva eden ilk bölümü yazılmış, ikinci bölüm ve sonuç kısmı eksik kalmıştır. Kitap Sabri Hizmetli tarafından da yayımlanmıştır (Ankara 1981). 4. el-Cevâbü's-sedîd fî beyâni dîni't-tevhîd (Ankara 1339 r. /1341). Anglikan kilisesinin, İslâm dininin mahiyetini ve zamanımızın problemlerini çözüm önerilerini öğrenmek maksadıyla düzenlediği soruların cevaplandırılması talebiyle şeyhülislâmlık makamına yaptığı başvuru üzerine kaleme alınmış ve resmî makamlarca Londra'ya gönderilmiştir. Kitap ayrıca, Anglikan Kilisesine Cevap adıyla sadeleştirilerek basılmıştır (haz. Fahri Unan, Ankara 1995). 5. Nârın Ebediyet ve Devamı Hakkında Tedkîkat (İstanbul 1341). Âhirette cehennem azabının ebediyen aynı şekilde devam etmesinin cezalandırma mantığına ve ilâhî hikmete aykırı düşeceği görüşünü savunan bir risâledir. 6. Dürzî Mezhebi (İstanbul 1926). 7. Dîn-i İslâm ve Dîn-i Tabîî. Aydınlanma dönemiyle birlikte Batılı düşünürlerin savunmaya başladığı rasyonel din anlayışı ile vahye dayalı İslâm dininin karşılaştırıldığı bir eser olup (Süleymaniye Ktp., İzmirli İsmail Hakkı, nr. 376, müellif hattı) Osman Karadeniz tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır (İzmir 1998). 8. el-Furkān beyne't-tevfîk ve'l-hızlân. Meclisi Maârif âzası ve Mâbeyn-i Hümâyun mütercimi Sabuncuzâde Louis'nin İslâm'daki oruç ibadetinin gereksizliği, Kur'an'daki hurûf-ı mukattaanın anlamsızlığı ve mezhep ihtilâflarının zararlarıyla ilgili bir makalesine reddiyedir (Süleymaniye Ktp., İzmirli İsmail Hakkı, nr. 3740).

İzmirli'nin Süleymaniye'deki kitapları arasında Nusayriyye, Dürziyye, Şeyhiyye, Bâbiyye, Vehhâbiyye (nr. 3738), Ebû Bekir el-Bâkıllânî (nr. 3739, ayrıca bk. DİFM, II/5-6 [1927], s. 137-172), Risâletü't-teselsül (nr. 3741), Risâletü'l-hudûs (nr. 3742), Teâlîm-i Mu'tezile (nr. 3760) ve Medhal-i İlm-i Kelâm (nr. 3772) gibi genellikle mecmualarda çıkan yazılarından derlenen diğer bazı risâleleri de vardır.

C) Fıkıh. 1. Hikmeti Teşrî' (İstanbul 1328). Dört bölüm olarak tasarlanan kitabın sadece, hikmet kavramının felsefedeki yerini ve diğer ilimlerle ilişkisini ele alan mukaddime kısmı yazılabilmiştir. 2. Usûl-i Fıkıh Dersleri (İstanbul 1329). Daha çok hüsün ve kubuh konusunun işlendiği Dârülfünun ders notlarıdır. 3. Usûl-i Fıkıh (İstanbul 1330). Fıkıh usulü terimlerinin

kısaca açıklandığı küçük bir risâledir. 4. İlm-i Hilâf (İstanbul 1330). Üç cilt halinde yazılması planlanan eserin hilâf ilminin tarifi, önemi ve konularını içeren mukaddime kısmı ile fıkhî istinbat, delil ve ahkâmdaki ihtilâfların işlendiği ilk bölümü yayımlanmıştır. 5. Kitâbü'l-İftâ ve'l-kazâ (İstanbul 1336-1338). 6. Fıkıh Târihi (İstanbul 1919). 7. el-ʿİnâye fî Şerḥi'l-Bidâye. İbn Rüşd'ün Bidâyetü'l-müctehid adlı fıkha dair eserinin mukaddime kısmının şerhi olup Arapça'dır (Süleymaniye Ktp., İzmirli İsmail Hakkı, nr. 3764).

D) Felsefe ve Mantık. 1. Miʻyârü'l-ulûm (İstanbul 1315). Îsâġūcî şerhi olup müellifin yayımlanmış ilk kitabıdır. 2. Mantık-ı Tatbîkî veya Fenn-i Esâlib (İstanbul 1327/1329, taş baskısı). 3. Muhtasar Felsefe-i Ûlâ (İstanbul 1329). Metafizik konularını tanıtan bir risâledir. 4. Arap Felsefesi (İstanbul 1329/1331). Kindî'nin felsefesine dairdir. 5. Fenn-i Menâhic: Méthodologie (İstanbul 1329). 6. Felsefe Dersleri (İstanbul 1330). Dârülfünun'daki dersler için mantık konularıyla ilgili olarak felsefeye giriş mahiyetinde hazırlanmıştır. 7. Felsefe-hikmet (birinci kitap, İlmü'n-nefs; İstanbul 1333). Ruh konusunu ele almaktadır. 8. Müslüman-Türk Filozofları (İstanbul 1936). 9. İhvân-ı Safâ Felsefesi (İstanbul 1337). Celâleddin İzmirli tarafından sadeleştirilip bazı ilâvelerle birlikte basılmıştır (Ankara 1949). 10. İslâmda İlk Tercüme (İstanbul 1337). Emevîler ve Abbâsîler devrinde Yunanca, Süryânîce ve Farsça'dan yapılan tercümeler hakkındadır. 11. Felsefe-i İslâmiyye Târihi (birinci kitap, Ebü'l-hükemâ Yaʻkūb b. İshâk el-Kindî, İstanbul 1338). Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası'nda çıkan yazılarından derlenen eser Abbas el-Azzâvî tarafından Feylesûfü'l-ʿArab Yaʿḳūb b. İsḥâḳ el-Kindî adıyla Arapça'ya çevrilmiştir (Bağdad 1963). 12. Şeyhü'l-etıbbâ Ebû Bekir Muhammed bin Zekeriyyâ er-Râzî (İstanbul 1341). 13. İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese (Ankara 1952). Süleyman Hayri Bolay tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır (Ankara 1973). İzmirli'nin kendi kütüphanesinde İlm-i Mantık, Muhtasar Mâ baʻde't-tabîa (nr. 3746), Tasnîf-i Ulûm (nr. 3759) ve Muhtasar İlm-i Ahlâk (nr. 3762) adlı eserleri de mevcuttur.

İzmirli İsmail Hakkı'nın bunlardan başka İlm-i Târih (nr. 3756), Tahlil ve Tenkīd-i Târîh-i İslâm, Târihin Lüzûmu (nr. 3773) adlı küçük risâleleri, liseler için hazırlanmış din dersi kitapları, Harbiye Nezâreti'nce yazdırılan Gazilere Armağan (İstanbul 1332), ayrıca Yiğitlere Öğütler (Ankara 1964)

adlı eserleriyle Altın Orda Devleti Tarihine Ait Metinler adıyla (İstanbul 1941) W. F. Tiesenhausen'den Türkçe'ye çevirdiği bir kitabı da bulunmaktadır.

Meşrutiyet'in ilânının ardından İzmirli'nin ilk yazıları haftalık Merâm dergisinde

neşredilmiştir. Daha sonra Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd mecmualarında yazan İzmirli'nin hayatında özellikle ikinci derginin önemli bir yeri vardır. Ayrıca Cerîde-i İlmiyye'de Şeyh Saffet'le tasavvuf hakkında başladığı tartışmaya Mihrâb'da devam etmiş (sy. 23, 26, 27), Mahfil'e de (sy. 24, 25, 26) "Resm-i Mushaf-ı Osmânî Meselesi" başlığıyla yazılar vermiştir. İzmirli'nin "İslâm'da Felsefe Cereyanları" adı altında Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası'nda yayımlanan makaleleri N. Ahmet Özalp tarafından derlenip İslâm'da Felsefe Akımları adıyla sadeleştirilip yayımlanmıştır (İstanbul 1995). Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası'ndaki yazıları ise "İslâm İctimâiyatı" ve "İki Türk Filozof" başlıklarıyla çıkmıştır. İzmirli, 1940 yılında çıkan İslâm-Türk Ansiklopedisi'ne çok sayıda maddenin yanı sıra bu ansiklopedinin mecmuasında da çeşitli makaleler yazmış, İkdam, Tasvir, Ulus gibi gazetelerde yazıları çıkmıştır.

İzmirli İsmail Hakkı'ya dair bazı çalışmalar yapılmıştır. Bunlar arasında oğlu Celâleddin İzmirli'nin İzmirli İsmail Hakkı (İstanbul 1946) adlı kısa biyografisi, Sabri Hizmetli'nin Sorbonne Üniversitesi'nde hazırladığı yüksek lisans (La vie et les oevres d'Izmirli Ismail Haqqi, 1976) ve doktora (Les idées théologiques d'Ismail Hakki Izmirli, 1979) tezleriyle İsmail Hakkı İzmirli adlı eseri (Ankara 1996), Bayram Ali Çetinkaya'nın İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı, Eserleri, Görüşleri (İstanbul 2000) adlı eserleri sayılabilir. İsmail Hakkı ile ilgili olarak 24-25 Kasım 1995 tarihlerinde İzmir'de bir sempozyum düzenlenmiş, daha sonra bildiriler kitap halinde yayımlanmıştır (İzmirli İsmail Hakkı, haz. Mehmet Şeker - A. Bülent Baloğlu, Ankara 1996).

BİBLİYOGRAFYA

İlmiyye Salnâmesi (haz. Seyit Ali Kahraman v.dğr.), İstanbul 1998, s. 177, 187; DİB Arşivi, İsmail Hakkı İzmirli sicil dosyası, nr. 230939; TC Emekli Sandığı, İsmail Hakkı İzmirli sicil dosyaları, M.T. nr. 8816, 35966, 70908; İbrahim Alâeddin Gövsa, Meşhur Adamlar Ansiklopedisi, İstanbul 1933-35, II, 799-800; Celâleddin İzmirli, İslâm Âleminde Yetişen Filosof, Tabip, Natüralist ve Biyoloğlar, İstanbul 1951, s. 54-61; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1966, II, 453-458; Reşat Özalp, Milli Eğitimle İlgili Mevzuat (1857-1923), İstanbul 1982, s. 536-541; Hamit Er, İstanbul Darülfünûnu İlâhiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları, İstanbul 1993, s. 163-166; Neşet Toku, Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe, İstanbul 1996, s. 215-250; İsmail Kara, Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, İstanbul 1997, II, 135-137, 139-200; a.mlf., "İzmirli, İsmail Hakkı", Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, I, 686-687; Ahmet Hamdi Akseki, "Hocam İzmirli İsmail Hakkı", Yeni Selâmet, V/73, İstanbul 1949, s. 4, 15; VI/74 (1949), s. 6-7, 11; Sabri Hizmetli, "İsmail Hakkı İzmirli'nin Hayatı, Eserleri ve Mezhep Anlayışı", Milli Eğitim ve Kültür, sy. 18, Ankara 1982, s. 21-36; sy. 19 (1983), s. 39-53; Mustafa Ergün, "II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin Durumu ve Islâh Çalışmaları", DTCFD, XXX/1-2 (1982), s. 59-89.

Ali Birinci

İlmî Şahsiyeti ve Görüşleri.

İzmirli İsmail Hakkı, ilim anlayışını ve uyguladığı metodu açıklarken ilke olarak Hz. Peygamber dışında kimseyi günahsız ve hatasız kabul etmediğini belirtmiş, eski âlimlerin görüşlerine değer vermekle birlikte kişileri veya ekolleri körü körüne taklit etmeden gerçeğe ulaşmaya çalıştığını söylemiştir. İzmirli bilhassa iyi bir nakilci olmakla övünmüş, nakillerde tahrife ve yanlış anlamaya meydan vermeme, delile dayanmayan bir fikri kendine mal etmeme konusunda titiz davranmıştır. Müslümanlara yönelik sapıklık ve küfür suçlamaları yapmaktan kaçınmakla birlikte dinî emir ve yasakları hafife alanlara muhalefet etmekten de geri durmamıştır. Düşünce çizgisi hakkında ise İzmirli, Selef âlimlerine büyük bir saygı duyduğunu, yararlandığı İslâm düşünürleri arasında Gazzâlî'nin başta geldiğini kaydetmiştir (Mustasvife Sözleri mi Tasavvufun Zaferleri mi?, s. 6-8).

Kendisine yönelik eleştirileri cevaplandırırken akaidde felsefî yöntemleri tercih etmediğini, tartışmalı meselelerde Selefiyye'nin yolunu izlediğini, inanç konularında vahye bağlı kaldığını, sadece kalben mutmain olmak ve inkârcılara cevap vermek amacıyla aklî istidlâlleri kullandığını belirten İzmirli, görüşlerine ön yargıya dayanan bir kuşkuyla bakılmasını haksız bulduğunu ifade eder (SR, XXII/551-552 [1342], s. 30-31). İzmirli, Selef ekolüne meyilli tenkitçi bir İslâm âlimi, ilmî konularda ise rasyonel düşünen, ruhbeden ilişkisinde düalizmi savunan ve idealizmi realizme tercih eden bir düşünür (Celâleddin İzmirli, s. 27-29), ele aldığı konularla ilgili olarak zihinlerde şüphe uyandırmak yerine kısa ve kesin hükümlere ulaşmayı seven, kavramlar arasında çeşitli benzetme ve sınıflamalar yoluyla sentezlere varmaya çalışan bir ilim adamıdır (Ülken, s. 284). Dinî hayatın bir realitesi ve bir eğitim metodu olarak gördüğü tasavvufla Şâzeliyye tarikatı ve Cem'iyyet-i Sûfiyye kanalıyla münasebet kuran İzmirli fikir dünyasında tasavvufa fazlaca yer vermemiştir. Tasavvuf ve ahlâk kitaplarında hadis diye zikredilen sözlerin çoğunun aslında mutasavvıfların sözleri olduğunu söylemesi, başta Şeyh Saffet olmak üzere zamanındaki bazı tasavvuf mensuplarıyla uzun tartışmalara girmesine yol açmıştır. Hadislerin sıhhatinin tesbiti konusuna verdiği önem dolayısıyla hadis ilmiyle yakından meşgul olmuş, Târîh-i Hadîs ve Siyer-i Celîle-i Nebeviyye adlı eserlerinde bilhassa mevzû ve zayıf hadislerin kriterleri üzerinde durmuştur.

Kelâm. XIX. yüzyılın sonlarından itibaren ortaya çıkan kelâmda yenilik hareketinin Türkiye'deki en önemli temsilcisi olan İzmirli, yaşadığı dönemde kelâm disiplininin artık ilmî değerini kaybettiğini, günün ihtiyaçlarına cevap veren yeni bir kelâma ihtiyaç bulunduğunu ifade eder (SR, XIV/344 [1333], s. 43) ve bu görüşünü kelâm tarihinde daha önce meydana gelen değişimlere dayandırır. Ona göre Fahreddin er-Râzî döneminde Bâkıllânî'ye ait kelâm anlayışı ihtiyaca cevap vermediği gibi günümüzde de Râzî kelâmı yetersiz kalmıştır. Kelâm ilminin amacı ve temel konuları değişmemekle birlikte metodu ve kullandığı bazı deliller zamana ve ihtiyaca bağlı olarak değişebilir. Ayrıca din karşıtları ve inkârcı akımlar değiştikçe bu ilmin savunma biçimi de farklılaşır. Müteahhir dönem kelâmının dayandığı Aristo felsefesi üç asırdan beri geçerliliğini yitirdiğine göre bugünün kelâmcıları çağdaş Batı filozoflarının görüşlerini inceleyip

İslâm'a uygun olanlarını almalı, uymayanları da reddetmelidir. Bunun yanında skolastik metot yerine kelâmda modern metodolojinin kuralları uygulanmalıdır (Yeni İlm-i Kelâm, I, 18-19; Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme, s. 13-14).

Allah'a imanda her ferdin aklî kapasitesine ve özelliklerine göre bir yol izlenebileceğine dikkat çeken İzmirli isbât-ı vâcib delilleri konusunda belirgin bir tercihte bulunmaz, ancak kolay anlaşılması sebebiyle fıtrat delilini halk için daha uygun görür. Kozmolojik delillere bazı filozoflarca yapılan itirazlara karşı, sebep-sonuç ilişkisinin sadece tecrübe alanında değil teoride de geçerli olduğunu ve bu sayede düşünmenin mümkün hale geldiğini öne sürer. İzmirli, gaye ve nizam delilinin âlemin yaratıcısını ispat etmeyip yalnızca düzenleyicisini ispatladığı yönündeki eleştiriyi de haksız bulur. Ona göre insan ürünü olan eserlerden farklı olarak âlemi düzenleyen varlık aynı zamanda onun yaratıcısı olduğundan âlemin kendisi ve

düzeni birbirinden ayrılmaz. Çünkü âlem sahip olduğu düzen sayesinde varlığını devam ettirebilmektedir. Öte yandan âlemi gayelilik yerine biyolojik mekanizmle açıklayan evrim teorisi her ne kadar Allah'ı inkâr edenler tarafından kullanılıyorsa da ona göre aslında ancak her şeyi kontrolü altında tutan bir gücün bulunması durumunda bu teori anlam kazanabilir. Zira canlılar arasında bazı kuvvetli türlerin kaybolup zayıf varlıkların hayatiyetlerini devam ettirmesi tesadüfle açıklanamaz (Yeni İlm-i Kelâm, I, 229; II, 6, 49-58). Nitekim tekâmül anlayışı İbn Miskeveyh, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Erzurumlu İbrâhim Hakkı gibi İslâm düşünürlerinde de mevcuttur (İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese, s. 36-41).

Allah'ın sıfatlarının tam olarak yine kendisi tarafından bilinebileceğini kaydeden İzmirli'ye göre, anlaşılır hale getirmek maksadıyla onları muhtemel bir mânaya hamletmek mümkünse de bu te'viller doğrudan Allah'ın kastettiği anlamı yansıtmayabilir. Kelâm terminolojisinde haberî sıfat diye nitelendirilen "yed, vech, istivâ" gibi Kur'ânî terimler hakkında İzmirli'nin Selef tavrını tercih ettiği ve Ehl-i sünnet kelâmcılarının te'vil çabalarını hoş karşılamadığı görülmektedir (Yeni İlm-i Kelâm, II, 91-92, 152-153). Kader konusundaki tartışmalara girmeyen İzmirli, Allah'ın ezelî ilminin değişmeyeceğini kabul etmekle birlikte insanların âkıbetinin

değişmemek üzere önceden levh-i mahfûzda belirlenmiş olmasının vahyi ve peygamberleri anlamsız duruma getireceğini söyler. Ayrıca Allah'ın fiilleri hikmetsiz düşünülemeyeceği halde Eş'arîler hikmeti anlayamama, Mu'tezile ise Allah'ın kudretini sınırlama gibi yanlışlara düşmüşlerdir (a.g.e., II, 196-197, 210-211).

İzmirli İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelâm adlı eserinin nübüvvet konularını içermesi gereken bölümlerini yazamadığı için onun nübüvvete dair görüşlerini diğer kitaplarından kısmen tesbit etmek mümkün olmaktadır. Resûl-i Ekrem'in nübüvvetinin ispatında sosyolojik gerçekler üzerinde duran İzmirli'ye göre onun herhangi bir öğrenim görmeden dinî ve dünyevî prensipler ortaya koyması, cehalet, iptidailik ve zulüm içinde bulunan bir toplumu bilgi, ahlâk ve adalet gibi erdemlerin zirvesine yükseltmesi peygamberliğinin açık delilleridir. Hissî mûcizeler aklen mümkünse de İslâm'da başta Kur'ân-ı Kerîm ve Resûlullah'ın örnek şahsiyeti olmak üzere kıyamete kadar geçerli ve herkese hitap eden aklî mûcizeler öne çıkarılmıştır (el-Cevâbü's-sedîd, s. 37-45). Öte yandan vahyin aşırı bilimsel bir yaklaşımla te'vil edilmesini doğru bulmayan İzmirli, Kur'an'da yer alan tabiat bilimleriyle ilgili âyetlerin yalnızca ibret alma ve Allah'ı hatırlatma amacına yönelik olduğuna dikkat çeker (Yeni İlm-i Kelâm, I, 15-16).

Âhiretle ilgili konulara eserlerinde fazla yer vermeyen İzmirli azabın ebedîliği hakkında çoğunluğun benimsediği görüşe katılmaz. Ona göre âhirette ardı arkası kesilmeyen azap Allah'ın hikmetiyle bağdaşmaz. Çünkü uhrevî azap dünyada imtihan ve belâlarla nefisleri terbiye edilemeyen insanların arınması için konulmuştur, bunun da bir süresi olmalıdır. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de cehennemde kalmanın Allah'ın dilemesine bağlanması, cennet için yapılan sonsuzluk nitelemesinin cehennem hakkında farklı bir konumda tutulması ve Selef'ten itibaren bazı âlimlerin belli bir süreden sonra azabın kalkabileceğini söylemesi sonsuz azap konusunda ihtiyatlı davranmayı gerektirmektedir (Nârın Ebediyet ve Devamı Hakkında Tedkikat, s. 20-31).

Fıkıh. İzmirli İsmail Hakkı, fıkıh ilminin de yenilenmesi gerektiğini kabul etmekle birlikte bunun fıkıh usulünün yapısını bozmadan zamanın ihtiyaçlarına uygun ictihadlarla ve diğer mezheplerden yararlanarak gerçekleştirilmesini ister. Bu sebeple Ziya Gökalp ve arkadaşlarının İslâm

Mecmuası'nda teklif ettikleri "ictimâî usûl-i fıkıh" projesini eleştirmiştir (Sebîlürreşâd'ın XII/292-298. sayılarında çıkan yazıların tamamı için bk. Şentürk, s. 339-429). Bu yazılarda İzmirli, fıkhî hükümlerde fayda ve zarar ölçüsünün göz ardı edilemeyeceğini, ibadet ve muâmelâtın birbirinden tamamen ayrılamayacağını, hüsün ve kubuhta dinin asıl belirleyici konuma sahip bulunduğunu, örfün nassa bağlı bir delil olduğunu ve ictihadda örfün değil nasların esas alındığını vurgular. Ona göre Ziya Gökalp'in teklifinde örf nassın karşısında alternatif bir konuma getirilmiş, böylece hükümlerin değiştirilmesine kolaylık sağlanmaya çalışılmıştır. Halbuki güncel olayların çözümü için, söz konusu fıkhî esaslara bağlı kalarak ictihadın canlandırılması ve asrın ihtiyaçlarına göre yeniden sistemleştirilen usul tekniklerinin uygulanması yeterlidir. Bunun yerine içtimâî usûl-i fıkıh adıyla ortaya atılan, ancak fıkıh usulüyle hiçbir ilgisi bulunmayan şahsî görüşler şâriin maksadını yansıtmadığı gibi uzun ömürlü de olamaz. İzmirli aynı şekilde M. Şerefettin Yaltkaya'nın içtimâî ilm-i kelâm teklifine de ilgi göstermemiştir.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında namazda sûre ve duaların Türkçe okunmasıyla ilgili tartışmaların gündeme gelmesi üzerine görüşüne başvurulan İzmirli İsmail Hakkı, Arapça'yı telaffuz etmede zorlananların namazda âyetlerin Türkçe çevirisini okumalarına fıkhî cevazın bulunduğunu ifade eden bir rapor hazırlamıştır. Şerefettin Yaltkaya ile birlikte hazırlanan raporda Kur'an'ın mânasının namazda herhangi bir dille ifade edilmesi durumunda Kur'an okuma emrinin yerine getirilmiş olacağına dair şâz fetvaya

dayanılmıştır. Ancak raporun özellikle sonuç kısmının açık hüküm yerine meseleye dolaylı yaklaşan bir araştırma notu şeklinde yazılmış olması müelliflerin naklettikleri görüşü benimsemedikleri izlenimini vermektedir (Bayur, XXII/88 [1958], s. 603-605).

Felsefe. Aristo'nun felsefeyi tamamen nazarî meselelere hasretmesini eleştiren İzmirli'ye göre İslâm filozofları onun sistemini büyük ölçüde değiştirmişlerdir. Nitekim Meşşâîler, yalnız Aristo şârihliğiyle kalmayıp tam bir serbestlikle onun dağınık fikirleri arasındaki boşlukları doldurmuş, böylece yeni bir düşünce tarzı meydana getirmişlerdir. Yeni Eflâtuncu yorumların etkisinde olan Fârâbî ile İbn Sînâ'ya göre felsefî yaklaşımlarında Aristo'ya daha yakın görünen İbn Rüşd bile dinde vahyin

otoritesini kabul ederek ondan ayrılmıştır. Bu sebeple felsefî düşünceyi Yunan mûcizesi olarak takdim edip sadece Aristo'ya mal etmek doğru değildir (İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası, I/45 [1361], s. 2-3; yazı dizisinin tamamı için bk. Kara, Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, II, 120-131). İzmirli'ye göre İslâm filozofları amelî konuları peygamberlerin otoritesine dayandırdıkları için İslâm düşüncesinde amelî hikmet nazarî hikmete oranla daha az gelişmiş, gerçek anlamda İhvân-ı Safâ'nın başlattığı ahlâk felsefesini İbn Miskeveyh devam ettirmiştir (SR, III/10 [1928], s. 31-32).

İzmirli, bilgi elde edip gerçeğe ulaşma konusunda akla ve sahih nakle yer veren yöntemin farklılık ve üstünlüğünü ısrarla vurgular. Ona göre tecrübe dünyasında bile her şeyi kuşatamayan aklın varlığın başlangıcı ve sonu, tanrı, ruh gibi metafizik konular hakkında yetersiz kalması tabiidir. Bu tür konularda vahiy şüphe ve tereddütleri ortadan kaldırıp farklı görüşler arasında birlik sağlar, böylece kontrolsüz iddia ve sapmalar gündeme gelmez (Yeni İlm-i Kelâm, I, 47-50). Modern felsefede insan zihninin en genel tasavvuru kabul edilen varlığın tarif edilemeyecek kadar apaçık oluşuna ve varlıkla madde arasında mevcut olan farka işaret eden İzmirli, son ilmî nazariyelerin maddenin önemini düşürüp onun yoğunlaşmış hali kabul edilen kuvveti öne çıkardığını belirtir. Fakat ona göre İslâm düşüncesinde madde sadece kadîm veya hâdis olma vasfıyla ele alındığı için onun mahiyetiyle ilgili teorilerin tartışılması bir yana varlığının inkâr edilmesi dahi ciddi bir problem teşkil etmez. İzmirli, kendi zamanındaki fizikçi ve kimyacıların bölünmeyen atom görüşünü savunduklarını, ancak mekânda yer tutan atomun parçalanamaz oluşunu anlamanın zorluğunu dile getirir. Sonraki ilmî araştırmalarla doğrulanan bu tesbit onun ilmî dikkatini göstermesi açısından önem taşır (a.g.e., I, 253, 263-267, 283-284).

Modern Batı düşüncesinde ortaya çıkan ve müslüman aydınları etkilemeye başlayan inkârcı akımlara karşı İzmirli'nin sürdürdüğü mücadele özellikle materyalizm ve pozitivizme yönelik olmuştur. Materyalizmin ilmî araştırmaya tahammül edemediğini söyleyen İzmirli'ye göre dışarıdan bilimsel görünüyorsa da iyice incelendiğinde bu akımın ilim ve tecrübeyle uyuşmadığı, boş fikir ve safsatalardan kurulu nazariyelere dayandığı kolaylıkla farkedilir. Çünkü modern fizikte materyalistlerin ileri sürdüğü gibi artık her şeyin aslı maddeye dayandırılmamakta, aksine madde enerjiye

dönüşüp yoğunlaşmış bir kuvvetten ibaret görülmektedir. Ayrıca bu tür teoriler bir yana günümüzde tabiat kanunlarının bile zorunluluğu tartışılmaya başlanmıştır. Öte yandan materyalistler yüksek kavramları basite indirgedikleri için varlık, hayat ve şuuru açıklayamadıkları gibi, bir taraftan duyular alanına girmeyen yaratıcı fikrini inkâr ederken diğer taraftan atom vb. birçok duyu dışı varlığı kabullenme çelişkisine düşmüşlerdir (a.g.e., II, 63-75). Pozitivizmin de insanlığın yüksek düşünce arayışını durdurmaya çalıştığını belirten İzmirli'ye göre, varlığın başlangıcı ve kaynağı konusundaki soruları göz ardı etmek insan bilgisinin iflâsı demektir. Nitekim pozitivizmin kurucusu olan Auguste Comte'un, dinin yerine pozitif bilimi ikame etmek üzere sistem kurmaya çalışırken sonunda "insanlık dini" adı altında yeni bir din oluşturma noktasına gelmesi ibret alınacak bir durumdur (a.g.e., II, 79-83; Muhtasar Felsefe-i Ûlâ, s. 27-29). İzmirli ayrıca mekanizm, septisizm, Darvinizm gibi diğer çağdaş felsefe akımlarının yanı sıra yaşayan fırkalarla da meşgul olmuş, özellikle Dürzîlik'le ilgili çalışmasında bu mezhep hakkında önemli tesbit ve değerlendirmeler yapmıştır (bk. bibl.).

İzmirli İsmail Hakkı tefsir, hadis ve siyerle de ilgilenip bu alanlarda daha çok tarihî ve tasvirî bilgiler nakletmiş, klasik ilimlerde sağlam bir birikime sahip olduğu gibi Batı düşüncesinde de kendini yetiştirmiştir. Osmanlılar'ın son dönemindeki karışık ve problemli bir çevrede başta kelâm olmak üzere İslâm ilim anlayışının yeniden canlanması için çaba harcamıştır. Zaman zaman bazı âlimlerin görüşlerini bütün kelâmcı veya filozoflara genelleştirse de yaptığı nakiller ve çarpıcı mukayeselerden onun İslâm düşünce geleneğine vâkıf olduğu anlaşılmaktadır. Bizzat kendisi de öncelikle güvenilir bir nakilci olduğunu belirtmiş ve çalışmalarını öğretim ihtiyacı doğrultusunda genelde ders notları şeklinde kaleme almıştır. Rasyonel ve eleştirel bakış açısına sahip olmakla birlikte İzmirli'nin eserlerinde tek bir çizgiyi takip etmediği açıktır. Sıfatlar ve kader meselesi gibi bazı itikadî konularda Selef tavrını doğru bulurken aklî meselelerde istidlâllere başvurması, tercihlerinde değişik İslâm mezhepleri yanında İslâm filozoflarından da yararlanması, ayrıca çeşitli konularda çağdaş bilim ve düşüncenin verilerini kullanması onun bu eklektik yaklaşımını ortaya koymaktadır. Çok yönlü, verimli bir ilim hayatı geçiren İzmirli, bir düşünce sistemi ve ekol oluşturamamışsa da temsil ettiği geleneğe bağlı yenilik

çizgisiyle son dönem Osmanlı düşüncesi içinde önemli bir yer edinmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, I-II, tür.yer.; a.mlf., Muhtasar Felsefe-i Ûlâ, İstanbul 1329, s. 27-29; a.mlf., Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme, İstanbul 1336, s. 13-14; a.mlf., el-Cevâbü's-sedîd fî beyâni dîni't-tevhîd, Ankara 1339/1341, s. 37-45; a.mlf., Nârın Ebediyet ve Devamı Hakkında Tedkikat, İstanbul 1341, s. 20-31; a.mlf., Mustasvife Sözleri mi Tasavvufun Zaferleri mi?, İstanbul 1341, s. 6-8; a.mlf., İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese, Ankara 1952, s. 36-41; a.mlf., "İslâm'da Felsefe Yeni İlm-i Kelâm", SR, XIV/344 (1333), s. 43; a.mlf., "Yeni İlm-i Kelâm Hakkında", a.e., XXII/551-552 (1342), s. 30-31; a.mlf., "Dürzî Mezhebi", DİFM, I/2 (1926), s. 36-99; a.mlf., "Ebû Ali Miskeveyh 'İbn Miskeveyh' el-Hâzin", a.e., III/10 (1928), s. 17-33; a.mlf., "Peyami Safa'nın İslâm Feylesoflarına Haksız Hücûmu", İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası, I/45, İstanbul 1361/1942, s. 2-3; Celâleddin İzmirli, İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı, Eserleri, Dinî ve Felsefî İlimlerdeki Mevkii, İstanbul 1946, s. 18-29; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, (İstanbul 1966) İstanbul 1992, s. 281-284; İsmail Kara, Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, İstanbul 1987, II, 91-135; a.mlf., "İzmirli İsmail Hakkı", TDEA, V, 43-44; Recep Şentürk, Modernleşme ve Toplumbilim, İstanbul 1996, s. 151-153, 339-429; Sabri Hizmetli, İsmail Hakkı İzmirli, Ankara 1996, s. 33-76; M. Sait Özervarlı, Kelâmda Yenilik Arayışları, İstanbul 1998, s. 49-52, 59-62; Bayram Ali Çetinkaya, İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı, Eserleri, Görüşleri, İstanbul 2000, s. 192-218; Hikmet Bayur, "Kur'an Dili Üzerinde Bir İnceleme", TTK Belleten, XXII/88 (1958), s. 599-605.

M. Sait Özervarlı

İZMİT

Kocaeli ilinin merkezi olan şehir.

Marmara denizinin doğusunda karalar içine 50 km. kadar sokulan körfezin nihayetinde yer alır. Nikomedia olan eski adını şehrin kurucusu Bitinya Kralı I. Nikomed'den (m.ö. 279-250) almıştır. Strabon'un eserinde Nikomedeia şeklinde anılan (Coğrafya, XII, 52-53) şehrin adını İslâm müelliflerinden Hârizmî Nîkūmûdiya, İbn Hurdâzbih, Taberî, Şerîf el-İdrîsî Nikumûdiyye ve İbnü'l-İbrî Nîkūmûziya şeklinde zikretmiş, Türkçe kaynaklarda ise genel olarak İznikmîd biçiminde geçmiştir. İlk devir Osmanlı kaynaklarından Âşıkpaşazâde'de Îznîkmîd, Neşrî'de İznikmîd, XV. yüzyıl sonlarına ait bir vakıf defterinde İznikûmîd (Ahmed Refik, sy. 78 [1340], s. 28-29) ve Matrakçı Nasuh'un eserinde İznîkûmîd (Sefer-i Irâkeyn, vr. 13b) imlâsıyla kaydedilmiştir. Nihayet XIX. yüzyılın ortalarına doğru İzmid, XX. yüzyılın başlarında günümüzde olduğu gibi İzmit şeklinde kullanılmaya başlanmıştır. İstanbul'un kuruluşuyla ilgili efsanelerde Nikomedya ile Konstantiniye'nin birbirine karıştırıldığı ve eskiden var olan Nikomedya'nın yıkılması üzerine İstanbul'un onun yerinde kurulduğu ileri sürülmüştür. Yazıcızâde Ahmed Bîcan, Nikomedya'nın Osmanlıca yazılışındaki ilk iki harfin yerini değiştirerek ismi yanlış okumuş ve ortaya çıkan Yankomedya adının İstanbul'un eski adı olduğunu, kurucusunun da Yanko b. Medyân olduğunu belirtmiş, buna karşılık Nikomedya hakkında bilgi vermiştir (Yerasimos, s. 64-67, 98).

İzmit, körfezin güneydoğusunda Başiskele mevkiinde Megaralılar tarafından tesis edilen (m.ö. 712) Astakos şehrinin Bitinyalılar'ın saldırısı sırasında harap olması üzerine Bitinya Kralı I. Nikomed tarafından bugünkü şehrin doğu kesiminde milâttan önce 262'de Nikomedya adıyla kuruldu ve Bitinya Krallığı'nın başşehri oldu. Bu sebeple İzmit'in ilk sakinleri olan Astakoslular'la Bitinyalılar zamanında şehir batıya doğru gelişme gösterdi ve etrafı surlarla çevrildi. Nihayet III. Nikomed zamanında (m.ö. 75) Bitinya Krallığı imtiyazlı bir eyalet olarak Roma İmparatorluğu'na bağlanınca İzmit bu eyaletin merkezi haline geldi.

Roma İmparatorluğu ile Pontus Krallığı arasında çıkan çatışmalarda ve depremlerde zarar gören şehir zaman zaman yeniden inşa edildi. 256'da Gotlar tarafından yağmalandı. İmparator Diokletianus, İzmit'i Roma İmparatorluğu'nun doğu topraklarına başşehir yaptı; hipodrom, saray, tapınak, hamam ve resmî binalar inşa ettirerek büyüttü; alt yapısını düzenletti. Bu dönemde Roma İmparatorluğu'nun Roma, Antakya ve İskenderiye'den sonra dördüncü büyük şehri haline geldi, önemli yolların bağlandığı bir merkez oldu. Diokletianus zamanında özellikle İzmit'teki hıristiyanların şiddetli takibata uğramaları üzerine yeni dinin mensupları İznik'e çekilmeye başladılar. Diokletianus, hıristiyanlar aleyhine çıkarıp astırdığı bir fermanı yırtan Circîs'i (St. George) İzmit'te işkence ile öldürttü. Roma imparatorları burada kendi adlarına para bastırdılar. Bitinya bölge valisi Plinius, 111'de Sakarya-Sapanca ve İzmit arasında kanal açmayı düşündüyse de bunu uygulama imkânı bulamadı.

İstanbul'un ön plana çıkıp Bizans İmparatorluğu'na başşehir olmasından (11 Mayıs 330) sonra da İzmit önemini korudu. Ancak 358'deki büyük deprem ve Gotlar'ın saldırısı (378) sırasında şehir büyük ölçüde tahrip oldu. Bizans İmparatorluğu'nun ilk dönemlerinde İzmit en önemli eyalet merkeziydi. Iustinianos zamanında imarına önem verildiyse de şehir meydana gelen depremler yüzünden sarsıldı ve giderek önemini kaybedip bir kasaba haline geldi.

İslâm fetihlerinin İstanbul'a yönelmesi İzmit'i de etkiledi. İlk olarak Muâviye zamanında (674) İstanbul'a gelen müslüman donanması İzmit'i kuşattıysa da bir sonuç alamadı. 715'te Mesleme b. Abdülmelik kumandasındaki kuvvetler İstanbul ve İzmit'i yeniden muhasara altına aldılar. Halife Mehdî-Billâh döneminde oğlu Hârûnürreşîd'in 165'teki (781-82) kuşatması sırasında İzmit ilk defa Araplar tarafından ele geçirildi ve İslâm orduları karadan Khalkedon'a (Kadıköy) kadar olan bölgeyi fethettiler. Ancak Bizans'ın her yıl vergi ödemesi şartıyla barış yapıldı. Bundan yarım asır sonra Anadolu'nun fethine başlayan Türkler kısa bir süre içinde İzmit'e ulaştılar. 1078'de Bizans İmparatorluğu'na isyan eden Nikephoros Botaneiates, kendi ordusu olmadığı için Türkler'den sağladığı ücretli askerlerden oluşan ordusu ile İzmit'ten Üsküdar'a kadar olan bölgedeki garnizonlara Türk askerlerini yerleştirdi. 1081'de Süleyman Şah'ın idaresinde bulunan İzmit 1085'te yeniden Bizans'ın hâkimiyetine

geçti. Kısa süre sonra Haçlı seferlerinin başlaması ile Haçlılar 1096'da İzmit'e geldiler ve şehre yerleştiler (Runciman, I, 100).

Bizans İmparatoru II. Ioannes Komnenos, Sırbistan'da kazandığı zaferden (1122) sonra esir aldığı Sırplar'ı İzmit'e yerleştirdi. 1150'lerde İzmit'e gelen Odo of Deuil, burada gördüğü harabelerin şehrin eski ihtişamına şahitlik ettiğini belirtmektedir. IV. Haçlı Seferi sırasında Latinler yeniden İzmit'i ele geçirerek tahrip ettiler. Uzun süre Bizans ve Latinler arasında el değiştiren şehir 1228'de yeniden Bizans hâkimiyetine geçti.

Osmanlı Beyliği'nin Anadolu'nun kuzeybatısında yayılmaya başlaması üzerine Türk akınları İzmit'e kadar uzandı. Bundan sonra düzenlenen akınlarla bölgenin yağmalanması üzerine Bizanslılar buradaki kaleleri sağlamlaştırdılar. 1329'da Orhan Bey ile İmparator III. Andronikos arasında İzmit yakınlarında Pelekanon'da cereyan eden savaş şehrin kaderini de belirledi. Ağır yenilgiye uğrayan imparator haraç ödemek şartıyla İzmit'i kurtardıysa da (1333) daha sonra 1337'de burası Osmanlılar'ın eline geçti ve idaresi Süleyman Paşa'ya bırakıldı. Şehirdeki kiliseler camiye çevrildi, biri medrese yapıldı (Âşıkpaşazâde, s. 38, 43). Orhan Bey devrinde İzmit'in merkez olduğu Kocaeli sancağı teşkil edildi. Orhan Bey'in şehzadesi Halil, İzmit körfezinde bir kayıkla gezerken Foçalı bir korsan gemisi tarafından esir edildi ve İmparator V. Ioannes vasıtasıyla 1359'da kurtarıldı (Turan, s. 198). İzmit, Osmanlı idaresinde iken Bizans imparatoru, müttefiki Ceneviz donanmasını göndererek şehri tahrip ettirdi.

Ankara Savaşı'ndan sonra diğer şehirler gibi İzmit de Timur'un saldırısına uğradı ve yağmalandı (Dukas, s. 43). Nihayet Çelebi Mehmed, Osmanlı Beyliği'nde

birliği yeniden kurunca İzmit'e de geldi, Bayezid Paşa'yı sancak beyi tayin ederek şehrin imarına önem verdi. II. Bayezid dönemine ait bir vakıf defterinde İzmit'teki Süleyman Paşa Camii ve Medresesi'ne sekiz köyün gelirlerinin tahsis edildiği belirtilmektedir.

İstanbul'un fethi öncesinde Rumelihisarı'nın inşası için gerekli olan kereste ve inşaatta çalışacak işçiler İzmit'ten getirildi. Burası, İstanbul'un fethi üzerine başşehri Anadolu'ya bağlayan yolların ilk ve en önemli menzil

şehri haline geldi. 1514’te Çaldıran seferine çıkan Yavuz Sultan Selim iki gün İzmit’te kaldı ve Tâcîzâde Câfer Çelebi tarafından kaleme alınan ilk mektup buradan Şah İsmâil’e gönderildi.

İzmit, II. Bayezid devrinde meydana gelen 1509 depreminde büyük zarar gördü; şehrin surları kısmen yıkıldığı gibi bazı camilerle medrese ve birçok ev harap oldu. 1530’da İzmit’ten geçen Bedreddin el-Gazzî’nin şehirde binaların enkazından bahsetmesi henüz yeterli bir imar faaliyetinin gerçekleşmediğini gösterir.

Kanunî Sultan Süleyman her iki İran seferinde de (1534 ve 1548) İzmit menzilinde konakladı (Matrakçı Nasuh, s. 59, 60). İstanbul’dan sonra önemli bir menzil olan İzmit’e giden yol iki araba geçecek kadar genişletildi. Bu dönemde şehrin eski tersanesi yeniden faal hale getirildi ve su yolları tamir edildi. Süleymaniye Camii’nin inşası esnasında İzmit’te kalıntıları bulunan veya toprak altında kalmış olan mermerlerin çıkarılarak kestirilmesi ve inşaatın temelinde kullanılmak üzere İstanbul’a gönderilmesi istendi (Barkan, I, 126, 352, 387). Bu sıralarda İzmit’ten geçen seyyah Dernschwam da bu hususu ayrıntılı bir şekilde anlatmaktadır (İstanbul ve Anadolu’ya Seyahat Günlüğü, s. 211). III. Murad’ın annesi Nurbânû Sultan’ın Üsküdar’da yaptırdığı, Atik Vâlide Sultan Külliyesi adıyla bilinen cami ve dükkânlar için gerekli olan taş, mermer ve keresteler yine İzmit’ten sağlandı (BA, MD, nr. 12, sy. 49/102, 566/1080).

XVI. yüzyılın ikinci yarısında görülen tabii âfetlerden ve Anadolu’da yaşanan sosyal çalkantılardan İzmit de etkilendi. 1567 depreminde pek çok ev çöktü ve bir kısmı da hasar gördü. Marmara sahillerindeki çiftliklere çalışmak için gelen Arnavut Leventler, İzmit ve yöresinde hayli karışıklığa yol açtılar. Önemli bir güzergâhta olan İzmit yollarında baskın yapanları, yol kesenleri engellemek ve şehirde asayişi bozanlara engel olmak için tedbirler alınmaya çalışıldı (BA, MD, nr. 3, s. 66/157, 78/196, 205/569). 1573’te İzmit ve civarı suhtelerin kaynaştığı yerler haline geldi.

Kıbrıs seferi esnasında kara yoluyla gidecek ordunun ihtiyacı olan arpa, ekmek ve odunun hazırlanması için tesbit edilen Üsküdar-Silifke arasındaki konaklar içinde İzmit de vardı (BA, A.DVN.MHM, nr. 932, hk. 1). Yine 1578’de Şark seferine çıkan Serdar Lala Mustafa Paşa İzmit’e vardığında

yeniçeriye terakki ve ziyafet verdi. Burada ordu iki kola ayrılıp ordunun sadrazamla giden kolu İznik üzerinden, yeniçeriler ise Sapanca üzerinden yollarına devam ettiler. Bu örnekler İzmit'in menzil olarak önemini ortaya koymaktadır.

1579'da Pertev Paşa'nın cami, imaret, mektep, hamam ve kervansaraydan oluşan külliyesi tamamlandı. Caminin inşası için gerekli olan taş, ağaç ve kirecin İzmit çevresinden, demirin Samakov'dan ve kurşunun Kratova'dan temini için emirler gönderildi (BA, MD, nr. 22, s. 243/474). İlk defa Roma İmparatorluğu zamanında düşünüldüğü halde gerçekleşmeyen Sakarya-Sapanca gölü-İzmit körfezi arasında bir kanal açma düşüncesi 1591'de Sadrazam Koca Sinan Paşa'nın gayretiyle uygulamaya konuldu. Bununla, Bolu'dan İstanbul'a kadar bölgenin üretim maddeleri yanında esas itibariyle İstanbul Tersanesi'nin ihtiyacı olan kerestenin kolayca taşınması düşünülmekteydi. Sadece Sapanca-İzmit arasının üçte biri kazılan kanal projesinde İzmit sancak beyi ve kadısı ile bölge halkı görevlendirildiyse de bu iş gerçekleştirilemedi (Finkel - Barka, sy. 47 [1997], s. 433-435).

1592'de görülen veba salgını İzmit'i de etkiledi ve şehirde uzun süre ticarî hayat durma noktasına geldi. Şehzadeliğinde sık sık İzmit'e gelen IV. Murad 1633 Aralığında teftiş amacıyla İzmit'te üç gün kaldı ve tütün yasağına uymayanları cezalandırdı. Çok sevdiği İzmit'te kendisi için bir saray, şehrin etrafına sur ve kale yapılmasını emretti (Naîmâ, III, 188). IV. Murad, Revan kuşatması sırasında kaleyi kendisine teslim eden Emîrgûne'yi İzmit'teki sarayına gönderdi (Uzunçarşılı, III/1, s. 193, 198). İzmit, yabancı devlet adamlarının ikametgâhı olma özelliğini daha sonra da sürdürdü. Nitekim Karlofça Antlaşması gereği Osmanlı ülkesine iltica eden Macar Kralı İmre Tököli (Imre Thököly) ve ailesi İzmit'te bir çiftliğe yerleştirildi (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 720).

Edirne Vak'ası'nda önemli rol alan ve isyan sırasında yeniçeri ağalığına getirilen Çalık Ahmed Ağa (Paşa) önceleri İzmit'te görevli kul kethüdâsı idi. III. Ahmed'in saltanatının ilk yılında isyanlar kısa sürede bastırıldı. Padişahın eniştesi olan Sadrazam Damad Hasan Paşa azledilerek eşi Hatice Sultan ile birlikte İzmit'e gönderildi (1704).

XVIII. yüzyılda pek çok tabii âfetle İzmit tahrip oldu. 1719'da İzmit ve

civarında meydana gelen büyük zelzelede Yalova'dan Düzce'ye kadar olan bölgede 4000 kişi hayatını kaybetti; şehrin önemli bir bölümü yıkıldı. Gümrükhane'nin deniz suları altında kaldığı bu âfette şehrin büyük camilerinden Mehmed Bey Camii ve müştemilâtı tamamen, Pertev Paşa Camii ve Külliyesi kısmen zarar gördü. Daha sonra şehrin yeniden imarına çalışıldı ve bu arada İzmit Sarayı'nın tamiri için emir gönderildi. Ancak 1754 ve 1766 depremleri yine şehrin cami vb. önemli binalarına ve tersaneye büyük zarar verdi (Ambraseys - Finkel, s. 104-105, 129, 136-137, 143). 1751 kışında meydana gelen ve "ağaç kıran" denilen şiddetli fırtınada körfezdeki kırk gemi battı ve muhtemelen şehirdeki bazı binalar fırtınadan etkilendi.

1770'te Osmanlı donanmasının Çeşme Limanı önlerinde yakılmasından sonra Kaptanıderyâ Cezayirli Hasan Paşa donanmayı yeniden teşkil etmek için giriştiği yoğun faaliyeti sırasında İzmit'e gitti ve gemi inşası için gerekli keresteyi kontrol ederek sevkiyatı bizzat yürüttü. Bu dönemden itibaren İzmit, tersanesi sebebiyle yeniden ön plana çıktı. Nitekim 1827'de Navarin'de yok edilen donanmanın Kaptanıderyâ Ahmed Fevzi Paşa'nın öncülüğünde yeniden inşası sırasında da İzmit'te pek çok gemi yapıldı.

II. Mahmud'un Yeniçeri Ocağı'nı kaldırması sırasında şehirde bazı ayaklanmalar olduysa da tersane ve donanma mensuplarının yardımıyla bastırıldı (1826). Bu dönemde şehrin imarına önem verildi. 1833'te Üsküdar-İzmit arasında ilk posta yolu hizmete girdi. II. Mahmud 1833 ve 1836'da iki defa İzmit'i ziyaret etti. Deniz yoluyla gittiği birinci gezisinde tersaneyi ve askerî birlikleri teftiş etti ve henüz inşaat halinde olan feshâneyi dolaştı. Kara yoluyla gittiği ikinci gezisinde ise şehzadeleri Abdülmecid ve Abdülaziz ile birlikte Fevziye Camii'nin açılışını yaptı,

inşası tamamlanan kalyonun denize indirme merasimine katıldı. Bu seyahatinde Çene suyunun kaynağına kadar giden padişah Orhan Camii'nin tamirini emretti ve fes dikimhanesini gezdikten sonra deniz yoluyla İstanbul'a döndü.

Abdülmecid devrinde redif teşkilâtının kurulması üzerine 1843'te oluşturulan dört bölge merkezinden biri İzmit oldu ve bu amaçla bugünkü kolordu binası inşa edildi. Marmara denizinde ulaşımı sağlaması ve İzmit'in

de aralarında bulunduğu bazı iskelelere uğraması için 1844'te Mesîr-i Bahrî adlı gemi tahsis edilerek deniz yoluyla yük ve yolcu taşınmaya başlandı. Abdülmecid döneminde ordunun ihtiyacı için elbiselik kumaş üretmek üzere 1845'te açılan İzmit Çuha Fabrikası uzun süre hizmet verdi (Lutfî, IX, 36).

Tanzimat'tan sonra başlayan imar faaliyetleri İzmit'te de etkili oldu ve Serasker Süleyman Paşa buraya gönderildi. 1859'da Anadolu'da açılan ilk rüşdiyelerden biri İzmit'te yer alıyordu. 1871'de şehirde ilk defa belediye başkanı seçildi ve meclis kuruldu. Sultan Abdülaziz daha önce inşasına başlanan sarayı kısa zamanda tamamlattı. 1869'da Sapanca gölü-İzmit arasında kanal açma projesi yeniden gündeme geldiyse de bir sonuç alınamadı (a.g.e., XII, 92-93). 1873'te Haydarpaşa-İzmit, 1890'da İzmit-Adapazarı tren hattı hizmete girdi. 1894 İstanbul depreminden etkilenen İzmit'te Fevziye Camii harap oldu. 1895'te Derince Limanı'nın yapılması ile İzmit, Anadolu'dan gelen ticarî emtia ve zahire için bir depolama merkezi oldu.

II. Abdülhamid devrinde mutasarrıf Sırrı Paşa, İzmit'in imarına ve bu arada şehir içi ve şehir dışı yollarının yapımına önem verdi. Şehrin simgesi haline gelen çınar ağaçlarını demiryolunun iki yanına diktirdi ve şehrin doğusundaki bataklıkları kurutmaya çalıştı (BA, Mukavelât Defteri, nr. 2, s. 109-117; BA, A.AMD.MV. nr. 41, belge 21). II. Abdülhamid'in yirmi beşinci cülûs yıldönümü anısına mutasarrıf Mûsâ Kâzım Paşa saat kulesini yaptırdı. Millî Mücadele sırasında İzmit 6 Temmuz 1920'de önce İngilizler ve sonra Yunanlılar tarafından işgal edildiyse de 28 Haziran 1921'de kurtarıldı.

Fizikî, Kültürel ve Sosyoekonomik Yapı. İzmit şehri hakkında en ayrıntılı bilgiler seyahatnâmelerde ve özellikle tahrir, avârız, nüfus defterlerinde bulunmaktadır. İzmit, İstanbul'dan Anadolu'ya giden karayolunun önemli ilk duraklarından olması sebebiyle seyyahların uğrak yeri olmuştur. Seyyah Buondelmonti 1420'lerde gördüğü İzmit'i kalıntılarından dolayı büyük bir şehir olarak tarif etmektedir. Broquiere ise 1457'de İzmit'i civarında sık ormanların bulunduğu, limanı olan güzel bir şehir olarak anlatmaktadır.

İzmit'in Osmanlılar tarafından yapıldığı bilinen en eski tahriri 929 (1523)

yılına aittir. On beşi müslümanlara, biri gayri müslimlere ait olmak üzere on altı mahalleden oluşan şehirde mahalleler diğer örneklerinde olduğu gibi şahıs, cami, mescid ve yer adlarıyla anılmaktadır. Müslüman mahalleleri içinde Turudoğlu, Sindel, Hamza Fakih, Çeşme, Hacı Hurma, Kerti, Yenice Mescid, Cami mahallelerinin hâne sayısı yirmi yedikırk yedi arasında değişmekteydi. En az hâneye sahip olan mahalle ise on beş hâneli Hacı Hasan mahallesiydi. Depecik mahallesindeki evlerin yeri mülk olarak yarısı Defterdar Abdüsselim Bey'e, yarısı daha sonra sadrazam olan İbrâhim Ağa'ya aitti ve mahalle halkı bu yerler için kira ödüyordu. Şehirdeki müslümanların sayısı 437 hâne ve 152 mücerred olmak üzere yaklaşık 1800-1900 civarında idi. Gayri müslimler otuz bir hâne ve sekiz mücerred, yani yaklaşık 120 kişiydi ve aşağı şehirdeki tersane yakınında bulunan İskele mahallesinde oturuyorlardı. Şehrin toplam nüfusunun 2000 civarında olması İzmit'in küçük bir yerleşim yeri olduğunu göstermektedir. 1509'daki depremin etkileri tam olarak bilinmediği gibi tahrir defterinde buna ait bir kayda da rastlanmamaktadır. Şehrin İskele dahil bütün mukātaa gelirleri 58.400 akçeydi ve sancak beyine has olarak tahsis edilmişti (BA, TD, nr. 438, s. 759; nr. 550, s. 2-13). Yine 929 (1523) yılına ait bir vakıf defterinde İzmit'te Süleyman Paşa tarafından yaptırılmış bir cami, medrese ve hamam, Şeyh Muhyiddin Muallimhânesi, Dâvud Hamamı, Şirin Baba Zâviyesi ve kervansaray bulunmaktadır (BA, MAD, nr. 22, s. 187-206).

Seyyahlar tarafından ağaç denizi olarak adlandırılan İzmit çevresi, güney ve güneydoğusundaki ormanlar sebebiyle XVI ve XVII. yüzyıllar boyunca devamlı ilgi çeken bir yer olmuştur. 1530'da İzmit'ten geçerek İstanbul'a giden Bedreddin el-Gazzî, İznik yoluyla geldiği şehrin güneyindeki dağlarda bulunan ormanlara ağaç denizi denildiğini belirtmektedir. İzmit'e geldiğinde yıkılmış eski binaların enkazı

arasında bulunan bir hana indiklerini anlatan Gazzî buranın vaktiyle büyük bir şehir olduğunu belirtmektedir (Ekrem Kâmil, I/2 [1937], s. 46-47).

Kanûnî Sultan Süleyman'ın Irakeyn Seferi'ne (940/1534) katılan Matrakçı Nasuh İzmit'in surlarını, cami, kervansaray ve evlerini gösteren bir minyatürünü çizmiştir (Sefer-i Irâkeyn, vr. 13b). 1547'de İzmit'e gelen Chesneau, harabelerden şehrin vaktiyle muhteşem bir yer olduğunun anlaşıldığını belirtmektedir (Le Voyage de Monsieur d'Aramon, s. 61).

Kanûnî Sultan Süleyman'ın II. İran Seferi'nde bulunan ve 1548'de İzmit'ten geçen Belon, bir bıçağın sırtına yerleşmiş gibi görünen şehirde 300 ev bulunduğunu, limandan başlayan surların tepeye ulaştığını, ancak şehrin o sıralarda harap durumda olduğunu yazmaktadır.

Anadolu'da gördükleri şehirlerin bilhassa Osmanlı öncesindeki durumunu dikkate alarak bilgi veren Batılı seyyahlar, İzmit için de Roma ve Bizans dönemlerine ait kalıntılar hakkında tesbitler yapmışlardır. Bunların içinde İzmit hakkında en ayrıntılı bilgi veren 1555'te şehre gelen Dernschwam olmuştur. Adını İsminik şeklinde zikrettiği İzmit'in çok güzel bir Bizans şehri olduğunu belirterek deniz kenarına yakın uzun bir yamaç üzerinde kurulduğunu, o sırada şehir ve surların kısmen harap olduğunu anlatmaktadır. Ayrıca eski dönemlere ait mermer ve kalıntıların İstanbul'da inşa edilmekte olan Süleymaniye Camii için hazırlanıp gönderildiğini yazmaktadır (İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü, s. 210-212). Aynı yıl içinde İzmit'ten geçen Busbeke de (Busbecq) şehrin eski dönemlere ait kalıntılarından bahsetmiştir (Türk Mektupları, s. 63-64). Lubenau 1573'te geldiği İzmit'te eski surların hâlâ görülebildiğini, şehrin en yüksek tepelerinde kalenin bulunduğunu ve şehirde Türkler'le hıristiyanların yaşadığını anlatmaktadır (Beschreibung der Reisen, s. 113-115). 993'te (1585) İzmit'i gezen Âşık Mehmed ise mâmur bir şehir olan İzmit'te sur bulunmadığını, camileri ve temiz çarşılarıyla civardaki yerleşim yerlerinin iskelesi olduğunu belirtmektedir (Menâzirü'l-avâlim, II, vr. 31a).

İzmit'in 999 (1591) yılında yapılan bir başka tahririnde şehir merkezinde on altısı müslümanlara, biri gayri müslimlere ait olmak üzere on yedi mahalle bulunmaktadır. Bu tarihte müslümanlarla meskûn Debbağlar ve Uruslar (1697'de Ömer Ağa) adı altında iki mahalle daha kurulmuştur. Şehrin nüfusu yaklaşık 583 nefer yani 2000 kişi civarındaydı. Bazı mahallelerde (Turudoğlu, 1644'te Turgud) nefer sayısı otuz beş iken on üçe düşmüş, bazılarında ise (Çarşu) on yedi iken yirmi altı olmuştur. Bu dönemde İzmit'te, XVI. yüzyıl başlarına nisbetle muhtemelen ticarî canlılığın sebep olduğu bir şehirleşme göze çarpmaktadır. Gayri müslimler için Kavak adıyla yeni bir mahalle teşekkül etmiş olup sayılarında da artış gözlenmektedir. XVI. yüzyılın başlarında hıristiyanların mücerredlerle birlikte otuz dokuz nefer iken 999'da (1591) elli dokuz nefere ulaştığı, ayrıca on bir nefer yahudi bulunduğu dikkati çekmektedir. Buna göre gayri

müslimlerin sayısı 210 civarındadır. Yahudiler Depecik ve Uruslar mahallelerinde oturmaktaydı. İzmit'in iskele, bâc-ı bâzâr, bâd-ı hevâ gibi mukātaa gelirleri sancak beyine tahsis edilmişti ve 104.059 akçeden ibaretti (BA, TD, nr. 630, s. 689-698). XVII. yüzyılın başlarında İzmit'ten geçen Polonyalı Simeon burasının büyük bir liman şehri olduğunu söylemekte ve 180 Ermeni hânesi bulunduğunu kaydetmektedir ki (Polonyalı Simeon'un Seyahatnâmesi, s. 22) bu sayının bütün hıristiyanlara ait olması daha mâkuldür.

IV. Murad dönemine ait 1034 (1625) tarihli bir tahrirden İzmit'in gelişme gösterdiği anlaşılmaktadır. Buna göre mahalle sayısı yirmi dördü müslümanlara, ikisi gayri müslimlere ait olmak üzere yirmi altıya yükseldi. Hâne sayısı 835'e varan İzmit'in nüfusu 4200'e ulaştı. Böylece XVI. yüzyıl başlarına göre yaklaşık % 70'e varan bir artış gerçekleşmiştir. Bu artışta, şehrin ticarî kapasitesinin büyümesi ve Anadolu'dan gelen kervanların denizle buluştuğu önemli bir konak yeri olarak gelişmesi rol oynamakla beraber bu dönemde kırsal alanlarda görülen Celâlî hareketlerinin bir kısım halkı şehre yöneltmiş olduğu da düşünülebilir. Ancak yirmi yıl sonrasına ait 1054 (1644) tarihli bir avârız defterinde şehirde on altısı müslümanlara, biri gayri müslimlere ait olmak üzere on yedi mahalle varlığını sürdürmektedir ve bir önceki tahrirde mevcut olan mahallelerden bir kısmı bu listede yer almamaktadır; buna karşılık Tolkok, Velî Hoca ve Kara Burc adıyla üç yeni mahalle görülmektedir. Muhtemelen bu sayımdaki farklılık sadece avârıza tâbi olan mahallelerin kaydedilmesinden kaynaklanmaktadır. Tahrirde 822 nefer kaydedilmiş olup bu da yaklaşık 2500 kişiye işaret etmektedir. Fakat bu sayı şehrin nüfusunu göstermeye yetmemektedir. Menzilci olarak görevlendirilen mahalleler, on menzil beygiri beslemek ve 180 kişiyi menzilci olarak görevlendirmek mecburiyetindeydiler (BA, D.MKF., nr. 27466).

Tavernier, 1632'de gördüğü şehirde daha çok tersaneden bahsetmiş, kereste depolarının ev ve gemi inşası için

hazırlandığını, buradaki yahudilerin daha çok buğday ve kereste ticaretiyle uğraştıklarını belirtmiştir. Seyyah, IV. Murad'ın Bağdat Seferi sırasında inşa ettirdiği sarayı da görmüştür.

Evliya Çelebi, İzmit'in eski ismini yanlış olarak Makedonin ve Zanikmîd şeklinde kaydetmektedir. Şehri gördüğünde surları kısmen ayaktadır ve deniz kenarındaki bölümünde dört köşeli kapılı büyük bir kulesi olduğunu, içinin gemi malzemeleri ve kereste ile dolu bulunduğunu anlatmaktadır. Büyük bir limanı olan İzmit'in sancak beyi, yeniçeri serdarı, sipahi kethüdâsı, müftü, nakîbüleşraf gibi idarecileri yanında âyan ve eşrafının çokluğuna temas etmektedir. Tüccarları daha çok kereste ticaretiyle uğraşmaktadır. Çarşısında 1100 dükkân, 200 kereste mahzeni ve kırk kahvehane bulunan şehirde bedesten yoktur. On dokuzu müslümanlara, üçü hıristiyan ve biri yahudilere ait olmak üzere yirmi üç mahallesi bulunan İzmit'te 3500 bahçeli, kiremitli ev yer almaktadır. IV. Murad tarafından yaptırılan saraydan övgü ile bahseden Evliya Çelebi bahçesinde 200 bostancı çalıştığını belirtir. Ona göre şehirdeki yirmi üç camiden en eskisi çarşıdaki Mahkeme Camii'dir. Mehmed Bey ve Pertev Paşa (Yenicuma) camileri bunların en büyükleri ve önemli olanlarıdır. Bunlardan başka hanları, hamamları ve misafirhaneleri vardır. Deniz kenarındaki tuzlalardan elde edilen tuz oldukça meşhurdur (Seyahatnâme, II, 62-65). Kâtib Çelebi de İzmit'in deniz yoluyla İstanbul'a 100 mil mesafede mâmur ve meşhur bir liman şehri olduğunu, suru bulunmadığını, ayrıca cami ve hanlarının olduğunu belirtmektedir (Cihannümâ, s. 662).

1108'de (1697) yapılan bir avârız tahririnde İzmit'te yirmi mahalle ve 720 hâne kaydedilmiştir ki buna göre nüfus yaklaşık 3600'e ulaşmıştır. Bu tarihte Karabaş adlı yeni bir mahalle tesbit edilmektedir. Şehrin nüfusu içinde 148'i hıristiyanlara, yirmisi yahudilere ait olmak üzere 168 gayri müslim hânesi, yani 840 dolayında kişi bulunmaktadır. Hıristiyanlar Rûmiyan mahallesinde ve az sayıda Çeşme, Depecik ve Şeyhler mahallelerinde oturmaktadır (BA, KK, nr. 2777, s. 1-13).

1701'de Macar Kralı Imre Tököly'yi İzmit'teki bir çiftlikte ziyaret eden seyyah Motraye şehirde Türk, Rum, Ermeni ve yahudilerin bulunduğunu, yirmi cami yanında kiliselerin ve iki sinagogun yer aldığını, eski surların kalıntısından bu şehrin eski İstanbul'dan daha büyük olduğunun anlaşıldığını yazmaktadır (Voyages en Europe, I, 282-283, 288-289).

Osmanlı Devleti'nde ilk resmî nüfus sayımının yapıldığı 1831'de İzmit kazasının nüfusu 11.567 hâne, yani yaklaşık 58.000 kişi idi. Bu nüfusun ne

kadarının İzmit şehrinde oturduğu bilinmemektedir. 1261 (1845) yılına ait temettuât kayıtlarında ise bulunabilen sadece on beş müslüman mahallesinde 938 hâne tesbit edilmiş, bunların da nüfusu 4700'e ulaşmıştır. Bu tarihte Çukurbağ mahallesine rastlanmaktadır. Şehir hakkında bilgi veren Ahmed Rifat 1882'de İzmit'in 4000 hânesi olduğunu yazmaktadır ki 20.000 nüfusa işaret etmektedir.

XIX. yüzyılda seyyah Charles Texier'nin İzmit'in mahalleleri hakkında verdiği bilgiler Evliya Çelebi'nin eserindekilerle aynıdır. On dokuzu Türkler'e, üçü hıristiyan ve biri yahudilere ait olmak üzere yirmi üç mahalle bulunduğunu, 2500 Türk, 2000 hıristiyan ve 500 yahudi aile yaşadığını, bunun yaklaşık 25.000 kişiye tekabül ettiğini belirtmekte, halkın kereste ve tuz ticaretiyle uğraştığını yazmaktadır (Küçük Asya, I, 126-127). Vital Cuinet, İzmit'in 1890'lardaki nüfusunu 12.375'i müslüman, 10.125'i hıristiyan ve 2400'ü yahudi olmak üzere toplam 25.000 olarak vermektedir (IV, 356-357). Şemseddin Sâmi ise 1900'lerde şehrin nüfusunun yirmi üç mahallede 15.000 kişi olduğunu belirtir. Şehirde cami ve mescidlerin yanında iki kilise, bir manastır, bir idâdî, bir rüşdiye, birkaç sıbyan mektebi bulunduğunu yazar (Kāmûsü'l-a'lâm, II, 847-848).

İzmit'in tarihî eserleri arasında Orhan Camii, Süleyman Paşa Camii Medrese ve Hamamı, Mehmed Bey (Fevziye) Camii, Pertev Mehmed Paşa (Yenicuma) Camii ve Külliyesi, Defterdar Abdüsselâm Camii, Akçakoca Camii, Hüseyin Paşa Camii, Akça Cami, Alaca Mescid gibi pek çok cami ve mescid bulunmaktadır. Bir kısmı bugün mevcut olmasa bile tersanesi, han, kervansaray, hamam ve çeşmeleri İzmit'in Osmanlılar devrinde tam bir Türk şehri olarak yeniden kurulduğunu gösterir. II. Mahmud tarafından başlatılıp Sultan Abdülaziz zamanında tamamlanan ve günümüzde müze olarak kullanılan sarayla saat kulesi en önemli tarihî eserlerdendir.

Osmanlılar tarafından fethinden çok önce tersanesi bulunan İzmit, gemi inşa tezgâhları ve kereste mahzenleriyle fetihten itibaren teşekküllü bir tersane olarak hizmet vermiştir. Sahilde ve Hünkâr Sarayı yakınında bulunan tersanenin eski şekli tam olarak bilinmemektedir. XVI ve XVII. yüzyıllarda tamir gören ve genişletilen tersanede küçük gemiler yanında kadırga ve kalyon türü savaş gemileri de inşa edilmiştir (Bostan, s. 19-20).

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 3, s. 66/157, 78/196, 205/569; nr. 10, s. 328/535; nr. 12, s. 49/102, 409/805, 566/1080; nr. 22, s. 243/474; nr. 47, s. 215/507; nr. 95, s. 23/135-136, 32/185; nr. 122, s. 64/2; BA, A.DVN.MHM (Mühimme), nr. 932, hk. 1; BA, MAD, nr. 22, s. 187-206; nr. 550, s. 2-13; BA, TD, nr. 438, s. 759; nr. 550, s. 2-13; nr. 630, s. 689-699, 728, 752-755; BA, D.MKF, nr. 27466, s. 6-21, 64-65; BA, KK, nr. 2777, s. 1-13; BA, Maliye Nezareti, Varidat Muhasebesi, Temettuat Kalemi, nr. 3902, 3911, 3916, 3921, 3922, 3924, 3926, 3929, 3935, 3936, 3942, 3948, 3950, 3951, 3955, 3960; BA, Mukavelât Defteri, nr. 2, s. 109-117; BA, A.AMD, MV (Meclisi Vükelâ), dosya nr. 41, belge 21; 438 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri: 937/1530 (nşr. BA Dairesi), Ankara 1994, II, 759; Strabon, Coğrafya, Anadolu (Kitap: XII, XIII, XIV), (trc. Adnan Pekman), İstanbul, ts. (Arkeoloji ve Sanat Yayınları), s. 52-53; Hârizmî, Sûretü'l-arż (nşr. Hans von Mžik), Leipzig 1926, s. 31; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 104, 106, 113; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VIII, 152; Şerîf el-İdrisî, Géographie d'Édrisi (trc. P. A. Jaubert), Paris 1836 → Frankfurt 1412/1992, s. 299, 392; Ebü'l-Ferec, Târih, I, 201; a.mlf., Târîḫu muḫtaṣari'd-düvel (nşr. Antûn Sâlihânî el-Yesûî), Beyrut 1890, s. 80; Bertrandon de la Broquière, Denizaşırı Seyahati (trc. İlhan Arda), İstanbul 2000, s. 205; J. Chesneau, Le voyage de Monsieur d'Aramon (nşr. Ch. Schefer), Paris 1887, s. 61; Dukas, Bizans Tarihi (trc. Vl. Mirmiroğlu), İstanbul 1956, s. 43, 147; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 32, 38, 43; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 151-153; Matrakçı Nasuh, Sefer-i Irâkeyn, vr. 13b, s. 59-60; P. Belon, Les observations de plusieurs singularités et choses mémorables, trouvées en Grèce, Paris 1588, s. 152; H. Dernschwam, İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü (trc. Yaşar Önen), Ankara 1992, s. 210-213, 321-322; Feridun Bey, Münşeât, I, 379-381, 458-459; O. G. Busbecq, Türkiye Mektupları (trc. H. Cahit Yalçın), İstanbul 1939, s. 63-64; Âşık Mehmed, Menâzirü'l-avâlim

(Tahlil-Metin) (haz. Mahmut Ak, doktora tezi, 1997), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, II, vr. 31a; Polonyalı Simeon'un Seyahatnâmesi: 1608-1619 (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1964, s. 22; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 662;

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 60-69; J. B. Tavernier, Les six voyages de Turquie et de Perse (ed. S. Yerasimos), Paris 1981, I, 45-46; A. de la Motraye, Voyages en Europe, Asie et Afrique, La Haye 1727, I, 282-283, 288-289; Ch. Texier, Küçük Asya (trc. Ali Suad), İstanbul 1339, I, 89-130; Naîmâ, Târih, III, 188; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 720; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), I, 161; II/A, s. 86; Ahmed Rifat, Lugat-ı Târîhiyye ve Coğrâfiyye, İstanbul 1299, I, 139-140; Lutfî, Târih, IX, 36; XII, 92-93; XIV, 47; Cuinet, IV, 355-367; R. Lubenau, Beschreibung der Reisen, Königsberg 1930, II, 109-117; Avram Galante, Histoire des juifs de Turquie, İstanbul, ts., IV, 225-228; Rifat Yüce, Kocaeli Tarih ve Rehberi, İzmit 1945; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 193, 198; IV/1, s. 476-477; Nezih Fıratlı, İzmit: Tarihi ve Eski Eserleri Rehberi, İstanbul 1959; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri: 1578-1590, İstanbul 1962, s. 45; Ömer Lütfi Barkan, Süleymaniye Camii ve İmareti İnşaatı: 1550-1557, Ankara 1972, I, 126, 352, 387; İbrahim Kafesoğlu, Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah, İstanbul 1973, s. 55, 57-58; Mustafa Akdağ, Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası: Celâlî İsyanları, Ankara 1975, s. 71, 131, 189, 424; Van der Vin, Travellers to Greece and Constantinople, İstanbul 1980, s. 298-299; Avni Öztüre, Nicomedia Yöresindeki Yeni Bulgularla İzmit Tarihi, İstanbul 1981; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1986, s. 40, 41, 362, 402, 467; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, I, 53, 60, 100, 140; Şerafettin Turan, Türkiye-İtalya İlişkileri I, İstanbul 1990, s. 198, 230; Musa Çadırcı, Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapıları, Ankara 1991, s. 202, 286, 301-302, 350; İdris Bostan, Osmanlı Bahriye Teşkilâtı: XVII. Yüzyılda Tersâne-i Âmire, Ankara 1992, s. 19-20; S. Yerasimos, Kostantiniye ve Ayasofya Efsaneleri (trc. Şirin Tekeli), İstanbul 1993, s. 64-67, 98; Ahmet Güneş, Tahrir Defterlerine Göre XVI. Yüzyıl Başlarından XVII. Yüzyıl Başlarına Kadar Kocaeli Sancağı (doktora tezi, 1994), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; N. N. Ambraseys - C. F. Finkel, The Seismicity of Turkey and Adjacent Areas, A Historical Review: 1500-1800, İstanbul 1995, s. 41, 51, 104-105, 129, 136-137, 143; Işın Demirkent, Türkiye Selçuklu Hükümdarı Sultan I. Kılıç Arslan, Ankara 1996, s. 11-12, 35; Clive Foss, Nicomedia, Ankara 1996; Donald M. Nicol, Bizans'ın Son Yüzyılları: 1261-1453 (trc. Bilge Umar), İstanbul 1999, s. 120, 137, 181; Fatma Ürekli, İstanbul'da 1894 Depremi, İstanbul 2000, s. 48, 114; Ahmed Refik, "Fatih Zamanında

Kocaili”, TTEM, sy. 78 (1340), s. 25-36; Ekrem Kâmil, “Gazzî-Mekkî Seyahatnâmesi”, Tarih Semineri Dergisi, I/2, İstanbul 1937, s. 45-47; C. F. Finkel - A. Barka, “The Sakarya River-Lake Sapanca-İzmit Bay Canal Project”, Istanbuler Mitteilungen, sy. 47, İstanbul 1997, s. 429-442; Kāmûsü’l-a‘lâm, II, 847-849; Besim Darkot, “İzmit”, İA, V/2, s. 1251-1256.

İdris Bostan

Bugünkü İzmit.

1921’de Yunan işgali sırasında yer yer tahribata uğrayan İzmit Cumhuriyet döneminde giderek kalkınmaya başlamış, Cumhuriyet’in ilânından önce Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetince İzmit’e mutasarrıf olarak tayin edilen Sadeddin Bey’in gayretleriyle şehrin imar planı hazırlanmıştır. Plan gereği rıhtımdan demiryoluna çıkan bir cadde açılmış, Yunanlılar’ın şehri terkederken yaktıkları Hanlariçi mevkii yeniden düzenlenmiş ve batı-doğu istikametindeki caddelerden biri olan İstiklâl caddesi de bu dönemde (1922) ortaya çıkmıştır.

Cumhuriyet’in ilânından sonra müstakil mutasarrıflıkların vilâyet haline getirilmesi üzerine İzmit de bir vilâyet merkezi oldu. 1927 nüfus sayımında şehrin nüfusu 15.000’i biraz geçiyordu (15.200). 1950’li yıllara kadar 30.000 dolaylarında kalan nüfus (1940’ta 29.100, 1945’te 28.400) 1950’den itibaren hızla artmaya başladı (1950’de 36.000, 1955’te 55.500, 1960’ta 73.500) ve 1970 sayımında ilk defa 100.000’i aştı (123.000). 1927’den 1970’e kadar geçen sürede şehir nüfusunun sekiz katına çıkması İzmit ve çevresindeki sanayi faaliyetlerinin aynı hızdaki gelişmesiyle ilgilidir.

Günümüzde İzmit şehri İzmit körfezi kıyısındaki düzlükle gerideki yamaçlar üzerinde yayılır. Şehrin iskân alanı, deniz kıyısını izleyen İstanbul-Ankara yolunun (E-5) hemen kuzeyinden başlayarak yamaçlarda 220 m. yüksekliklere kadar çıkar (Veliahmet mahallesinde). İskân yamaçlar üzerinde yayıldığı gibi doğudan batıya doğru sıralanan tepeleri birbirinden ayıran dere vadilerinin içine doğru da sokulur. Bu vadilerde genellikle gecekondular yayılmaktadır.

Şehrin en canlı kısmını birbirine paralel olarak uzanan dört cadde meydana getirir. Bunlardan birincisi kıyıyı izleyen İstanbul-Ankara yoludur. Buna az çok paralel uzanan cadde, ortasından, 2000 yılının sonlarına gelinceye kadar demiryolunun geçtiği ve iki tarafında İzmit'in başlıca mağazalarıyla bankaların sıralandığı caddedir (çarşının içinden demiryolunun geçmesi Türkiye'nin başka hiçbir şehrinde görülmeyen ve İzmit'in âdeta simgesi haline gelmiş bir özelliğiydi; fakat 2000 yılı sonunda demiryolu buradan kaldırılarak sahildeki yoldan geçirilmiştir). Bu eski demiryolu caddesinin kuzeyinde de İstiklâl caddesi uzanır. Bununla eski demiryolu caddesini birleştiren sokaklar şehrin kesif iş alanlarıdır. Daha kuzeyde yine adı geçen caddelere paralel olarak uzanan dördüncü bir cadde olan İstanbul caddesi daha ziyade okulların toplandığı bir yerdir. Doğu-batı doğrultulu bu dört ana eksenden kuzeye doğru yönelen sokaklar çok yerde dik yokuşlar, bazıları da merdivenli sokaklar halindedir. Şehirdeki eğim şartları, yokuşlu veya merdivenli olması gibi sadece sokakların şekline değil genişliğine de etki etmektedir. Şehrin düzlükte olan kesimlerinde genişliği 30 metreyi bulan (Rıhtım caddesi) ve 20 metreyi aşan (eski demiryolunun geçtiği cadde) caddeler olduğu gibi eğimin fazlalaştığı kesimlerde eni 3-5 metreye kadar inen sokaklara da rastlanır.

İzmit şehri, son otuz kırk yıl içinde çevreye doğru çok fazla genişleyerek o yıllara kadar işgal ettiği alanın iki katını da aşan bir sahaya yayılmıştır. Bu durum, plansız yerleşmeler (gecekondular) kadar blok ve çok katlı inşaatlarla planlı yerleşmeler şeklinde de olmuştur. Yeni ilâve edilen kısımlar şehrin alanını doğuya doğru genişletirken batıdaki Derince ve Tütünçiftlik gibi eskiden ayrı olan yerleşmeleri de aradaki boşlukları doldurmak suretiyle şehrin ana kütlesiyle birleştirmiştir. Önemli bir sanayi merkezi olan, Kocaeli Üniversitesi'nin kurulmasıyla bir kültür merkezi olma niteliğini de kazanan İzmit'in 1985 yılında 200.000'i geçmiş bulunan (233.000) nüfusu 1990'da 250.000'i aştı (256.882). 1997 yılında yapılan genel nüfus tesbitinde ise şehirde 198.200 nüfus sayıldı.

17 Ağustos 1999 tarihinde meydana gelen büyük deprem Adapazarı, Yalova ve Gölcük kadar olmasa da İzmit'te de yıkıma

yol açmış, fakat bu durum şehrin ana yerleşim yerini değiştirecek boyuta ulaşmamıştır. En fazla tahribat körfez kıyısına yakın düz kıyılarda olmuş, bu arada Yeni Cuma (Pertevpaşa) Camii'nin minaresiyle Fevziye (Mehmed Bey) Camii'nin çatısı hasar görmüştür. Yamaçlardaki mahalleler ise depremden daha az etkilenmiştir.

İzmit'in merkez olduğu Kocaeli ili, Cumhuriyet'in başlarında 8436 km² genişliğinde iken 1954 yılında doğu kesiminin ayrılıp Sakarya adıyla kurulan yeni bir ile bağlanmasıyla 3612 km²'lik küçük bir il haline gelmiştir. Merkez (İzmit), Gebze, Gölcük, Kandıra, Karamürsel ve Körfez adlı altı ilçeye ayrılmış olan Kocaeli ilinin sınırları içinde 1997 yılında 1.177.379 nüfus yaşıyordu ve km²'ye 326 kişi düşüyordu. Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2000 yılı istatistiklerine göre İzmit'teki cami sayısı 101'dir. İzmit'in merkez olduğu Kocaeli ilinde ise il ve ilçe merkezlerinde 300, kasaba ve köylerde 696 olmak üzere toplam 996 cami bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Rifat Yüce, Kocaeli Tarih ve Rehberi, İzmit 1945, s. 308-316; Nezih Fıratlı, İzmit: Tarihi ve Eski Eserleri Rehberi, İstanbul 1959; Besim Darkot - Metin Tuncel, Marmara Bölgesi Coğrafyası, İstanbul 1981, s. 99, 118-119; Metin Tuncel, "İzmit Şehri ve Yayılış Sahası ...", İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, sy. 18-19, İstanbul 1973, s. 167-198; a.mlf., "Şehir Yerleşmelerinde Kuruluş Yerinin Fonksiyonel Sürekliliğe Etkisi Üzerine Bir Deneme: İzmit", a.e., sy. 22 (1977), s. 93-97; a.mlf., "Tarih Boyunca Türkiye'de Kent Kuruluşları", Doğumunun 100. Yılında Atatürk'e Armağan, İstanbul 1981, s. 329.

Metin Tuncel

İZN-i SEFÎNE

(اذن سفينه)

Osmanlı Devleti'nde bir geminin seyrüseferi için verilen izin.

İzn-i sefîne, özellikle Çanakkale ve İstanbul boğazlarından geçecek gemilere verilen gidiş-dönüş serbestiyetini ifade etmekte olup kara yolu için alınan "yol hükmü" veya "mürur tezkiresi" karşılığı kullanılmıştır. İzn-i sefîne uygulamasını Anadoluhisarı'nın tamiri ve Rumelihisarı'nın inşası sırasında (1452) başlatan Fâtih'in, bütün yabancı gemilerin kontrol edilmesini ve geçiş harcı alınarak izin verilmesini kale muhafızlarına emrettiği belirtilmektedir.

İzn-i sefîne emirleri yerli ve yabancı tüccar gemileri için verilirdi. XVI. yüzyıldan itibaren yabancı gemilerin Karadeniz'e geçme müsaadesi olmadığından İstanbul Boğazı'ndan geçiş için izn-i sefîne almak söz konusu değildi. Karadeniz'den gelen hububat İstanbul'da Akdeniz'e gidecek gemilere yüklenir ve yalnız müslüman bölgelerine gidişine müsaade edilirdi. Dolayısıyla gemilerin sadece Çanakkale Boğazı'ndan geçebilmesi için izn-i sefîne emri alması gerekiyordu. XVII. yüzyılda yabancı gemilerden bu şekildeki geçişler sırasında alınan selâmet akçesi 300 akçe idi.

Yabancı gemilerin tâbi olduğu statü o devletlerle yapılan antlaşmalarla belirlenmekteydi. İlk defa Rusya, Küçük Kaynarca Antlaşması ile (1774) Karadeniz'de kendi gemileriyle ticaret yapma hakkını aldı. Onu 1783'te Avusturya, 1802'de Fransa ve İngiltere, daha sonra diğer küçük devletler takip etti ve İstanbul'dan Karadeniz'e geçmek için izn-i sefîne fermanı almaya başladılar. Karadeniz 1829 Edirne Antlaşması ile milletlerarası ticarete açılınca yine geçiş ve dönüşlerde geçerli olmak üzere izn-i sefîne fermanlarının verilmesi sürdürüldü. XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren Rusya'nın Karadeniz kıyılarında toprak sahibi olması üzerine bu limanlara gidecek Osmanlı tüccarlarının da izn-i sefîne almaları zorunlu hale geldi.

Bir izn-i sefîne fermanında gemi ve gemi reisinin adıyla nereli olduğu, geminin hangi limandan yüklendiği, nereye gideceği, taşıdığı emtianın cinsi, miktarı, varsa yükünü devredeceği diğer yabancı gemiler zikredilirdi. İstanbul ve Çanakkale boğazlarından geçecek gemiler için ayrı izn-i sefîne fermanları düzenlenirdi. Meselâ İstanbul Boğazı'ndan geçip Karadeniz'deki Rusya topraklarına gidecek Osmanlı tüccarına ait bir gemi için izn-i sefîne fermanı alınmak istendiği takdirde işlemler şu şekilde gerçekleşirdi. Genellikle bir tüccarın kiraladığı reâyâ gemisinin reisi önce Dîvân-ı Hümâyun'a geçiş izni isteyen bir arzuhal sunardı. Bunun uygun görülmesinden sonra İstanbul'daki Rusya elçisinden pasaport alınır ve gemideki reis ve gemiciler buraya kaydedilirdi. Bu işlemlerin tamamlanmasının ardından İstanbul gümrük emininin kontrolü ve bilgisi altında gemiciler geri döneceklerine dair birbirlerine, gemi reisi de hepsine kefil olurdu. Ayrıca gemi reisi kendisi için İstanbul'da oturan güvenilir bir kefil bulmak zorunda idi. Gümrük emininin işlemlerin tamamlandığını bildirmesi üzerine gemi reisine izn-i sefîne emri verilirdi. Bu emirler İstanbul gümrük eminine, Liman nâzırına ve Kavak ustasına hitaben yazılırdı. Fermanlar bazan bir defa için, bazan da belli bir süre için geçerli olur, dönüşte geri alınarak muhafaza edilmek üzere Dîvân-ı Hümâyun Kalemi'ne gönderilirdi. İzn-i sefîne fermanlarıyla ilgili işlemlerin zaman içinde bazı değişikliklere uğradığı anlaşılmaktadır. Bir izn-i sefîne fermanı almak için yapılan müracaatla işlemlerin sonuçlanması arasında geçen süre bazan on beş günü bulmaktaydı.

İzn-i sefîne hükümleri İzn-i Sefîne Defteri adı verilen defterlerde kaydedilirdi. Bugün Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde 1194-1260 (1780-1844) yılları arasına ait on İzn-i Sefîne Defteri, Karadeniz ve Akdeniz'de ticaret yapan Osmanlı tüccarına ait izn-i sefîne ferman suretlerini ihtiva etmektedir. Düvel-i ecnebiyye defterleri arasında da İngiltere, Rusya gibi yabancı devlet tüccarlarına ait Boğazlar'dan

geçiş izinlerini ihtiva eden ferman sûretlerinin kaydedildiği defterler bulunmaktadır. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren izn-i sefîne fermanları matbu olarak hazırlanmış ve boş bırakılan isim yerleri doldurulmak suretiyle kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmet Kartal, 1821-1825 İstanbul Ticareti, İÜ Ed.Fak. Tarih Semineri Kitaplığı, nr. 3526; Halil İnalcık, “The Question of the Closing of the Black Sea under the Ottomans”, Arkheion Pontou, Athens 1979, s. 74-110; İdris Bostan, “İzn-i Sefîne Defterleri ve Karadeniz’de Rusya ile Ticaret Yapan Devleti Aliyye Tüccarları 1780-1846”, MÜTAD, sy. 6 (1991), s. 21-44; Kemal Beydilli, “Karadeniz’in Kapalılığı Karşısında Avrupa Küçük Devletleri ve Mîrî Ticaret Teşebbüsü”, TTK Belleten, LV/214 (1991), s. 702, 739-740, 742, 752-754; Pakalın, II, 109.

İdris Bostan

İZNİK

Bursa iline bağlı ilçe merkezi.

Aynı adı taşıyan gölün doğu tarafında kurulmuş eski bir yerleşim merkezidir. Makedonyalı Büyük İskender'in ölümünden sonra kumandanlarından Antigones, milâttan önce 316 yılına doğru o zamanlar Askania denilen İznik gölünün kıyısında kurduğu bu şehre kendi isminden hareketle Antigoneia adını vermiştir. Antigones milâttan önce 301'de Lysimakhos'a karşı açtığı savaşta ölmüş ve galip gelen Lysimakhos şehrin adını karısı Nike'den esinlenerek Nikaia'ya çevirmiştir; daha önceki ismin Helikore olduğu da söylenir. İznik, Arap kaynaklarında Nîkıye (نيقية) şeklinde geçen (İbn Hurdâzbih, s. 102, 106; Mes'ûdî, s. 142, 177) Nikaia'nın Türkçeleştirilmiş biçimidir ve şehri Orhan Gazi zamanında ziyaret eden İbn Battûta er-Riḥle'sinde Yiznîk (يزنيك) olarak vermektedir (s. 309-310).

Milâttan önce IV. yüzyılda İznik, Helenistik çağın bütün şehirleri gibi karelere bölünmüş düzenli bir plana sahipti; bu plan ana çizgileriyle bugünkü yerleşmede de görülmektedir. İlkçağ sikkelerinde "Altın Şehir" (Khyrsea Polis) olarak nitelendirilen şehrin etrafında kapıları dört yana açılan surlar, ortasında bir gimnazyum, çeşitli yerlerinde de tanrılar için kült mekânları bulunuyordu. İznik, I. Nikomedes (m.ö. 278-250) tarafından İzmit (Nikomedeia) şehri kuruluncaya kadar bir süre Bitinya (Bithynia) Krallığı'nın başşehri olmuş, III. Nikomedes'in (m.ö. 91-74) vasiyeti üzerine de Roma idaresine girmiştir. Ancak Bitinya bölgesinin bir Roma vilâyeti haline gelmesiyle önemi artmışsa da başkentlik hususunda İzmit ile yüzyıllar boyu süren bir mücadele yaşamıştır. Roma döneminde eski sınırlarının dışına taşarak daha da büyüyen ve yeni sur kapıları yapılan şehir 123 yılında şiddetli bir deprem sonucu harabeye dönmüş ve İmparator Hadrianus (117-138) tarafından yeniden imar ettirilmiştir; bu sebeple Hadrianus ikinci kurucusu sayılmaktadır. İmparator Valerianus döneminde 258 yılına doğru Bitinya'yı işgal eden Gotlar burayı da İzmit gibi yağmalayıp yaktılar; ancak 259-269 yıllarında tekrar eski durumuna kavuşturuldu.

I. Konstantinos'un Hıristiyanlığı kabul edip bu dini devlet himayesine almasından sonra İznik, 325 yılında imparatorun da hazır bulunduğu I. Genel Konsil'in burada toplanmasıyla tarihe geçti. Bizans döneminde 358, 362 ve 368 depremleriyle 420 yıllarına doğru yaşanan kıtlıktan büyük zararlar gören şehrin tekrar canlanması I. Iustinianos'un (527-565) zamanına rastlar. Bu dönemde saray yeniden yaptırılmış, su yolları ihya edilmiş, kilise ve manastırlar kurulmuştur. Daha sonra Bizans'ta "thema"lar (askerî valilik) sisteminin ortaya çıkışıyla İznik imparatorluğun idarî teşkilâtında Opsikion themasının merkezi oldu.

İslâmiyet'in yayılışı sırasında Anadolu'ya yapılan Arap akınları İstanbul önlerine kadar uzanırken İznik de tehdide mâruz kalmaktaydı. 718 ve 727 yıllarında şehri kuşatan Araplar içeri giremedilerse de surların bazı kesimlerini tahrip ettiler. 740'ta meydana gelen şiddetli deprem yapıların zarar görmesine yol açtı. İznik, İmparatoriçe Irene'nin girişimleri sonucu tasvir karşıtı harekete (ikonoklasm) son vermek amacıyla 787 yılında toplanan ve II. İznik Konsili olarak tarihe geçen VII. Ekümenik Konsil'e ev sahipliği yaptı. VII. Konstantinos'un, ölümünden kısa bir süre önce gerçekleştirdiği 959 yılındaki ziyaretinde İznik'in zenginliğinden ve kalabalıklığından bahsedilir. İznik, başşehir İstanbul'a açılan bir kapı olmasından dolayı Bizans'taki taht mücadelelerinde taraflar için ele geçirilmesi önemli bir şehir durumundaydı. Eylül 1065'te büyük bir deprem felâketine uğrayan şehirde kiliseler ve evler yıkıldığı gibi surlar ve burçlar da büyük zarar görmüştür.

Selçuklu hânedanına mensup Kutalmışoğlu Süleyman Şah Anadolu'da fetih harekâtını sürdürürken Bizans tahtını ele geçirmek isteyen Anatolikon theması kumandanı Nikephoros Botaneiates'e de destek verdi. Botaneiates, onun desteğiyle İstanbul'a giderek III. Nikephoros adıyla tahta çıkarken Süleyman Şah da onun İstanbul'a hareketinin ardından İznik ve civarını fethedip İznik başşehir olmak üzere Anadolu'nun ilk Türk devletini, Anadolu Selçukluları'nı kurdu (1078). Azîmî, Süleyman Şah'ın İznik ve civarını 467'de (1075) fethettiğini kaydeder (Azimî Târihi, s. 16, trc. s. 21). Bu rivayeti esas alan bazı tarihçiler İznik'in başşehir olduğu Anadolu Selçuklu Devleti'nin söz konusu tarihte, bazıları ise 1080-1081'de kurulduğunu ileri sürerler (Kafesoğlu, sy. 10-11 [1981], s. 1-28). Süleyman

Şah, daha sonra III. Nikephoros'un İznik'i geri almak için Hadım Ioannes kumandasında gönderdiği orduyu ağır bir yenilgiye uğrattı. I. Aleksios Komnenos'un, Süleyman Şah'ın Antakya seferine çıkarken (1084) yerine bıraktığı kumandanlarından Ebü'l-Kāsım'ın üzerine yolladığı ordu da amacına ulaşamadı (1085). Diğer taraftan Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah da Emîr Porsuk'u göndererek İznik'i almaya çalıştı. Ebü'l-Kāsım, şehri üç ay savunduysa da daha fazla direnmenin imkânsız olduğunu görerek Bizans İmparatoru Aleksios Komnenos'tan yardım istedi; yardımın gelmesi üzerine de Porsuk kuşatmaya son verdi. Ancak Anadolu Selçukluları'nın bağımsız hareket etmesinden rahatsız olan ve onları kendine tâbi kılmak isteyen Sultan Melikşah bu defa Urfa Valisi Emîr Bozan'ı gönderdi. Bizanslılar'dan yardım alan Ebü'l-Kāsım yine büyük bir kararlılıkla şehri savundu ve Bozan da kuşatmayı kaldırıp Uluâbâd'a (Lopadion) çekildi. Bu sırada Antakya'yı ele geçirdikten sonra Halep'i kuşatan Süleyman Şah'ın, Suriye Meliki Tutuş ve Artuk Bey'le yaptığı savaşta yenilerek ölmesi üzerine (1086) Ebü'l-Kāsım, Sultan Melikşah tarafından bağışlanma ve onun vasali olarak şehri

idare etme ümidiyle yerine kardeşi Ebü'l-Gāzî'yi bırakıp İsfahan'a gitti. Ancak sultanın huzuruna alınmadı ve ona Emîr Bozan ile anlaşması tavsiye edildi; dönüş yolunda da Bozan'ın adamları tarafından öldürüldü. Bu durumu öğrenen Bizans İmparatoru Aleksios büyük paralar ve hediyeler vererek Ebü'l-Gāzî'den İznik'i almak istedi. Ebü'l-Gāzî imparatorun bu teklifini kabul etmiş gibi görünerek uzun süre onu oyaladı. Ardından Süleyman Şah'ın İsfahan'da hapiste bulunan iki oğlu Kılıcarslan ile Kulan Arslan (Dâvud), Selçuklu Sultanı Berkyaruk'un izniyle (veya kaçarak) İznik'e geldiler. Kılıcarslan herhangi bir mukavemetle karşılaşmadan Anadolu Selçuklu tahtına çıktı (1092 sonu veya 1093 başları); kendisiyle birlikte gelen askerlerin ailelerini de İznik ve civarına yerleştirdi.

Pierre l'Ermite idaresindeki 20.000 kişiden oluşan ilk Haçlı ordusunu Drakon vadisinde tamamen imha eden I. Kılıcarslan (21 Ekim 1096), bu başarısından cesaret alarak 1096-1097 kışında ordusuyla İznik'ten ayrılıp Ermeni Gabriel'in idaresinde bulunan Malatya'yı ele geçirmek için sefere çıktı. Malatya'da iken Avrupa'dan gelen yeni Haçlı ordularının İznik'i zaptetmek niyetinde olduklarını öğrendi. Bir kısım kuvvetlerini önden gönderip kendisi de ana orduyla peşlerinden hareket etti. Mayıs sonlarına

doğru İznik'e ulaştığında Haçlı orduları şehri kuşatma altına almışlardı ve Kılıcarslan'ın gönderdiği öncü birliği de başarılı olamamıştı. Daha sonra da bizzat Kılıcarslan hücuma geçtiyse de Haçlılar'ın sayıca üstünlüğü yüzünden kuşatmayı yaramadı ve geri çekildi. İmparator I. Aleksios Komnenos'un Haçlılar'la birlik olduğunu, onun tarafından İznik gölüne gönderilen gemilerle kendilerine gelecek yardım yolunun kapandığını ve Haçlılar'ın yeni aldıkları takviye birlikleriyle bir hücuma hazırlandığını gören Türkler, Bizans Kumandanı Manuel Butumites'le anlaşarak şehri ona teslim ettiler (19 Haziran 1097). Bu kısa süreli Türk idaresinin İznik'te bıraktığı tek iz, kaba taştan İlkçağ lahitleri biçiminde yontulmuş bir yüzlerinde birkaç satırlık yazı bulunan mezarlardır. Türkler çekildikten sonra Bizanslılar bunları surların onarılmasında malzeme olarak kullanmışlardır.

1147 yılında II. Haçlı Seferi'ne katılan Almanya Kralı III. Konrad İstanbul'dan sonra İznik'e gelmiş ve bir süre burada konakladıktan sonra 25 Ekim'de Dorylaion (Eskişehir) yakınlarında Selçuklu ordusu tarafından bozguna uğratılarak İznik'e dönmeye mecbur edilmişti. Kral VII. Louis kumandasındaki Fransız ordusu da kasım başında buraya ulaştı ve iki kral birlikte güneye doğru yürümeye karar verdiler. İznik, Bizans İmparatoru I. Andronikos Komnenos (1183-1185) döneminde trajik bir olaya sahne oldu. İmparator taht mücadelesi sırasında kendisini desteklemeyen, hatta bir ara içeri girmesine dahi izin vermeyen şehir halkından korkunç bir şekilde öç alarak birçok kişiyi öldürttüğü gibi ölülerinin gömülmesine de izin vermedi.

IV. Haçlı Seferi sırasında İstanbul'un Latinler'in eline geçmesi ve Bizans hâkimiyetinin ortadan kalkması üzerine 1204'te I. Theodoros Laskaris tarafından İznik Bizans Devleti kuruldu ve dört yıl sonra İstanbul Ortodoks Patrikliği de buraya nakledilerek Theodoros Laskaris'in Patrik IV. Mikhail Autoreianos'un elinden imparatorluk tacını giymesi sağlandı. İznik böylece, 1261 yılında İstanbul'un geri alınışına kadar devam eden Laskaris hânedanı döneminde Bizans'ın devlet ve kilise merkezi oldu; ayrıca bir sanat ve kültür merkezi haline geldi. Burada yeni kilise ve saraylardan başka bir hastahane ile patrikhâne yapıldı. Surlar onarılıp önüne bir duvar inşa edilmek suretiyle şehrin korunması güçlendirildi. II. Theodoros Laskaris, Aziz Tryphon adına bir felsefe okulu ve çok güzel bir kilise yaptırdı. Çepeçevre yeşillikler ve ağaçlarla kaplı olan şehir o dönemde güçlü surları,

hendekleri, geniş caddeleri ve çok katlı evleriyle hayranlık uyandırmaktaydı. XIII. yüzyıldan Osmanlılar tarafından fethine kadar (1331) Bizans sarayının ihtiyacı olan ipekli kumaşlar burada dokunuyordu.

İznik'te Bizans dönemine ait yapıların başında kuzeyde İstanbul, güneyde Yenişehir, doğuda Lefke ve batıda Göl kapılarıyla bir kısmı daha eski olan surlar gelmektedir. Şehrin ortasında caddelerin birbiriyle kesiştiği yerde Romalılar'dan kalma bir yapının, belki de gimnazyumun temelleri üzerine büyük bir Ayasofya Kilisesi inşa edilmişti. Bu kilise muhtemelen XI. yüzyıldaki depremin ardından önemli değişikliklere uğramış, daha sonra Orhan Gazi tarafından camiye çevrilmiştir. Koimesis (Meryem'in göğe çıkışı) anısına yapılan Koimesis Kilisesi de önemli eserlerden biridir. Ayasofya ve Koimesis kiliselerinden başka şehir içinde üç kilisenin daha kalıntısı ortaya çıkarılmış, bunlardan Yenişehir Kapısı yakınında bulunanın Tryphon Kilisesi olduğu tesbit edilmiştir. Türk döneminde çinileriyle ün salan İznik'te Bizanslılar'ın da oldukça gelişmiş bir çanak çömlek sanayiine sahip oldukları anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 102, 106; Mes'ûdî, et-Tenbîh, s. 142, 177; Azimî Târihi: Selçuklular'la İlgili Bölümler: h. 430-538 (nşr. ve trc. Ali Sevim), Ankara 1988, s. 16, trc. s. 21; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), V, 384-385; İbn Battûta, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 309-310; A. Gardner, The Lascarids of Nicaea, the Story of an Empire in Exile, London 1912; K. Otto-Dorn, Das Islamische Iznik,

Berlin 1941; Şefik Karginer v.dğr., İznik-Nicaea, İstanbul 1963; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1971, s. 45-111; Erdoğan Savaş, İznik (Nicaea), İstanbul 1973; Besim Darkot - Metin Tuncel, Marmara Bölgesi Coğrafyası, İstanbul 1981, s. 126, 127; Semavi Eyice, İznik: Tarihçesi ve Eski Eserleri, İstanbul 1988; a.mlf., "İznik'te Bir Bizans Kilisesi", TTK Belleten, XIII (1948), s. 37-51; a.mlf., "Two Mosaic Pavements from Bithynia", Dumbarton Oaks Papers, sy. 17, Washington

1963, s. 373-383; a.mlf., “İznik I-Türk Dönemine Kadar”, İlgi, XVIII/39, İstanbul 1984, s. 10-15; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1991, s. 44, 146, 165, 170, 323, 394, 402, 467; Clive F. W. Foss, “Nicaea”, The Oxford Dictionary of Byzantium, New York 1991, II, 1463-1464; Işın Demirkent, Türkiye Selçuklu Hükümdarı Sultan I. Kılıç Arslan, Ankara 1996, bk. İndeks; a.mlf., Haçlı Seferleri, İstanbul 1997, s. 16-18, 29-33, 180; Cevriye Artuk, “Kolleksiyonumuzdaki Nicaea (İznik) Sikkeleri”, İstanbul Arkeoloji Müzeleri Yıllığı, sy. 7, İstanbul 1956, s. 41-42; İbrahim Kafesoğlu, “Anadolu Selçuklu Devleti Hangi Tarihte Kuruldu”, TED, sy. 10-11 (1981), s. 1-28; R. Anhegger, “İznik”, İA, V/2, s. 1256-1258; J. H. Mordtmann - [G. Fehérvári], “Iznīḳ”, EI² (İng.), IV, 291-292.

Semavi Eyice

Osmanlı Dönemi.

Kutalmışoğlu Süleyman Şah’ın İznik’i alıp merkez yapması, daha sonra Bizans’ın eline geçen şehrin Anadolu’daki Türkmenler tarafından yeniden fethinin kutsal bir misyon olarak kabul edilmesine yol açmıştır. Osmanlı Beyliği’nin kuruluş yıllarında Osman Bey’in ilk önemli hedefi İznik oldu. 1300’de Yenişehir’den hareket ederek Avdan dağlarını geçip şehri kuşattıysa da son derece müstahkem surları aşamadı. Hemen yakınında bir havale kulesi (Diraz Ali Kulesi) yaparak İznik’i abluka altına aldı. Oğlu Orhan Bey de babasının siyasetini takip ederek bir süre ablukayı sürdürdü. 1329’da Pelekanon Savaşı’nda Bizans ordusunu yenince İznik’in kaderi belirlendi. İlk Osmanlı kroniklerine göre şiddetle kuşatma altına alınan İznik’in Bizanslı kale kumandanı isteyenlerin kalmaları, istemeyenlerin gidebilmesi şartıyla teslim olmuş ve şehir Orhan Bey’in eline geçmiştir (2 Mart 1331). Bizans kaynaklarında da İznik’in yardımına koşan Bizans kuvvetlerinin 1329’daki yenilgisinden sonra şehrin Osmanlılar’a savaş olmaksızın teslim edildiği belirtilir. İznik’in teslim olması üzerine anlaşma şartları gereği yerli halka dokunulmamış, idareci zümrelerin burayı terketmesine rağmen ileri gelenlerden birçoğu yerinde kalmıştır. Bazı Bizans ve Osmanlı kaynaklarında fetih sonrası İznik’in beylik merkezi haline geldiğinden söz edilir. Ancak buranın idaresinin kime verildiği hususunda farklı rivayetler vardır. Şehirde bir cami ve medrese yaptırdığı

bilinen Orhan Bey'in oğlu Süleyman Paşa'nın bu görevi üstlenmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Ele geçirilmesinden birkaç yıl sonra burayı gören İbn Battûta'nın ifadeleri şehrin uzun abluka döneminin izlerini taşıdığını gösterir. Ona göre surları oldukça harap olan İznik'te Orhan Bey'in hanımı ve az sayıda saray görevlisi bulunmaktadır (Seyahatnâme, I, 341-342). 1354'te İznik'te esir olarak bir süre kalan Bizanslı din bilgini Georgios Palamas da İznik'i sönük ve harap bir şehir olarak tanımlar. Ancak buranın Osmanlı idaresi altında giderek geliştiği ve önemli bir kültür merkezi haline geldiği, çoğu XIV. yüzyıl ortalarından itibaren inşa edilen tarihî eserlerden anlaşılmaktadır. Orhan Bey ilk olarak Çandarlı Kara Halil'i buraya kadı tayin etmiş, bazilikayı camiye çevirerek (bk. AYASOFYA CAMİİ) ve bir imaretle bir medrese yaptırarak İznik'in imarını başlatmıştır. Çandarlı ailesinin merkezi konumuna gelen şehrin gelişimi onların yaptırdığı eserlerle hızlanmıştır. 1402'de Ankara Savaşı'ndan sonra Timur'un ordularınca tahrip edilen İznik fetret dönemi karışıklıklarından da etkilenmiştir. Yıldırım Bayezid'in oğlu Mûsâ Çelebi ve Bedreddin Simâvî bir süre burada ikamet etmiştir. Ayrıca Şeyh Kutbüddin İznikî ile Eşrefoğlu Rûmî gibi tarikat erbabının burada bulunması İznik'in bir ilim ve kültür merkezi olma özelliğini desteklemiştir.

1423'te II. Murad'ın kardeşi Küçük Mustafa'nın isyanı sırasında İznik önemli bir rol üstlendi. Mustafa Bursa'yı alamayınca İznik'e giderek burayı kendisine merkez yaptı. Bunun üzerine II. Murad İstanbul kuşatmasını kaldırarak İznik'e yürüdü ve isyanı bastırdı. Bu karışıklıklardan şehrin ne şekilde etkilendiği bilinmemektedir. Fakat imar hareketlerinin devam etmiş olması, ilim ve kültür adamlarının faaliyetlerini sürdürmeleri İznik'in önemini koruduğunu gösterir. İstanbul'un fethinden sonra ilim ve kültür merkezi olma özelliğini giderek kaybetmekle birlikte çini imalâtıyla daha sonraki dönemlerde de ön planda kalmayı sürdürdü.

İznik'in fizikî gelişimi ve nüfus yapısı hakkında ilk resmî bilgiler XVI. yüzyıla ait tahrir defterlerinde yer alır. 1530'lu yıllarda düzenlenen ve Anadolu beylerbeyiliği sancaklarının genel tahrir sonuçlarını ihtiva eden deftere göre Kocaili sancağına bağlı kaza merkezi olan İznik, yerleşmenin tamamıyla sur içinde olduğu yirmi biri müslümanlara, ikisi hıristiyanlara ait toplam yirmi üç mahalleye sahipti. Mahalleler genellikle şahıs, cami,

mescid ve imaret adlarını taşımaktaydı. Süleyman Paşa, Muslihuddin Hoca, Hayreddin Paşa, İmâret-i Orhan, İmâret-i Halil Paşa, Şeyh Mehmed, Şeyh Abdi, Hacı Hamza, Karaoğlan, Kuyumcu, Akmescid, Bey, Yalı, Hüsam Bey, Sermahfil, Sa‘dî (Surî) Mescidi adlı mahalleler kalabalık ve önemli yerleşme yeri hüviyeti taşıyordu. Yirmi üç hâne ve üç bekârdan ibaret hıristiyan nüfus ise Manastır adlı mahalle ile adı zikredilmeksizin bağcılıkla uğraşan Rumlar'ın bulunduğu belirtilen bir başka mahallede oturuyordu. Şehrin toplam nüfusu 378 hâne, altmış sekiz bekâr olmak üzere yaklaşık 1500-2000 dolayında idi. Bu tarihte İznik'te dört cami, beş imaret, on üç mescid, üç medrese (biri dârülhadis), bir muallimhâne, on iki zâviye, üç hamam yer alıyordu (BA, TD, nr. 438, s. 798). Hemen hemen aynı tarihlerde İznik'i gören Bedreddin el-Gazzî şehri mâmur, güzel bir yer olarak tarif eder. Binaların kale gibi sağlam, avlulu evlerin ferah, yolların geniş olduğunu yazar. Ondan yirmi beş yıl sonra 1555'te İznik'e gelen Alman seyyah Hans Dernschwam, harap durumdaki şehrin sur içi kısmında büyük bir bina bulunmadığını, evlerin, etrafını çevreleyen duvarlar yüzünden görülmediğini, dar sokakları duvarların çevrelediğini, evlerin doğrudan sokağa açılmadığını, küçük bir Rum kilisesinin (Koimesis) mevcut olduğunu ve resmen kayıtlı on bir hâne hıristiyan nüfusun yaşadığını belirtir. Birbiriyle çelişkili gibi görünse de her iki seyyahın ifadelerinden İznik'in tipik bir Türk yerleşmesine sahne olduğu anlaşılır. Şehir bir bakıma Helenistik dönemde kazandığı özellikleri temelde XVI. yüzyılda da sürdürmüş, ancak yerleşme düzeni itibariyle farklı bir yapı kazanmıştır. Orhan Bey'in Yenişehir Kapısı civarında yaptırdığı imaret bile buranın kalabalık bir yerleşme bölgesi olmasını sağlamamıştır. Şehir içi genellikle seyrek yerleşme ve bahçelerle çevrili olup bir bakıma yarı kır özelliği taşımaktaydı. Merkezi iki ana caddenin kesiştiği çarşı meydanı oluşturuyordu ve burası aynı zamanda pazar yeriydi.

XVI. yüzyılda İstanbul'dan Anadolu'ya uzanan önemli bir yol üzerinde yer alan ve bu sebeple sürekli bir hareketliliğe sahne olan İznik'in 1560'lı yıllara ait tahrir kayıtlarına göre mahalle sayısı aynı

kalmıştır. Ancak dört mahallenin adı 1530 tarihli defterde geçmemektedir. Yine önceki tahrirde görülen az nüfuslu dört mahallenin adına da 1560'lı yıllara ait kayıtlarda rastlanmamaktadır. Bunlar arasında Orhan Bey İmareti mahallesi, Halil Paşa İmareti mahallesinin de bulunması, bu gibi kamuya

açık imaretlerin etrafının bir yerleşme yeri olmasının özellikle desteklenmemiş ve daha ziyade gelip geçen yolculara hizmet verme amacının ön plana çıkarılmış olduğunu düşündürmektedir. XVII. yüzyıldaki mahallelerin XVI. yüzyılın ikinci yarısındakilerle hemen hemen aynı olması, İznik'in sur içinde yerleşme alanında XVI. yüzyıl başlarına göre bir kayma olduğunu ve böylece iskân sahasının sabit hale geldiğini gösterir. Şehrin nüfusu 1560'lı yıllarda da hemen hemen aynı kalmıştır (419 hâne, yetmiş üç bekâr olmak üzere yaklaşık 2000 kişi). 1568'de burayı gören Rauter şehirde az sayıda nüfusun olduğunu, otuz kadar da hıristiyanın bulunduğunu belirtirken XVI. yüzyıl sonlarında Lubenau adlı bir başka Alman seyyahı İznik'in boşalmış bir kasaba olup içinde 300 kişinin barındığını yazar. Ancak bu ifadeler tam olarak gerçeği yansıtmaz. Bu rakam hâne olarak algılanırsa 1034 (1624-25) tarihli Tahrir Defteri'ndeki bilgilerle paralellik arzeder. Buna göre yirmi iki müslüman, bir hıristiyan mahallesinden ibaret İznik'te 351 hâne kaydedilmişti (yaklaşık 1500 kişi). Hıristiyan nüfus ise on hâne kadardı. Bu son rakamlar, XVII. yüzyılda İznik'in nüfus bakımından gerilemeye başladığını ortaya koyar. İşlek bir yol üzerinde bulunması Celâlî isyanlarından etkilenmesine yol açtığı gibi göl kıyısında olması dolayısıyla salgın hastalıklar da nüfusun azalmasında rol oynamıştır. 1609'da İznik'ten geçen Polonyalı Simeon bu durumu özellikle vurgular. Ayrıca burada on beş hâne Ermeni'nin yaşadığını, eski şehrin büyük bölümünün harabe halinde bulunduğunu da söyler (Polonyalı Simeon'un Seyahatnâmesi, s. 21-22). Şehrin iktisadî hayatında önemli olan çini sanayii de bu sıralarda gerilemeye başlamış olmalıdır.

1648'de İznik'i gören Evliya Çelebi sur içindeki yerleşmenin güney kesimde yoğunlaşmış olduğunu, burada on sekiz mahalle, 1000 kadar da ev bulunduğunu belirtir, ayrıca kuzey tarafında yerleşme olmadığını ve bu kesimde harabe halinde yerleşim yerlerinin görüldüğünü yazar. Onun bu ifadeleri, şehir içi yerleşmede XVI. yüzyıl ortalarından itibaren tahrir kayıtlarıyla da desteklenebilen kaymayı teyit eder. Hâne sayısı için verdiği rakam fazla olsa da İznik'in XVI. yüzyıl sonlarındaki durumunu koruduğu anlaşılır. Ayrıca Evliya Çelebi çini imalâthanesi sayısının dokuza düştüğünü belirtir. Şehirde bu sırada yirmi dört cami ve mescid, yedi medrese, kırk altı mektep, yedi tekke, yedi imaret, iki çifte hamam, 600 dükkân olduğunu yazar (Seyahatnâme, III, 5-9). 1669-1677 yıllarında İstanbul'da İngiliz elçiliğinde görev yapan Covel, gördüğü İznik'in yalnızca bir kısmında

yoğun yerleşmenin olduğunu, ancak evlerin kötü ve bakımsız halde bulunduğunu, sadece on Rum ailesi ve yaklaşık elli Ermeni'nin yaşadığını belirtirken 1670'te buraya gelen Grelot 10.000 kişilik bir nüfustan söz ederse de (İstanbul Seyahatnâmesi, s. 34) bu rakam oldukça fazladır. Nitekim 1663 tarihli bir başka kayda göre burada 1000 Türk ailesi, otuz Ermeni ve dört Rum nüfus bulunuyordu.

XVIII. yüzyılda İznik eski hareketliliğinden çok şey kaybetmiş küçük bir kasaba durumundaydı. 1735'te Seyyah Pococke kasabada 300 evin varlığından söz eder. Ayrıca çoğunu Rumlar'ın teşkil ettiği yirmi hıristiyan aile de burada yaşamaktadır. Ona göre kasabada ipekçilik yaygındır, iklimi müsait olmadığından salgın hastalıklar etkilidir. İznik bu yüzyıldaki görüntüsünü sonraki asırda da sürdürdü. XIX. yüzyılın ilk yarısında burayı gören seyyahların genel kanaati, kasabanın büyük sur yıkıntıları içerisinde küçük bir yerleşme yeri halinde bulunduğu şeklindedir. Bu sıralarda nüfus 200 hâne dolayındaydı, bu durum aynı zamanda kasabadaki mâbedlerin âtıl halde kalıp giderek harabe haline gelişlerine yol açmaktaydı. 1835'te İznik'i ayrıntılı olarak tasvir eden Texier, Ayasofya'nın uzun süredir harap halde bulunduğunu, etrafının yıkıntılarla dolu olduğunu, Lefke Kapısı tarafı yani doğu yönünün boş olup bahçelerle çevrildiğini yazarak önceki tesbitleri teyit eder. Kasabanın en canlı yeri çarşısı ve ana caddesidir. Rumlar kilise etrafında oturmakta olup sayıları daha önceki yıllara göre biraz daha artmıştır. Texier'nin, Rumlar'ın nüfusu gibi anlaşılan muğlak bir ifadeyle verdiği 1200-1500 rakamını bütün İznik için kabul etmek daha doğrudur (Küçük Asya, I, 183-184). 1852'de Mordtmann'ın kasabada 400 ailenin yaşadığını yazması yukarıdaki rakamı doğrular. Bu yıllarda evler terkedilmiş ve kasaba bir köy haline dönüşmüştür. Seyyah, bu duruma iklimin sağlığa aykırı olmasının yol açtığını diğer seyyahlar gibi vurgular. XIX. yüzyıl sonlarında İznik bir nahiye merkezi durumundadır ve buraya kırk kadar köy bağlıdır. Cuinet'in tesbitlerine göre İznik'te 868 müslüman, 360 Rum olmak üzere 1228 kişi yaşamaktadır. Toplam ev sayısı 238'dir. Ayrıca yetmiş beş dükkân, beş han faaliyettedir. Bir seyyah 1891'de İznik'in nüfusunun 2000'e ulaşmadığını belirtirken 1905'te bir diğeri 600 müslüman, 100 hıristiyanın bulunduğunu yazar ve buranın eski ihtişamını göz önüne alarak bir "ölü şehir" durumunda olduğunu ifade eder.

İznik 21 Eylül 1920'de Yunan kuvvetlerince işgal edildi ve bu tarihten

itibaren dört defa el değiştirdi. Bu mücadele sırasında da şehir tahribata uğradı. Nüfus hemen hemen tamamıyla dağıldı. Cumhuriyet döneminin başlarında Kocaeli'ne bağlı bir ilçe merkezi iken 1927'de bir bucak merkezi haline geldi ve Bursa'nın Yenişehir kazasına bağlandı. 1930'da yeniden kaza merkezi oldu. 1935'te nüfusu 2500'ü bulmayan İznik, günümüzde 20.122'ye ulaşan (2000 nüfus sayımı) nüfusuyla önemli bir tarihî merkez olma özelliğini sürdürmektedir. Bu sebeple 1988 yılında Kültür ve Turizm Bakanlığı Bursa Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulu tarafından "tarihî kentsel sit alanı" ilân edilerek korunmaya alınmıştır.

Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra önemli bir ilim ve kültür merkezi durumuna gelmiş olan İznik'te birçok âlim, şair ve edip yetişmiş, bir kısmı sürekli burada ikamet etmiştir. Özellikle XV ve XVI. yüzyıllarda Şeyh Kutbüddinzâde Kutbî, torunu Sadri Çelebi, Hümâmî, Kurbî gibi şairlerin yanında buradaki ilk Osmanlı

medreselerinde görev yapan Dâvûd-i Kayserî, Tâceddin el-Kürdî, Hayâlî, Kara Alâeddin gibi âlimler, ayrıca aralarında Kādiriyye tarikatının Eşrefiyye kolunun kurucusu Eşrefoğlu Rûmî, Şeyh Kutbüddin, Hacı Hasan gibi şeyhlerin bulunduğu tarikat ehli sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 436, 438; TK, TD, nr. 49; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 341-342; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 105, 109, 118-119; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 113, 157-163; II, 567-573; H. Dernschwam, İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü (trc. Yaşar Önen), Ankara 1987, s. 215-217, 316-320; O. G. Busbecq, Türk Mektupları (trc. H. Cahit Yalçın), İstanbul 1939, s. 65; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 5-9; Polonyalı Simeon'un Seyahatnâmesi: 1608-1619 (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1964, s. 21-22; J. Grelot, İstanbul Seyahatnâmesi (trc. Maide Selen), İstanbul 1998, s. 34; R. Pococke, A Description of the East and some other Countries..., London 1745, I/2, s. 122-123; J. von Hammer, Umblick auf einer Reise von Konstantinopel nach Brussa, Pesth 1808, s. 110-123; A. D. Mordtmann,

Anatolien, Skizzen und Reisebriete aus Kleinasien: 1850-1859 (ed. F. Babinger), Hanover 1925, s. 70-73; Ch. Texier, Küçük Asya (trc. Ali Suad), İstanbul 1339, I, 169-198; G. Perrot, Souvenirs d’un voyage en Asie mineure, Paris 1864, s. 50-53; Cuinet, IV, 185-190; C. von der Goltz, Anatolische Ausflüge, Berlin 1896, s. 399-460; A. Memduh Turgut Koyunluoğlu, İznik ve Bursa Tarihi, Bursa 1935; Hikmet Turhan Dağlıoğlu, XVI. Asırda Bursa, Bursa 1941, tür.yer.; Nezih Fıratlı, İznik Tarihi ve Abideleri Hakkında Muhtasar Rehber, İstanbul 1959; Erdoğan Savaş, İznik (Nicaea), İstanbul 1973; Semavi Eyice, İznik: Tarihçesi ve Eski Eserleri, İstanbul 1988; Ahmet Güneş, Tahrir Defterlerine Göre XVI. Yüzyıl Başlarından XVII. Yüzyıl Başlarına Kadar Kocaeli Sancağı (doktora tezi, 1994), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 30-38; Halil İnalcık, “Osman Gazinin İznik Kuşatması ve Bafeus Muharebesi”, Osmanlı Beyliği: 1300-1389 (trc. Gül Çağalı Güven v.dğr.), İstanbul 1997, s. 78-105; Ekrem Kamil, “Hicri Onuncu-Miladi Onaltıncı Asırda Yurdumuzu Dolaşan Arap Seyyahlarından Gazzî-Mekkî Seyahatnâmesi”, Tarih Semineri Dergisi, I/2, İstanbul 1937, s. 43-44; G. Arnakis, “Gregory Palamas Among the Turks and Documents of His Captivity as a Historical Sources”, Speculum, XXVI, Cambridge 1951, s. 114 vd.; J. Raby, “A Seventeenth Century Description of Iznik-Nicaea”, Istanbuler Mitteilungen, sy. 26, Tübingen 1976, s. 149-188; A. Schachner, “Bir Osmanlı Minyatürünün Tarihi Kaynak Değeri”, TT, XIX/112 (1993), s. 40-43; Neslihan Nuhoğlu Altun, “Kuruluşundan Günümüze İznik’in Yerleşim Özellikleri”, Coğrafya Dergisi, sy. 6, İstanbul 1998, s. 345-366; R. Anhegger, “İznik”, İA, V/2, s. 1259-1264; J. H. Mordtmann - [G. Fehérvári], “Iznīḳ”, EI² (İng.), IV, 291-292.

Ahmet Güneş

MİMARİ.

Tarih öncesi çağlarda etrafında bazı yerleşmelerin olduğu bilinen İznik milâttan önce 316 yılında kurulmuş, Roma ve Bizans devirlerinde büyümüştür. IV. Haçlı Seferi sırasında İstanbul’un Latinler tarafından işgalinden sonra başşehirlik yapan İznik’te bu dönemde meydana getirilmiş eserlerden Ayasofya Kilisesi ile esası Roma devrine ait surlar günümüze kadar gelmiştir. Ortadan kalkan bazı yapıların da temelleri mevcuttur. Şehrin Selçuklu Türkleri’nin elinde bulunduğu 1075-1097 yılları arasına ait

üstleri yazılı mezar lahitleri, daha sonra Bizanslılar tarafından surun tamiri sırasında inşa malzemesi olarak kullanılmıştır. Bu parçalar şehrin güneyindeki bir kulenin duvarlarında görülmektedir. Yakın zamanlarda yapılan kazıda ortaya çıkarılan Yenişehir Kapısı dışındaki Orhan Gazi İmareti ve Hamamı, Osmanlılar'ın İznik'in fethinden hemen sonra şehir dışında yerleşmeye başladıklarını göstermektedir. Çinilerle de süslendiği anlaşılan imaretin 735 (1334) yılına tarihlendirilen kitâbesi İznik Müzesi'ndedir.

İznik, Orhan Gazi zamanında 1331'de Türkler'in eline geçince başkilise olan Ayasofya hemen camiye çevrilmiş, XVI. yüzyılda da Mimar Sinan tarafından tamir edilmiştir. Duvarlarının kalem işiyle, mihrap çevresinin çinilerle süslendiği anlaşılan yapı XIX. yüzyılın başında harap olmuş ve fonksiyonunu kaybetmiştir. 734'te (1333) yapılan Hacı Özbek Camii şehrin içindeki en eski Osmanlı eseri olması bakımından önemlidir. Vaktiyle yanda yer alan bir son cemaat yerine de sahip olduğu bilinen yapı, kare planlı üzeri prizmatik üçgenlerle geçişi sağlanan kubbe ile örtülüdür (bk. HACI ÖZBEK CAMİİ). 746 (1345-46) yılında inşa edilen Hacı Hamza Camii ile hemen yanındaki 750 (1349-50) tarihli Hacı Hamza Türbesi 1930'lu yıllarda yıktırılarak ortadan kaldırılmıştır. Caminin ve türbenin kitâbeleri İznik Müzesi'ndedir (bk. HACI HAMZA BEY MESCİDİ ve TÜRBESİ). 780 (1378-79) yılında Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa tarafından yapımına başlanıp 794'te (1391-92) tamamlanan Yeşilcami şehrin merkezindeki en önemli âbidelerden biridir. Düzgün kesme taş malzeme ile inşa edilen yapının sırlı tuğla ve çini kaplı minaresi dikkat çekici olup yapıya adını vermiştir. Önde üç birimli bir son cemaat yerine sahip camide harim, güneyde prizmatik üçgenlerle geçişi sağlanan bir kubbe ile örtülüdür. Harim üç birimli bir mekânla da kuzeye doğru genişletilmiştir (bk. YEŞİLCAMİ KÜLLİYESİ). XV. yüzyılda inşa edilen Şeyh Kutbüddin Camii ve Türbesi zaman içinde harap olmuş, cami yıkılmış, türbe ise yakın zamanda onarım görmüştür. Günümüze ulaşmayan caminin yerinde son yıllarda yapılan temizlik çalışmaları sırasında çeşitli devirlere ait bazı duvar izleri ortaya çıkarılmıştır. Zaman içinde yapı planının değişikliğe uğradığı, önünde iki birimli bir son cemaat yerinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Batı yönünde camiye bitişik kare planlı, üzeri kubbe ile örtülü bir türbe ve türbeye kuzeydoğudaki köşeden bitişik tuğla gövdeli bir minare bulunmaktadır. 846'da (1442-43) yapılan Mahmud Çelebi Camii kare

planlı, üzeri prizmatik üçgenlerle geçişi sağlanan kubbe ile örtülüdür. Üç birimli bir son cemaat yerine sahip olan caminin yanı başında bulunduğu bilinen imaretle kuzeyde yolun karşı köşesindeki çeşme son yıllarda yıktırılmıştır. XVI. yüzyılın

başında inşa edilen Eşrefzâde Camii IV. Murad zamanında çinilerle süslenmiştir. Yunan işgali sırasında yakılarak yok edilen caminin yerine betonarme bir cami yapılmıştır. Eşrefoğlu'nun batı yönünde yapıya bitişik olan türbesi yıkılmıştır. Kuzeybatı köşesinde yer alan tuğla gövdeli, yer yer çini kuşaklarla süslü minare ilk yapıdan günümüze kadar gelebilmiştir (bk. EŞREFOĞLU RÛMÎ CAMİİ).

I. Murad tarafından annesi Nilüfer Hatun adına 790 (1388) yılında yaptırılan imaret, erken dönem mimarisi içinde sıkça görülen ve zâviyeli / tabhâneli diye adlandırılan yapılar grubunda yer almaktadır. İtinalı taştuğla örgülü duvarlara sahip yapının önündeki revak hareketli bir cepheye sahiptir. Beş birimli revak ortada kubbe, yanlarda aynalı tonozla örtülüdür. Yapıda orta mekânla tabhâne odaları birer kubbe ile, batı yönündeki cami mekânı ise iki birimli olup daha küçük ölçüde kubbelerle örtülmüştür. XIV. yüzyılın sonlarına tarihlendirilen Yâkub Çelebi Zâviyesi taştuğla örgülü duvarlara sahiptir. Beş birimli son cemaat yeri aynalı tonozlarla, sofa ile asıl cami mekânı prizmatik üçgenlerle geçişi sağlanan birer kubbe ve yan mekânlar da aynalı tonozla örtülmüştür. Caminin önünde yer alan açık türbe dört pâyeye oturan sivri kemerler üzerinde kubbe ile örtülüdür. Yâkub Çelebi, Bursa'da babası Murad Hudâvendigâr'ın türbesine gömüldüğüne göre bu yapı ya önceden yapılarak boş kalmış veya onun adına sonradan inşa edilmiş bir makam türbesidir.

İznik'in güneyinde Yenişehir Kapısı dışında yer alan Kırgızlar Türbesi'nin XIV. yüzyılda yapıldığı anlaşılmaktadır. Taştuğla malzeme ile inşa edilen yapı son yıllarda kısmen tamir görmüştür. Türbe kare planlı, üzeri yüksek kasnaklı kubbe ile örtülü bir mekânla bunun kuzeyinde kare planlı ve üst örtüsü yıkık olmakla beraber tonozlu olduğu anlaşılan bir ön mekâna sahiptir. İçinde sekiz adet kabir bulunan yapının duvarlarında XVII. yüzyıla ait kalem işlerinden izler görülmektedir. Şehrin doğu yönünde Lefke Kapısı dışında yer alan Sarı Saltuk Türbesi XIV-XV. yüzyıllara tarihlendirilen bir makam türbesidir. Açık türbe olarak inşa edilen yapı, dört pâyenin taşıdığı

sivri kemerler üzerine oturan pandantifli kubbe ile örtülüdür. Yapı son yıllarda tamir edilmiştir. Lefke Kapısı dışındaki mezarlık alanında bulunan Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa Türbesi, farklı ölçülerde bitişik iki kare planlı ve kubbeli yapıdan oluşmaktadır. XIV. yüzyılın sonuna tarihlendirilen doğu yönündeki ilk yapı daha küçük ölçüdedir. İçinde Kara Halil Hayreddin Paşa ile oğlu Ali Paşa'nın mermer sandukalı kabirlerinde kitâbeli sandukalarla baş ve ayak taşları dikkat çekicidir. Batı yönünde yapıya bitişik olan bina sonradan inşa edilmiş olup içinde aynı aileden birçok kişinin kabri bulunmaktadır (bk. ÇANDARLI TÜRBESİ). Şehrin içinde Çandarlı İbrâhim Paşa ile Halil Paşa'nın birer türbesi vardır. Çatıları çökmüş, duvarları kısmen yıkılmış, harap durumda olan her iki yapıda kitâbeli sandukalarla baş ve ayak taşları önemlidir. Yanlarında bulunduğu bilinen mescid ve imaret zamanımıza ulaşmamıştır.

Günümüze kadar gelebilen tek medrese olan Süleyman Paşa Medresesi XIV. yüzyıla tarihlendirilmektedir. Avlunun üç yönünde sıralanan sekiz birimli revakların arkasında on adet talebe odası ile bir dershane ve bir müderris odası vardır. Yapının bütün birimlerinin üzeri kubbelerle örtülmüştür. Dershanenin solunda yer alan müderris odasından ayrı bir kapı ile dershane bağlantısının sağlanmış olması dikkat çekicidir. Yapı bugün bakımsız bir durumdadır.

İstanbul Kapısı yolu üzerindeki Büyük Hamam da denilen I. Murad Hamamı, çifte hamam olarak inşa edilmiş olup kare planlı, kubbeli soyunmalık mekânları arkasında aynalı tonozlu ılıklık ve ortası kubbeli sıcaklık mekânlarıyla yine kubbeli ikişer halvet hücresine sahiptir. Bugün çok harap durumda olan hamamın ılıklık ve sıcaklık bölümlerinin bir kısmının üzerinde evler bulunmaktadır. II. Murad Hamamı veya Hacı Hamza Hamamı adlarıyla tanınan yapı da çifte hamamdır. XV. yüzyıla tarihlendirilen yapının erkekler kısmı daha büyüktür. Kare planlı ve kubbeli soyunmalık, tonozlu ılıklık, dört eyvanlı ve dört köşesinde birer halvet hücresi olan sıcaklık mekânlarına sahiptir. Muhtemelen XVII. yüzyılda ilâve edilen kadınlar kısmı daha küçük ölçüde olup kare planlı kubbeli soyunmalık, küçük bir ılıklık ve iki hücreli sıcaklık mekânından oluşur (bk. HACI HAMZA HAMAMI). Şehrin içinde yer alan diğer bir hamam da XIV. yüzyılın sonu ile XV. yüzyılın başına tarihlendirilmesi mümkün olan ve İsmâil Bey Hamamı adıyla tanınan yapıdır. Küçük ölçüde, fakat çok

itinalı işçiliğe sahip süslü bir yapı olduğu mevcut izlerden anlaşılmaktadır. Özellikle spiral kubbesi, mukarnasları ve malakârî süslemeleriyle dikkat çeken yapının içi yakın zamanda kısmen temizlenmiş, üzeri bir uzay çatı ile örtülerek koruma altına alınmıştır (bk. İSMÂİL BEY HAMAMI). Lefke Kapısı yolu üzerinde yer alan ve bir bölümü yola gitmiş olan hamam kalıntısının dışında şehirde küçük ölçüde dört özel hamam daha tesbit edilmiştir.

Lefke Kapısı'nın iç tarafında bulunan sivri kemerli çeşmenin tamir gördüğü anlaşılmakta olup zemin kodu yükselmiştir. Şehrin pazar yeri olan kesiminde XV. yüzyıla tarihlenebilecek sivri kemerli nişli bir

çeşme nisbeten iyi durumdadır. İsmâil Bey Hamamı'nın kuzeybatısında yer alan bir başka çeşme kalıntısı son yıllarda kısmen elden geçirilip yok olması önlenmiştir. Şehrin merkezinde Mahmud Çelebi Camii'nin kuzeyinde vaktiyle varlığı bilinen çeşme yakın zamanlarda yol yapımı sırasında ortadan kaldırılmıştır. İzmit'in merkezinde İstanbul Kapısı yolu üzerinde kuzey ve batı duvarları kısmen ayakta olan bir kervansaray kalıntısı bulunmaktadır. Kaynaklarda adı geçen Rüstem Paşa Kervansarayı olması kuvvetle muhtemel olan bina çok harap durumdadır.

Osmanlı devrinde çini ve seramik imalâtının önemli merkezi durumunda olan İznik XVII. yüzyılın sonlarına kadar bu faaliyetini sürdürmüştür. Çini ve seramik üretiminin yapıldığı fırınları araştırmak üzere sondaj ve kazı çalışmaları yapılmıştır. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi tarafından yürütülen ve birinci dönemi 1964-1969 yılları arasında gerçekleştirilen bu çalışmaların ikinci dönemi 1981'de başlamış olup halen devam etmektedir. Özellikle şehir merkezinde yer alan II. Murad (Hacı Hamza) Hamamı'nın kuzeyinde ve doğusundaki alanda çok sayıda fırın ateşhânesine rastlanmıştır. Günümüzde hamamın doğusunda atölye bölgesi olduğu anlaşılan alanda yürütülen kazılarda ele geçen çok sayıdaki fırın malzemesi ve çeşitli tekniklerdeki çiniseramik parçalarından Osmanlı dönemi çini ve seramik sanatının gelişimi hakkında bilgi elde edilmektedir. Çıkarılan parçalar İznik Müzesi'nde korunmakta olup önemli parçalar aynı müzede teşhir edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

K. Otto-Dorn, Das Islamische Iznik, Berlin 1941; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi I, s. 160-183, 309-336; a.mlf., Osmanlı Mi‘mârîsi II, s. 504-511; a.mlf., Osmanlı Mi‘mârîsi IV, s. 767-769; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimârisi, İstanbul 1986, tür.yer.; S. Yıldız Ötüken v.dğr., Türkiye’de Vakıf Âbideler ve Eski Eserler, Ankara 1986, IV, 194-265; Semavi Eyice, İznik Tarihçesi ve Eski Eserleri, İstanbul 1988; C. Gurlitt, “Die islamitischen Bauten von Iznik-Nicea”, OA, III (1912), s. 49-60; Ali Saim Ülgen, “İznik’te Türk Eserleri”, VD, sy. 1 (1938), s. 53-69.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

İZNİK KONSİLİ

Hıristiyanlık tarihindeki ilk genel konsil.

Hıristiyanlık'ta kiliseye bağlı bütün piskoposların katılımıyla düzenlenen, önemli dinî konuların tartışılıp karara bağlandığı genel (ekümenik) konsillerin ilki olup İmparator I. Konstantinos'un daveti üzerine 325 yılında İznik'te gerçekleştirilmiştir.

Konsili Hazırlayan Sebepler. Havâriler döneminden itibaren hıristiyanlar, Hz. Îsâ'nın tebliğlerini ve yazıya geçirilmeye başlanan kutsal metinleri anlamaya yönelik olarak çaba sarfetmişler, çeşitli kültürel ve felsefî tesirlerle gerek itikadî konularda gerekse şeriatın uygulanmasında farklı yorumlara sahip olmaya başlamışlardır. Hıristiyanlık her şeyden önce Îsâ Mesîh anlayışı üzerine temellenen bir inanca sahip olduğu için Îsâ'nın kimliğiyle insanî ve ilâhî tabiatı meselesi ilk dönemlerden itibaren asıl tartışma konusunu teşkil etmiş, bu alanda farklı görüşler, çeşitli itizâlî hareketler ortaya çıkmıştır.

İlk dönemde kilisedeki yahudi kaynaklı Tanrı inancı, yaklaşık I. yüzyılın sonuna doğru Yeni Eflâtuncu felsefenin etkisi ve yahudilerin yaşadığı toprakların dışında bulunan Yunan-Roma kökenli insanları hıristiyanlaştırma amacının sonunda değişikliğe uğramaya başlamıştır. Tanrı kavramı biri teslîs, diğeri Tanrı'nın enkarnasyonu olarak Îsâ figürüyle ilişkilendirilmiş, bu gelişmeler, Îsâ'da insanî özelliğinin mi yoksa ilâhî özelliğinin mi ağır bastığı tartışmalarını gündeme getirmiştir. Bugünkü Hıristiyanlık dünyasının da büyük oranda kabul ettiği, Îsâ'da insanlık ve ilâhlık unsurlarının eş oranda bulunduğu fikri (dyophysites) Hıristiyanlığa göre Ortodoks çizgiyi temsil ederken I. yüzyılın ikinci yarısında yahudi menşeli hıristiyanların Ebioniler diye adlandırılan ve heretik sayılan grubu Îsâ'da ilâhlık değil yalnızca insanlık unsurunun bulunduğuna (subordionist), Îsâ'nın bâkire Meryem'den mûcizevî bir tarzda doğmadığına inanmışlardır (Lonergan, s. 18-27; Kelly, s. 138-139). Bu dönemin diğer bir heretik akımını ise Marcionist ve gnostik anlayışlardan da beslenen ve Tanrı'nın madde ile ilişkiye girmesi mümkün olmadığından Îsâ'nın da

hiçbir zaman beşer olmadığına inanan Doketistler teşkil etmiştir (Kelly, s. 141-142; ayrıca bk. ÎSÂ).

Mesîh'in tabiatı ve teslîs anlayışındaki yeri, baba ile ilişkileri, oğulun ulûhiyyetiyle Tanrı'nın birliğinin nasıl uzlaştırılacağı gibi itikadî konular II. yüzyılda da giderek artan ihtilâflara sebep olmuştur. Bu dönemde Monarşianizm diye bilinen akım Tanrı'nın birliğini tehlikeye düşürecek anlayışları reddetmiştir. Onlardan Samosatalı Paul'e göre Tanrı birdir ve O'nun kelâmı bir beşer olarak Meryem'den doğan Îsâ'ya hulûl etmiştir. Praxeas ve Smyrnalı Noetus'un da baba ile oğul arasında ayırım yapmaktan kaçındıkları belirtilmektedir. Sabellius'un temsil ettiği bir diğer Monarşian akım ise Tanrı'nın kendi tabiatında bir olduğunu; ancak yaratılışta "baba", kurtarıcılıkta "oğul", kutsama ve kilisenin yönlendirilmesinde "kutsal ruh" olarak tezahür ettiğini kabul etmiştir. Tarihçi Epiphanius, Sabellius'un doktrinini bir Tanrı'da üç ismin veya üç fonksiyonun bulunması şeklinde açıklamıştır (Lonergan, s. 38-39; New Catholic Encyclopedia, IX, 1019-1020).

III. yüzyılda Antakya ekolüne mensup Lucian'ın, Îsâ'ya hulûl etmiş olan kelâmın sonradan yaratıldığı ve Tanrı'nın ezelî kelâmından farklı olduğu, dolayısıyla Îsâ'nın Tanrı'dan farklı ve aşağı bir konumda bulunduğu şeklindeki görüşü (a.g.e., VIII, 1057-1058), IV. yüzyılda talebelerinden Arius tarafından teslîs anlayışına karşı olan ve zamanla Ariusçuluk diye adlandırılan bir ekolün geliştirilmesine zemin hazırlamıştır.

Arius, Yeni Eflâtuncu felsefenin tesirinde kalarak aşkın bir tanrı anlayışı üzerine yoğunlaştırdığı fikirlerini ilk defa Baucalis başrahibi iken 318 yılında açıklamıştır. Ona göre Tanrı bir, varlığı kendinden, doğurulmamış, ezelî ve ebedî, mürekkep olmayan, irade, ilim, gaye, hikmet ve kelâm sahibi bir varlıktır. Tanrı başka varlıklar tarafından kavranamaz. O ezelden beri baba değildir, kendi iradesiyle oğlu (Îsâ) yoktan yarattığında baba olmuş, diğer varlıkları da yoktan yaratmıştır

(Williams, s. 95-98). Arius'un Tanrı ile oğlu alâkalandırma şeklinde de Yeni Eflâtuncu felsefenin etkisi görülmektedir. Tanrı madde ile ilişkiye girmemiş, bütün mahlûkattan önce Îsâ'yı yaratmıştır. O, Roma İmparatoru I. Konstantinos'a sunduğu inanç esasları metninde Îsâ'nın Tanrı ile diğer

varlıklar arasında yaratılışa aracılık ettiğini belirtmiştir (a.g.e., s. 96). Arius, Nikomedialı (İzmit) Eusebius'a yazdığı mektupta da Tanrı ve oğulun ezelden beri birlikte var olduklarını söylemenin mümkün olmadığını, Tanrı'nın oğuldan kadîm olduğunu, aksi takdirde oğlun baba ile aynı özü paylaşan veya O'ndan sudur etmiş, hatta O'nun gibi kendi başına var olabilen bir varlık olarak kabul edilmesi gerekeceğini ifade etmektedir (a.g.e., s. 97). Arius, İskenderiyeli Alexander'a yazdığı mektupta da babanın oğlu kendi özünden değil, fakat diğer yaratılmışlardan da farklı ve üstün bir konumda yarattığını dile getirerek oğlun aracılık konumuna vurgu yapmıştır. Yine Thalia adlı eserinde Tanrı nasıl dilediyse oğulun öyle olduğunu, onun Tanrı'yı kavrayamayacağını belirtmiştir (Athanasius, IV, 457-458). Kutsal ruh ise oğlun aracılığıyla yaratılmıştır ve derece olarak ondan aşağıdadır. Arius'a göre ontolojik olarak mutlak aşkın Tanrı babadır, oğul ve kutsal ruh ise tanrı değil, O'nun yaratıklarıdır.

Tanrı'nın birliği anlayışıyla uyuşmadığı gerekçesiyle baba ile oğulun aynı özü paylaştığı şeklindeki kilise öğretisine karşı çıkan Arius, Tanrı-âlem ilişkisini ise oğulun aracılığıyla kurmuştur. Arius'un oğlu yaratılmış kabul etmesine rağmen onu diğer varlıklardan farklı bir statüye koyması gnostiklerin yarı tanrı anlayışlarını çağrıştırmaktadır. Arius'un oğulda gerçekleşen enkarnasyonu açıkça izah edememesi, özellikle baba, oğul ve diğer varlıklar arasındaki ontolojik farklılığa yoğunlaşmış olması, hıristiyan düşüncesindeki kurtuluş ve kristoloji bağlantısını gelenek açısından çelişkisiz bir şekilde açıklamasını mümkün kılamamıştır. Bu hususlar dışında Ariusçular'ın geleneksel kiliseyle herhangi bir ihtilâfları olmamıştır.

Arius'un fikirlerinin kısa sürede İskenderiye ve çevresinde din adamları ve halk arasında geniş ilgi uyandırması gelenekçi kilise çevrelerini rahatsız etmeye başladı. İskenderiye piskoposu Alexander, Arius ve taraftarlarını görüşlerinden vazgeçirmek amacıyla 320 ya da 321 yılında bir sinod topladı, fakat onları görüşlerinden vazgeçiremeyince aforoz etti (Socrates, II, 3). Bunun üzerine Arius, başta Nikomedialı Eusebius olmak üzere bazı piskoposlara İskenderiye sinodunun haksız kararını bildirerek desteklerini isteyen mektuplar yazdı. Daha sonra Mısır'dan ayrılıp Filistin ve Anadolu'nun önemli merkezlerini ziyaret etti, siyasî nüfuzları da güçlü olan Nikomedialı Eusebius ve Kayserialı Eusebius ile başka piskoposların desteğini aldı. Nitekim her iki piskopos da kendi bölgelerinde Ariusçular'ın

haklılığını karara bağlayan birer sinod düzenlemişler ve bu durumu diğer piskoposlara mektupla bildirerek Doğu Roma genelinde İskenderiyeli Alexander'ın aleyhine bir kamuoyu oluşmasını sağlamışlardır.

İskenderiyeli Alexander da bazı piskoposlara Arius'un görüşlerini özetleyip reddeden mektuplar gönderdi. Bu mektuplarda kutsal metindeki, "Başlangıçta yalnızca kelâm vardı" (Yuhanna, 1/1) ifadesiyle oğlun sonradan yaratıldığı şeklindeki Arius'a ait görüşün çeliştiği, "Ben babadayım, baba da bendedir" (Yuhanna, 14/10) ve, "Ben ve baba biriz" (Yuhanna, 10/30) cümlelerinin babadan farklı oğul anlayışıyla uyuşmadığı, yine, "Oğuldan başka hiç kimse babayı bilemez. Babadan başka hiç kimse de oğulu bilemez" (Matta, 11/27) şeklindeki ifadelerin babanın mutlak bilgisine oğulun da sahip bulunduğuna işaret ettiği belirtiliyordu (Socrates, II, 3-5). Söz konusu mektuplaşmalar sayesinde Ariusçular'la İskenderiye piskoposu Alexander arasındaki teolojik görüş farklılıkları IV. yüzyılın Doğu Roma topraklarındaki bütün kiliseleri etkisi altına almış, dinî birliği bozma yönünde ciddi bir tehdit unsuru haline gelmişti.

Doğu Roma İmparatoru Licinius ile Batı Roma İmparatoru I. Konstantinos, 313 yılında yayımladıkları Milan fermanıyla hıristiyanlara yapılan zulme son vermiş, Hıristiyanlığa serbestlik tanımışlardı. Ancak daha sonra Doğu Roma İmparatoru Licinius, topraklarındaki hıristiyanlara baskı uygulayıp zulmetmiş, sürüp giden teolojik tartışmalara da ilgisiz kalmış, 323'te iki imparator arasında gerçekleşen savaşta I. Konstantinos galip gelerek bütün Roma İmparatorluğu'nun hâkimiyetini ele geçirmiştir. Öte yandan imparatorluğun doğusunda Ariusçu piskoposlarla diğerleri arasındaki tartışmalar onu dinî olduğu kadar siyasî birlik açısından da endişeye sevkediyordu. Bu sebeple güvenini kazanmış olan Kurtuba (Cordoba) piskoposu Hosius'u (Ossius) bu ihtilâfı bertaraf etmek üzere görevlendirdi ve böylece din adamları arasındaki ihtilâflar siyasî bir boyut kazanmış oldu. Konstantinos'un mektuplarıyla İskenderiye'ye giden Hosius, tarafları uzlaştırmak amacıyla 324'te Antakya'da bir sinod tertip etmiş, başarılı olamayınca Arius ve arkadaşlarının görüşlerini o da mahkûm etmiştir. Bunun üzerine Konstantinos, söz konusu ihtilâfın giderilmesi ve başka konuların da ele alınması için batının ve doğunun bütün piskoposlarını davet ettiği ilk ekümenik konsili İznik'te toplamaya karar vermiştir.

Konsil Kararları. Kaynaklarda belirtildiğine göre İmparator Konstantinos'un şeref başkanı olduğu konsil, Hosius'un yönetiminde çoğu doğudan olmak üzere imparatorluğun her tarafından 300 civarında piskopos, çok sayıda rahip ve bazı filozofların da katılımıyla 14 Haziran 325 tarihinde İznik'te sarayda düzenlendi (Hefele, I, 416-422). Konsile batıdan, ikisi Papa Sylvestre'nin temsilcisi olmak üzere sadece üç veya beş kişi katılmıştı. Önce Ariusçular görüşlerini sunmuşlar, ancak beklemedikleri ölçüde tepki görmüşlerdi. Bunun üzerine Arius'a destek veren Kayserialı Eusebius, Îsâ'nın yaratılmış olmadığını, babanın iradesinden neşet eden ikinci bir Tanrı makamında bulunduğunu dile getiren ve oğula tanrılıkla yaratılmışlık arasında bir konum veren inanç esasını her iki tarafı da uzlaştırmak amacıyla müzakereye açtı (Gwatkin, s. 29). Ancak Athanasius ve Ancyralı Marcellus'un, bunun da Ariusçular'ı durduramayacağı ve onları mahkûm edecek tarzda bir başka inanç esasının oluşturulması gerektiği yönündeki ısrarlı talebi sonuç getirdi. "Göğün ve yerin, görünen ve görünmeyen kâinatın yaratıcısı, kādir-i mutlak tek bir baba Tanrı'ya; Tanrı'nın biricik oğlu, tek bir Rab Îsâ Mesîh'e, yegâne doğurulmuş, babanın özünden (ousia) doğmuş, Tanrı'dan Tanrı, nurdan nur, gerçek Tanrı'dan gerçek Tanrı olduğuna, tevlid edildiğine, yaratılmadığına, baba ile aynı tabiatta (homoousios) olduğuna, gökte ve yerde bulunan her şeyin O'nun vasıtasıyla yapıldığına, biz insanlar ve bizim kurtuluşumuz için semadan indiğine, bedenleştiğine ve insan olduğuna (çarmıha gerilerek) ıstırap çektiğine, üçüncü gün (mezardan) dirildiğine ve göğe yükseldiğine, ölüleri ve dirileri yargılamak üzere geri geleceğine ve kutsal ruha inanırız" şeklindeki Hıristiyanlık tarihinin "İznik inanç esasları" olarak bilinen ilk ekümenik âmentüsü kabul edildi; ayrıca buna Ariusçuluğu aforoz eden şu cümle eklendi: "Tanrı'nın

oğulunun ezelî olmadığını, doğmadan önce var olmadığını, yoktan veya babadan farklı öz ve tabiattan olduğunu, onun değişim veya dönüşüme açık yaratılmış olduğunu söyleyenler ekümenik kilise tarafından aforoz edilecektir" (The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church, XIV, 3). İznik Konsili'nin Îsâ ile ilgili kararındaki temel kavramı "aynı özden (homoousios)" ifadesi oluşturuyordu. Katolik görüşü yansıtan bu kavram doğulu piskoposların çoğunluğunca beğenilmemişti.

Metindeki "babanın özünden" ifadesiyle Ariusçular'ın oğulun yoktan

yaratıldığı ve tabiat itibariyle baba ile hiçbir benzerliğinin bulunmadığı şeklindeki anlayışları reddedilmiştir. Oğulun Tanrı'dan geldiği ifade edilse (Yuhanna, 8/42) kutsal kitaptaki, "Her şey Tanrı'dandır" (Korintoslular'a Birinci Mektup, 8/6) cümlesi gereği Ariusçular'ın, "Biz de Tanrı'danız" şeklinde bir itiraz getirebilecekleri kaygısıyla özellikle "babanın özünden" ifadesinin tercih edildiği ileri sürülmektedir. Ariusçular'ın, "Ebedî hayat da şu ki seni, yalnız gerçek Tanrı'yı ve gönderdiğin Îsâ Mesîh'i bilsinler diye" (Yuhanna, 17/3) cümlesine dayanarak gerçek Tanrı'nın yalnızca baba olduğu şeklindeki görüşleri de "Tanrı'dan gerçek Tanrı" ifadesiyle reddedilmiştir (Hemmer, s. 202).

Ariusçular, Îsâ için kullanılan "Tanrı'nın özünden" ifadesinin maddî çağrışımlar yaptığı gerekçesiyle Tanrı'ya atfedilmesinin yanlış olacağı, "baba ile aynı özden" ifadesinin de Sabellius'un teslîsi oluşturan unsurlar arasındaki ayırımı inkâr eden anlayışına benzediği, ayrıca metindeki bazı ifadelerin Kitâb-ı Mukaddes'te bulunmadığı şeklinde itirazlar öne sürmüşler, onların bu kaygılarına bazı piskoposlar da katılmışlardır. Ancak kiliseler arasında birliği sağlamak ve aynı zamanda heretik grupları dışlamak amacıyla tesbit edilen inanç esaslarının kabul edilerek bütün piskoposlar tarafından imzalanması talep edilmiştir. Arius ile birlikte Nikomedialı Eusebius, Nicealı Thiognis, Marmaricalı Theonas, Chalcedonlu Maris ve Ptolemaisli Secundus, inanç esasları metninde geçen "baba ile aynı özden" ifadesine katılmadıkları için metni imzalamamışlar, bu yüzden aforoz ve sürgün edilmişlerdir (Hefele, I, 446-447).

25 Ağustos 325 tarihinde sona eren konsilde ayrıca yahudilerle birlikte 14 Nisan'da kutlanan Paskalya bayramının tarihi bahar ekinoksunu takip eden ilk dolunaydan sonraki ilk pazar günü olarak tesbit edilmiş; rahipler sınıfının hiyerarşisi, yetkileri ve uymaları gereken kurallarla ilgili yirmi kadar da düzenleme yapılmıştır (a.g.e., I, 450-453; New Catholic Encyclopedia, X, 432-434).

İmparator Konstantinos, İznik inanç esaslarını ve konsilin kararlarını imparatorluğun kanunları olarak benimseyip ilân etmesine rağmen konsilden sonra kiliselerine dönen piskoposlar katılmadıkları hususlar içerdiği için bu inanç esaslarını kullanmamışlardır. Çünkü konsil, ekümenik inanç esasları oluşturmanın ötesinde Ariusçuluğu sindirmek için

gerçekleştirilmiş, inanç esasları da bu amaca yönelik hazırlanmıştır. Ayrıca konsilin Ariusçuluk'la ilgili hedefleri de tutmamış, onlar mücadelelerine devam etmişler, hatta kendilerine yakınlık duyan Konstantinos'un kız kardeşi Konstantina aracılığıyla Arius'u affettirmeyi başarmışlardır. Arius'un 336 yılında ölümünden sonra bu mezhep VI. yüzyıla kadar etkinliğini sürdürmüştür. Hıristiyanlık'ta inanç esasları tartışmaları sonradan gerçekleştirilen I. İstanbul (381), Efes (431) ve Kadıköy (451) konsillerinde de devam etmiş, günümüzde üç büyük hıristiyan mezhebi tarafından kabul edilen "İznik-İstanbul iman esasları" bu konsillerin ardından son şeklini almıştır.

İslâm Kaynaklarında İznik Konsili. İslâm kaynaklarında İznik Konsili ve Ariusçuluk'tan "el-milel ve'n-nihal" türü eserlerde veya Hıristiyanlığa karşı yazılan bazı reddiyelerde kısaca bahsedilmektedir. Mes'ûdî, hıristiyanların ilk konsilinin İmparator Konstantinos tarafından İznik'te 318 piskoposun katılımıyla Arius'a karşı toplandığını belirtmiş (Mürûcü'z̠-z̠eheb, I, 318); İbn Hazm, Arius'un tevhide, Îsâ'nın yaratılmış bir kul ve Allah'ın kendisi aracılığıyla göğü ve yeryüzünü yarattığı kelimesi olduğuna inandığını ve Roma İmparatoru Konstantinos zamanında yaşadığını ifade etmiştir. Şehristânî, Arius'un Allah'ın kadîm, Mesîh'in ise yaratılmış olduğunu söylemesi üzerine 313 din adamının Kostantiniye'de krallarının huzurunda toplandıklarını, bazı iman esaslarını belirlediklerini ifade etmiş, ancak "İznik-İstanbul iman esasları"nı aynen aktarmıştır. İbn Kayyim el-Cevziyye, Hidâyetü'l-ḥayârâ adlı eserinde Arius'un görüşlerini özetle vermiş, İskenderiye piskoposu ile aralarında geçen münazaraları aktarmış, bu ihtilâflardan İmparator Konstantinos'un haberdar olması üzerine bütün patrik ve piskoposları davet ederek İznik'te bir toplantı tertip etmeye karar verdiğini belirtmiştir. Toplantıya 2000'in üzerinde piskoposun katıldığını, fakat bunlardan sadece 318'inin oğlun bütün yaratılmışlardan önce babadan doğduğu, baba ile aynı tabiattan ve yaratılmamış olduğu görüşünde birleşebildiğini, Arius'u da görüşlerinden dola-yı aforoz ettiklerini belirtmiştir. Aynı müellif, heyetin imparatora uyulması gereken usul ve kurallara dair dört kitap takdim ettiğini bildirmiş, ancak bu konuda başka bilgi vermemiş, Paskalya bayramının tarihi ve rahiplerle ilgili birtakım kararların alındığını da kaydetmiştir (s. 259-262). Son dönem reddiye yazarlarından Rahmetullah el-Hindî, hıristiyan kaynaklarında böyle bir bilgi bulunmamasına rağmen, İmparator Konstantinos'un emriyle hıristiyan din

adamlarının İznik'te 325 yılında Katolikler'in "deuterokanonik" olarak isimlendirdikleri kitapların kutsal metinler listesine alınıp alınmayacağını görüşmek üzere toplandıklarını ve bunların şüpheli kitaplar olarak kalmasına karar verdiklerini aktarmıştır. Abdülahad Dâvûd ise İznik Konsili'nde tevhid inancını savunan Arius'a baskı yapıldığı, İmparator Konstantinos'un emri üzerine meclisten 700'den fazla din adamının çıkartıldığı ve geri kalan 318 üyenin, oğul ile babanın aynı cevherden olduğunu kabul etmedikleri halde "Nikya akîdesi" olarak bilinen metni imzalamak zorunda bırakıldıklarını belirtmiştir. Ahd-i Cedîd'i oluşturan yirmi yedi kitabın listesinin de bu konsilde belirlendiğini, ayrıca Îsâ Mesîh'in öğretileriyle uyuşmadığı halde (Matta, 20/25-27) kilise içinde bir hükümet şeklinin oluşturulduğunu ifade etmiştir (İncîl ve Salîb, s. 20-25). İslâm kaynaklarında Ahd-i Cedîd'i oluşturan kitapların, özellikle İnciller'in sayısının İznik Konsili'nde belirlendiği şeklinde ifadeler bulunmasına rağmen gerek ilk dönem konsil kararlarının kaydedildiği kilise tarihi kitaplarında gerekse diğer hıristiyan kaynaklarında böyle bir bilgiye rastlanamamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Socrates, The Ecclesiastical History (ed. A. C. Zenos, The Nicene and Post-Nicene Fathers, ed. Ph. Schaff - H. Wace), Edinburgh 1989, second series: II, 3-5; Athanasius, Select Writings and Letters (ed. A. Robertson, a.e. içinde), Edinburgh 1991, secord series: IV, 308, 457-458; The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church: Their Canons and Dogmatic Decrees (ed. H. R. Percival, a.e. içinde), Edinburgh 1991, second series: XIV, 3; Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb, I, 318; İbn Hazm, el-Faṣl, I, 48; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 223; İbn Kayyim el-Cevziyye, Hidâyetü'l-ḥayârâ fî ecvibeti'l-yehûd ve'n-naṣârâ (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā),

Kahire 1407/1987 s. 259-262; Rahmetullah el-Hindî, İẓhârü'l-ḥaḳ (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1406/1986, I, 243; M. L'Abbé Hemmer, Histoire de l'église, Paris 1891, s. 202; C. J. Hefele, Histoire des conciles, Paris 1907, I, 416-422, 445-448, 450-453, 477-479; Abdülahad Dâvûd,

İncîl ve Salîb, İstanbul 1329, s. 20-25; The Oecumenical Documents of the Faith (ed. T. H. Bindley - F. W. Green), London 1950, s. 15-27; B. Lonergan, The Way to Nicea: The Dialectical Development of Trinitarian Theology (trc. C. O'Donovan), London 1976, s. 18-27, 38-39; J. N. D. Kelly, Early Christian Doctrines, London 1977, s. 115-123, 138-139, 141-142; H. M. Gwatkin, The Arian Controversy, London 1979, s. 7-9, 29-40; R. Williams, Arius: Heresy and Tradition, London 1987, s. 95-98; F. Dvornik, Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a (trc. Mehmet Aydın), Ankara 1990, s. 5-10; Bilal Baş, Bir Hıristiyan Mezhebi Olarak Aryüsçülük (yüksek lisans tezi, 1999), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 46-56; I. Ortiz de Urbina, "Nicea I, Council of", New Catholic Encyclopedia, X, 432-434; P. J. Hamell, "Monarchianism", a.e., IX, 1019-1020; P. W. Harkins, "Lucian of Antioch, St.", a.e., VIII, 1057-1058.

Mustafa Sinanoğlu

IZUTSU, Toshihiko

(1914-1993)

İslâm düşüncesi ve Kur'an semantiği üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Japon şarkiyatçısı.

4 Mayıs 1914'te Tokyo'da doğdu. Dil bilimi alanındaki lisans ve lisans üstü öğrenimini Keio Üniversitesi'nde tamamladı. Bir süre Yunanca ve Latince felsefe metinleriyle dil bilimi okuttu. O sıralarda Japonya'da bulunan Mûsâ Cârullah Bigi ile tanışarak onun vasıtasıyla İslâm dinine ve kültürüne ilgi duymaya başladı; kendisinden Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ı ile Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ini okudu. Fransızca, Almanca, İtalyanca, İspanyolca, Farsça, Türkçe, Sanskritçe, eski ve yeni Çince öğrendi. 1951'de başladığı ilk Japonca Kur'an çevirisini 1958'de bitirdi. Lübnan'da altı ay, Mısır'da bir yıl kalarak İbrâhim Medkûr, Ahmed Fuâd el-Ehvânî ve Kâmil Hüseyin gibi ilim adamlarıyla tanıştı. Kahire'de Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye'ye üye oldu.

1961'de Kanada'ya giden ve orada on sekiz yıl kalan Izutsu, McGill Üniversitesi İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nde Ebü'l-Hasan el-Eşʻarî, İbn Sînâ, Gazzâlî, Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi âlim ve düşünürlerle ilgili dersler verdi. 1969'da, görev yaptığı İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nün Tahran kolunun kurucuları arasında yer aldı. Her yıl orada ve Tahran'daki Felsefe Cemiyeti'nde içlerinde William C. Chittick, Nasrullah Pürcevâdî, Gulâm Mirza Aʻvânî gibi seçkin isimlerin bulunduğu öğrenci topluluklarına İbnü'l-Arabî'nin Fuṣûṣü'l-ḥikem'i üzerine ders okuttu.

1979'da ülkesine dönerek Tokyo'ya yerleşti, Hayatının bundan sonraki kısmını büyük ölçüde telif çalışmalarıyla geçirdi ve İslâm felsefesi, tasavvuf ve irfanî düşünce, özellikle Kur'an semantiği üzerine çeşitli eserler yayımladı. Izutsu milletlerarası ilim câmiasında haklı bir ün kazandı. Kanada Felsefe ve Bilim Araştırmaları Derneği (Montreal), Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye (Kahire), Milletlerarası Felsefe Kurumu (Paris), Ortaçağ

Felsefesi Derneği (Luvin) gibi kurumlara üye oldu ve İran'da kendisine fahrî doktor unvanı verildi. 7 Ocak 1993'te öldü.

Izutsu'nun en çok ilgi duyduğu semantik yöntemi, dille dünya görüşünün karşılıklı olarak birbirini belirlediği düşüncesine dayanır. Bu yönteme göre bir dünya görüşü, kendine özgü kelime ve kavramlarıyla dil içerisinde belli bir alan kaplar. Buna "kavram alanı" veya "anlam alanı" denir. Bu alanda kelimeler birbiriyle son derece girift bir hiyerarşik düzen kurar. Hiyerarşinin tepesinde kelimelerin arasındaki ilişki yönünden anlamlarını tesbit eden "anahtar kelime", daha üstte de yakın alanları birleştirerek bir dünya görüşü meydana getiren "odak kelime" bulunur. Sınırlı sayıdaki odak kelimelerin üzerinde ise bütün anlam alanlarını belirleyen ve her kelimenin yeni bir içerik kazanmasını sağlayan "en yüksek odak kelime" yer alır. Bu semantik yapı, yeni bir dünya görüşü oluşurken dile yeni kelimelerin kazandırılmasından ziyade kullanımdaki kelimelere en yüksek odak kelimeyle ilgili yeni anlamların yüklenmesi suretiyle gerçekleşir. Böylece yeni dünya görüşü, mevcut her kelimenin esas mânasına yeni ilişkiler ağından doğan izâfî mânalar yükler. Meselâ din, kitap, yevm (gün), saat, melek, takvâ, şükür, dua, küfür, cehâlet kelimelerinin Kur'an öncesi anlamlarıyla Kur'an'da kazandıkları mânalar arasındaki farklılıklar böyle bir sürecin sonucudur. Kelimelerin bu şekildeki anlam gelişmesini açıklamak için eş zamanlı (syncronic) ve art zamanlı (diacronic) analiz yöntemini kullanan Izutsu, temel İslâmî kavramları tek tek incelemek suretiyle Kur'an'ın meydana getirdiği semantik değişimi dirayetle ortaya koymuştur. Onun God and Man in the Koran ve Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān adlı eserleri bu yöntemin en başarılı ürünlerindendir.

Izutsu, İslâm felsefesini "üst felsefe" kavramıyla ifade ettiği bir yapısal çerçeve içinde inceler. Bu çerçeve, her felsefe okulunun ürettiği veya geliştirdiği temel kavramlardan ve bunların semantik tahlilinden meydana gelir. Bu yöntemi daha da ileri götüren Izutsu İslâm'dan Taoizm'e, Budizm'den Vedantizm'e kadar Doğu'daki bütün din ve felsefeleri bir üst felsefede birleştirmeye çalışmıştır. Onun İslâm dini ve düşüncesiyle ilgili eserleri genellikle şarkiyatçı modelinin dışında kalır. Bu eserlerin ana hedefi, ele alınan sistemin iç dinamiğini ortaya koymak olduğu için sistemin dayandığı metafizik çerçeve ve lengüistik yapı diğer unsurların önüne geçer. Izutsu'ya göre karşılaştırmalı felsefe çalışmaları ancak böyle

bir çerçevede anlamlı hale gelebilir.

Eserleri. 1. Arabica shisôshi ([Arap düşünce tarihi], Tokyo 1941). Daha sonra yazar tarafından gözden geçirilerek Islamic shisôshi başlığıyla yeniden yayımlanmıştır (Tokyo 1975). 2. Mahomet (Tokyo 1952). 3. God and Man in the Koran (Tokyo 1964, 1980). Izutsu, Kur'an üzerinde en önemli çalışmalarından biri olan bu eserinde semantik yöntemini kullanarak Kur'an'ın diliyle ortaya koyduğu dünya görüşü arasındaki ilişkiyi incelemiştir (T trc. Süleyman Ateş, Kur'an'da Allah ve İnsan, Ankara 1975). 4. The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of 'Iman' and 'Islam' (Tokyo 1965, 1980). Eserde aynı yöntemle, iman ve küfür kavramlarının Hz. Peygamber'den sonraki dönemlerde geçirdiği anlam gelişmesi ele alınmıştır (T trc. Selâhattin Ayaz, İslâm Düşüncesinde İman Kavramı, İstanbul 1984). 5. Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān (Montreal 1966). Müellif, yine semantik yöntemi kullanarak Kur'an'ın başlıca dinî ve ahlâkî

kavramları arasındaki yapısal ilişkiyi ortaya koymaktadır (T trc. Selâhattin Ayaz, Kur'an'da Dini ve Ahlâki Kavramlar, İstanbul 1984). 6. A Comperative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism: Ibn Arabi, Lao Tzu, Chuang Tzu (Tokyo 1966, 1967). Bu kitapta, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin özellikle Fuṣûṣü'l-ḥikem'inin muhtevası incelenerek savunduğu fikirlerle Taoist filozofların düşünceleri arasında karşılaştırma yapılmaktadır (T trc. Ahmet Yüksel Özemre, İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar, İstanbul 1998). 7. The Concept and Reality of Existence (Tokyo 1971). İslâm düşüncesinde varlık-mâhiyet probleminin ele alındığı eserde İbn Sînâ, Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Molla Sadrâ'nın temsil ettiği varlıkçı metafizikle Şehâbeddin Sühreverdî el-Maktûl'ün mâhiyetçi metafiziğinin karşılaştırmalı incelemesi yapılmıştır (T trc. İbrahim Kalın, İslâm'da Varlık Düşüncesi, İstanbul 1995). 8. Islam seitan ([İslâm'ın doğuşu], Kyoto 1979). Kitabın ilk bölümü yazarın Mahomet başlıklı çalışmasının yeni bir edisyonundan ibarettir; ikinci bölüm ise God and Man in the Koran adlı eserine dayanır. 9. Islam tetsugaku no genzô ([İslâm felsefesinin kökleri], Tokyo 1980). İbnü'l-Arabî'nin düşüncesine giriş mahiyetinde olup The Concept and Reality of Existence'in vahdeti vücûdla ilgili bölümünün Japonca versiyonudur. 10. Islam bunka ([İslâm kültürü], Tokyo 1981). Yazarın 1981'de İslâm

kültürünün temel yapısı üzerine verdiği üç konferansın metinlerinden oluşmaktadır. 11. Koran o yamu ([Kur'an'ı okumak], Tokyo 1983). Kur'an üzerine hermenötik (tefsirî) bir incelemedir. 12. Imi no fukamie ([Anlamın derinliğine doğru], Tokyo 1985). Değişik konulara dair sekiz denemeden oluşan eserin iki denemesi İslâm'la ilgilidir. Bunların ilki Şiîlik'te şehid kavramını, ikincisi de Aynülkudât el-Hemedânî'nin felsefesiyle sınırlı olarak sûfîlikte felsefî dil konusunu ele almaktadır.

Izutsu'nun diğer eserleri de şunlardır: Shinpitetsugaku ([Mistisizm felsefesi], Kyoto 1949, 1978); Roshiateki ningen ([Rus insanı], Tokyo 1953, 1978); Language and Magic Studies in the Magical Function of Speech (Tokyo 1956); The Interior and Exterior in Zen Buddhism (Dallas 1975, 1984); Towards a Philosophy of Zen (Tahran 1977); The Theory of Beauty in the Classical Aesthetics of Japan (Boston 1981); Ishiki to honshitsu ([Bilinç ve mâhiyet], Tokyo 1983); Eichi no daiza ([bu isim İbnü'l-Arabî'nin Fuṣûṣü'l-ḥikem'inin Japonca karşılığıdır], Tokyo 1986); Celestial Journey: Far Eastern Ways of Thinking Comperative Studies in Buddist, Taoist, Confucian Philosophy (Ashland 1988, 1994, 1995).

Bunların dışında Molla Sadrâ, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Hâdî-i Sebzevârî gibi düşünürlerden çeviriler yapan Izutsu bazı İslâmî eserlerin neşrini de gerçekleştirmiştir. Çeşitli dergilerde yayımlanan makalelerinin bir kısmı ölümünden sonra bir araya getirilerek Creation and Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy başlığı altında William C. Chittick'in önsözüyle birlikte neşredilmiştir (Ashland 1994).

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Armağan, Gelenek ve Modern Arasında, İstanbul 1995, s. 185-199; M. Takeshita, "Japanese Works of Toshihiko Izutsu with Special Reference to Reading the Koran", Annals of Japan Association for Middle East Studies, sy. 2, Tokyo 1987, s. 491-502; Mehdî Muhakkık, "Îzûtsû hem ref reft", Taḥḳīḳāt-ı İslâmî, VII/1, Tahran 1371 hş., s. 155-164; Nasrullah

Pürcevâdî, “Âẖarîn-i Dîdâr bâ Profesör Îzûtsû”, Neşr-i Dâniş, XIII/2, Tahran 1371 hş., s. 2-8.

İbrahim Kalın

İZVORNİK

Bosna-Hersek Cumhuriyeti’nde tarihî bir kasaba olan Zvornik’in Osmanlı dönemindeki adı.

Bosna-Hersek Cumhuriyeti’nin kuzeydoğusunda, bugünkü Sırbistan ile Bosna-Hersek sınırında Drina nehrinin sol tarafında yer alır. Nehrin öbür tarafında Sırbistan sınırları içinde bulunan kasabaya ise Bosna’daki Zvornik’le karışmaması için Mali Zvornik adı verilmektedir. Kasabanın merkez olduğu idarî bölgedeki altmış yedi yerleşim biriminde savaş öncesinde (1991) 81.295 kişi yaşamakta olup nüfusun yaklaşık % 60’ını Boşnak, % 38’ini Sırplar teşkil etmekteydi. Günümüzde Bosna-Hersek’in Sırp bölgesinde (Republika Srpska) kalan kasaba merkezinin nüfusu ise 1991’de 14.584 iken savaş yüzünden müslümanlar ve Hırvatlar burasını tamamen terketmişlerdir. 2000 yılında ferdî olarak geri dönenler varsa da sayıları azdır.

Çok eski bir geçmişi olan yerleşim biriminin bilinen ilk sakinlerinin Kelt asıllı olduğu belirtilir. Daha sonra bölge Roma hâkimiyetine girmiştir. Kaynaklarda Zvornik adına ilk defa 1412’de rastlanır. Bütün Ortaçağ kaynaklarında bu adla zikredilen kasabanın taşra kesimi Sub Suonich olarak kaydedilmektedir. 1415-1432 yılları arasında Dubrovnikliler’in nüfuzu altına giren İzvornik’te bu dönemden itibaren gümüş ticareti yaygınlaşmış ve bu ticaret Osmanlı döneminde de devam etmiştir. Osmanlılar burayı 1460’ta fethettiler, idarî ve askerî açıdan iyi konumda bulunduğundan bir kaza merkezi yaptılar. Bosna, Sırbistan ve Macaristan yollarının kesiştiği bir coğrafî özelliğe sahip olan İzvornik, 1480’de aynı adlı sancağın merkezi oldu. Bu dönemde İzvornik’te 550 civarında askerden oluşan bir Osmanlı birliği bulunmaktaydı. Ancak XVI. yüzyılın ortalarına doğru şehrin önemi azalınca asker sayısı da giderek düştü (50 asker) ve güvenlik daha çok mahallî timar sahiplerinin sorumluluğuna bırakıldı. Tuz ve gümüş madenleri bakımından zengin olan İzvornik sancağı 1580 yılından lağvedildiği 1833’e kadar Bosna vilâyetine bağlı idi.

Eğitim, kültür ve mimari açılardan yoğun bir İslâmlaşma hareketine sahne

olan İzvornik özellikle 1460-1600 yılları arasında süratle gelişti. 1476'da doksan civarında hâneden oluşan sivil nüfus (yaklaşık 500 kişi) XVI. yüzyılda giderek artış göstermiş ve 1512'de 130, 1533'te 150, 1548'de 460 hâneye yükselmiştir. Özellikle 1533'ten 1548'e kadar on beş yıllık süre zarfında toplam nüfusun 700 dolayından 2300 civarına ulaşması, kasabanın ticarî öneminden ve buraya yönelik göçlerden kaynaklanmış olmalıdır. Ancak bu durum asrın sonuna doğru sarsılmış ve 1600'de nüfus 200 hâneye (1000 kişi) düşmüştür. 1476'da çoğunluğu teşkil eden hıristiyanlar 1600'lere gelindiğinde neredeyse önemsiz hale gelmişlerdir. Nüfus azalmasının pek çok sebebi bulunmakla birlikte başlıcaları, gelişmekte olan Gračanica ve Tuzla ile Srem ve Slavonya'da yeni fethedilen yerlere olan göçlerdir. 1593'te başlayan uzun savaş dönemi de nüfusun azalmasında rol oynamıştır.

İzvornik'in nüfusuyla ilgili 1548'den sonraki kayıtlara göre mevcut 432 müslüman hâne terzi, ayakkabıcı, saraç, ekmekçi *demirci* kasap / sebzeciler (dördü beraber), mutaflar ve marangozlardan oluşan meslek gruplarına ayrılmıştır. 1625 tarihli bir Venedik raporu, İzvornik'te sancak beyi ve kadı ile 600 hânenin bulunduğunu kaydetmiştir. Bu kayıt, 1664'te İzvornik'e gelen Evliya Çelebi'nin verdiği hâne sayısına (938) yakındır. Bundan hareketle şehirde XVII. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren yeniden nüfus artışı

olduğu söylenebilir. İzvornik Kalesi taş duvarlarla tahkim edilmiştir. Bu tahkimatın fetihten sonra 1491 yılında yapıldığı bilinmektedir. Kaynaklarda o dönemde İzvornik'te altı cami, sekiz tekke, üç hamam, üç han, yedi ilk mektep, üç medrese ve sekiz mescid bulunduğu kaydedilmektedir. Bütün büyük yapıların mimarisi tamamen Osmanlı karakteri taşır. 1491'de İzvornik'teki mimari faaliyetler için harcandığı kaydedilen 31.000 akçe göz önüne alınırsa bu rakamın bütün Balkanlar'da o zamanda benzer işler için harcanan meblağın çok üstünde olduğu anlaşılır. 1874 tarihli bir Rus konsolos raporunda, burada 1354 öğrencisi olan yirmi sekiz müslüman mektebiyle 147 öğrencisi olan bir hıristiyan mektebi bulunduğu belirtilir.

Osmanlı seyyahları şehirdeki yerli sana-yi ürünü olarak sadece mühimmatı kaydederler (mahallelerden birinin adı Cephâne mahallesidir). İzvornik'in askerî ve idarî öneminin yanında şehir Saraybosna ile Belgrad'ı bağlayan

yol üzerinde bulunan bir ticaret ve alışveriş merkezi olma hususiyeti de taşımaktaydı. 1664'te İzvornik'te üç hanın mevcudiyeti bu konumuna işaret etmektedir. Han sayısı XIX. yüzyılda beşe çıkmıştır.

İzvornik Osmanlı döneminden itibaren üç kesimden ibarettir: Üst (Gornji grad), orta (Srednji grad) ve alt (Donji grad). İlk müslüman yerleşim merkezi İzvornik'in üst kesiminde Fâtih Sultan Mehmed zamanında ortaya çıkmış ve daha o dönemde söz konusu kesimde Fâtih'in adını taşıyan cami yaptırılmıştır. Caminin bulunduğu mahalle, İzvornik'in en eski mahallesi olup 1476 yılından önce burada bir hamam ve 1548'de İzvornik Kalesi içerisinde Yahyâ Bey Tekkesi' nin varlığı bilinmektedir. Ayrıca İzvornik sancak beyi tarafından şehirde bir kervansaray ve Drimjača nehri üzerinde bir köprü yaptırıldığı kaynaklarda belirtilmektedir (Mujezinović, II, 126). XVI. yüzyılın sonuna kadar İzvornik Fâtih Sultan Mehmed, Sultan Süleyman, Hacı Durgut, Hüseyin Bey ve Mehmed Çelebi adlarıyla anılan altı mahalleye ayrılmıştır. Sanat değeri pek olmamasına rağmen şehirdeki en meşhur mimari eser Kāimî Baba olarak da bilinen Şeyh Hasan'ın türbesidir. Şeyh Hasan, Saraybosna'da 1682'de bir halk ayaklanmasına destek olduğu gerekçesiyle buraya sürülmüş ve 1691'de İzvornik'te vefat etmiştir. Divanı ve ölümünden sonra çok popüler olan Vâridât adlı iki eseri vardır (a.g.e., II, 128-131).

İzvornik 1878'de Avusturya-Macaristan hâkimiyetine geçti. 1918-1944 yılları arasındaki Yugoslavya Krallığı döneminde idarî merkez haline getirildi. II. Dünya Savaşı sırasında Almanlar tarafından bombalanan şehir kısa bir süre Hırvat Krallığı sınırları içinde kaldı. 1945'ten 1992'ye kadar Yugoslavya sınırlarına dahil olan İzvornik bu devletin dağılmasıyla Bosna-Hersek Cumhuriyeti topraklarında kaldı. İzvornik, öldürülen müslümanların gömüldüğü toplu mezarların bulunmasıyla tekrar gündeme gelmiş, mevcut otuz altı camiden yirmi beşi savaş sırasında tamamen tahrip edilmiş, şehir merkezinde ise iki cami tamamen, dokuz cami kısmen yıkılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VII, 490-493; Mehmed Handzić, Knjizevni Rad Bosansko-Hercegovačkih Muslimana, Sarajevo 1934, s. 89-91; Hamid Dizdar, "Pjesnik Hasan Kaimijavoda pobunjenih seljaka i zanatlija u XVII stoljeću", Glasnik VIS, II, 138-147; Hamdija Kreševljaković, "Stari Bosanski Gradovi", Nase Starine, Sarajevo 1953, I, 7-45; Doko Mazalić, "Zvonik (Zvornik) stari grad na Drini", Glasnik Zemaljskog Muzeja, Sarajevo 1956, XI, 243-278; Muhamed Hadzijahić, Hasan Kaimija i Njegovo Turbe na Kuli u Zvorniku, Zvornik 1966, tür.yer.; Desanka Kovačević-Kojić, "Zvornik (Zvornik) u srednjem vijeku", Godisnjak Drustva Istoričara Bosne i Hercegovine, Sarajevo 1967, XVI, 19-35; a.mlf., "Zvornik", Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1971, VIII, 637-638; Adem Handzić, "Zvornik u drugoj polovini XV i u XVI vijeku", Godišnjak Društva Istoričara Bosne i Hercegovine, Sarajevo 1970, XVIII, 141-196; Hazim Šabanović, Knjizevnost Muslimana BiH na Orijentalnim Jezicima, Sarajevo 1973, s. 353-357; Fehim Nametak, "Uvodni Stihovi Kaimijina Divana", Anali GHB, II-III, 71-79; Mehmed Mujezinović, Islamska Epigrajika Bosne i Hercegovine, Sarajevo 1977, II, 126-132.

Nenad Moacanın

İZZEDDİN b. ABDÜSSELÂM

(bk. İBN ABDÜSSELÂM, İzzeddin).

İZZEDDİN EFENDİ, Eşrefzâde

(ö. 1153/1740)

Şeyh, şair ve dinî eserler bestekârı.

1083'te (1672) Bursa'da, günümüzde Baraköy de denilen ve Kestel ilçesi sınırları içerisinde bulunan Barakfakih köyünde doğdu. Asıl adı İzzeddin Ahmed olup Eşrefoğlu Rûmî soyundan Eşrefiyye tarikatı şeyhi Eşref-i Sânî Efendi'nin oğludur. İlk tahsilinin ardından Molla Ahmedzâde Mehmed Efendi'den Arapça, Malkoç Mustafa Efendi'den dinî ilimleri öğrendi. Bu arada babasına intisap ederek tarikat bilgileri edindi ve seyrü sülûkünü tamamlayarak hilâfet aldı. Bursa'da İncirli mahallesindeki Eşrefzâde Tekkesi'ne şeyh tayin edildi. 1137 (1725) yılında oğlu Abdülkadir Necib Efendi ile beraber hacca gitti. İstanbul'a yaptığı bir seyahat es-nasında 13 Şâban 1153 (3 Kasım 1740) tarihinde Zeyrek'te vefat etti. Ölüm haberi I. Mahmud'a ulaşınca devlet ricâlinin cenaze namazında bulunması için hatt-ı hümâyun çıkardı. Fâtih Camii'nde kılınan cenaze namazının ardından Tophane'deki Kādirîhâne de denilen İsmâil Rûmî Âsitânesi'ne defnedildi. Vefatından sonra yerine şeyh tayin edilen oğlu Abdülkadir Necib Efendi ölümüne kadar kırk dokuz yıl bu görevini sürdürmüştür.

Eşrefiyye tarikatının önde gelen şeyhleri arasında yer alan İzzeddin Efendi samimi ve coşkulu vaazlarıyla dikkati çekerdi. Onun ilâhî aşk konularını işlerken çok defa kendinden geçtiği ve hatta kendini kürsüden aşağı attığı söylenir. Vaazlarındaki samimiyeti III. Ahmed ve I. Mahmud'un dikkatini çekmiş, her iki padişah tarafından saraya davet edilerek iltifat görmüştür.

İzzeddin Efendi'nin İzzî mahlası ile yazdığı ve mürettep bir divanda topladığı (Süleymaniye Ktp., Tâhir Ağa Tekkesi, nr. 398) tasavvufî manzumeleri onun şiir sanatındaki kudretini ortaya koymaktadır. Diğer taraftan bazı şeyhlerin eserlerine takrizler yazdığı ve tarih düşürmede devrin ileri gelen şairlerinden sayıldığı belirtilir. Mûsikiyle de meşgul olan İzzeddin Efendi dinî eserler bestelemiş, ancak bunlardan hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Oğlu Abdülkadir Necib Efendi tarafından

Zübdetü'l-beyân adıyla telhis edilen Enîsü'l-cinân adlı on ciltlik Arapça tasavvufî bir tefsir yazmış (müellif nüshası için bk. Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., nr. 976-986), ayrıca Müşevviku'l-uşşâk adıyla bir vaaz mecmuası kaleme almıştır. Bu arada birçok talebe yetiştiren İzzeddin Efendi'nin en meşhur talebesi zâkirbaşı Kocagözzâde Mustafa Efendi'dir. Müridlerinden Tennûrîzâde Mustafa Efendi onun menkıbelerini Hediyyetü'l-fukarâ adlı bir eserde toplamıştır (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Şer'iyye, nr. 1129; Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4640).

BİBLİYOGRAFYA

Müstakimzâde, Mecmûa-i İlâhiyyât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3397, vr. 17b, 87a, 147a; Mecmûa, Süleymaniye Ktp., Kadızâde Burhâneddin, nr. 47, vr. 132a; Ahmed Ziyâeddin, Gülzâr-ı Sulehâ ve Vefeyât-ı Urefâ, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Orhan, nr. 1018/2, vr. 109a-b; Hüseyin Vassâf, Sefîne, I, 72-73; Mehmed Şemseddin, Bursa Dergâhları: Yâdigâr-ı Şemsî (haz. Mustafa Kara - Kadir Atlansoy), Bursa 1997, s. 93-94, 97-103; Sicill-i Osmânî, I, 389; Osmanlı Müellifleri, I, 126; Sadeddin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942, I, 157, 164; "İzzî İzzeddin Ahmed (Eşrefzâde)", TDEA, V, 49; Öztuna, BTMA, I, 414.

Nuri Özcan

İZZEDDİN el-KÂŞÎ

(عزّ الدين الكاشي)

İzzüddîn Mahmûd b. Alî b. Muhammed el-Kâşî (el-Kâşânî) en-Netanzî (ö. 735/1334)

Mutasavvıf-şair.

Muhtemelen Kâşânlı olup yine o bölgede bulunan Netanz kasabasında ikamet etmiştir. Sühreverdî tarikatı şeyhlerinden Nûreddin Abdüssamed b. Ali el-İsfahânî'nin müridi olan sûfî Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin ders arkadaşı idi. Abdurrahman-ı Câmî, onun Şeyh Nûreddin ve Şeyh Zahîrüddin'in Ali b. Büzgaş vasıtasıyla Sühreverdiyye tarikatının pîri Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî'ye ulaşan icâzetnâmesini kaydeder (Nefeḥât, s. 481).

Eserleri. 1. Miṣbâḥu'l-hidâye ve miftâḥu'l-kifâye. Kaynaklarda Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin ʿAvârifü'l-maʿârif adlı eserinin Farsça tercümesi olduğu belirtilirse de aslında ʿAvârifü'l-maʿârif ile Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî'nin et-Taʿarruf'unu esas alan, bunun yanı sıra Ebû Nasr es-Serrâc'ın el-Lümaʿı, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Ḳūtü'l-ḳulûb'u ve Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin er-Risâle'si gibi temel tasavvufî kaynaklardan da geniş ölçüde faydalanılarak meydana getirilen telif bir eser niteliğindedir. On bölümden (itikad, ilim, mârifet, ıstılahlar, müstahsenât, âdâb, amel, ahlâk, makam, hal) meydana gelen kitabın her bölümünü ayrıca on alt bölüme ayıran İzzeddin el-Kâşî eserini ʿAvârifü'l-maʿârif'ten farklı bir şekilde düzenlemiştir. Farsça nesrin güzel bir örneğini teşkil eden Miṣbâḥu'l-hidâye, anlaşılması zor bazı ifadeler ihtiva etmekle beraber genelde sade ve akıcıdır. Eseri daha sonra İmâd-i Fakīh manzum hale getirmiştir (Safâ, III, 1265). Câmî, Nefeḥâtü'l-üns'ün giriş kısmında mârifet ve tevhid konularını işlerken Miṣbâḥu'l-hidâye'den yararlanmıştır (Tahran 1291; nşr. Celâleddin Hümâî, Tahran 1325, 1367 hş.). 2. Keşfü'l-vücûhi'l-ġur li-meʿânî Naẓmi'd-dür. İbnü'l-Fârız'ın et-Tâʾiyye diye bilinen meşhur kasidesinin şerhidir. Eserde, tasavvufun temel konuları hakkında özlü

bilgiler veren bir giriş bölümünden sonra beyitler tek tek ele alınıp Farsça'ya çevrilmiş ve şerhleri yapılmıştır. Kâşî, et-Tâʾiyye'nin diğer şerhlerinin etkisinde kalmamak için bu şerhlere başvurmamaya çalıştığını, eseri tamamıyla kendi tasavvuf anlayışına göre şerhettiğini özellikle belirtir (Tahran 1319; Kahire 1319). Celâleddin Hümâî, bu baskılarda müellif adının Abdürrezzâk el-Kâşânî şeklinde verilmesinin yanlış olduğunu belirterek eserin gerçekte İzzeddin el-Kâşî tarafından kaleme alındığını söyler (Mişbâḥu'l-hidâye, neşredenin girişi, s. 16-19).

Abdurrahman-ı Câmî, İzzeddin el-Kâşî'nin irfan sahibi bir mutasavvıf olduğunu gösteren beş rubâîsini eserine almış (Nefehât, s. 481-482), Lübâbü'l-Ḳūt min ḫazâʾini'l-melekût ve Şerḥu Suʾâli Kümeyl b. Ziyâd adlı eserler de bazı kaynaklarda İzzeddin el-Kâşî'ye nisbet edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İzzeddin el-Kâşî, Mişbâḥu'l-hidâye (nşr. Celâleddin Hümâî), Tahran 1367 hş., neşredenin girişi, s. 2-120; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, III, 315; Câmî, Nefeḥât, s. 481-482; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1041, 1542, 1711; Hidâyet, Teẕkire-i Riyâżü'l-ʿârifîn, Tahran 1305 hş., s. 221; Brockelmann, GAL Suppl., I, 789; Îżâḥu'l-meknûn, II, 129, 399; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 408; Safâ, Edebiyyât, III, 989, 1264-1265; Zeynüddin Kiyâî Nijâd, Seyr-i ʿİrfân der İslâm, Tahran 1366 hş., s. 307, 329, 546.

Erhan Yetik

İZZEDDİN KEYKÂVUS

(bk. KEYKÂVUS).

İZZET

(العزّة)

Yenilgiye uğramayı ve aşağılanmayı önleyen güçlü ve saygın konum anlamında bir Kur'an tabiri.

Sözlükte "güçlü ve üstün olmak, galip gelmek, saygın olmak" gibi mânalara gelen izz kökünden isim olan izzet bu anlamları yanında bir kimsenin başkaları karşısında bedensel, psikolojik, ekonomik, sosyal statü vb. yönlerden güçlü, etkin ve saygın olması, baskı altına alınamaz bir konumda bulunması durumunu da ifade eder ve "âcizlik, alçaklık" mânasındaki zilletin karşıtı olarak kullanılır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ʿİzz" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ʿİzz" md.; Dozy, II, 123). Râgıb el-İsfahânî Kur'an'da Allah'a, resulüne ve müminlere mahsus olduğu bildirilen izzeti (el-Münâfikūn 63/8) kesintisiz ve sonsuz olduğu için "hakiki izzet", bunların dışında kalanların kendilerinde vehmettikleri izzeti de "sunî izzet" şeklinde değerlendirir. Aynı kökten sıfat olan azîz "güçlü, üstün ve hâkim konumda bulunan, yenilmeyen, eşi benzeri olmayan" anlamlarında hem Allah'ı hem de insanı nitelemek için kullanılmaktadır (Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu'l-beyyinât, s. 147-148). Kaynaklarda "izzet bahşeden" mânasında muiz kelimesi esmâ-i hüsnâdan biri olarak kaydedilmektedir (İbn Mâce, "Duʿâʾ", 10; Tirmizî, "Daʿavât", 82). Kur'ân-ı Kerîm'de izzet on bir yerde, aynı kökten fiil ve isim kalıbında kelimeler ise 110 defa geçmekte, bunlardan azîz, büyük çoğunluğu Allah'ın isimlerinden olarak doksan dokuz âyette yer almaktadır. Bu âyetlerin tamamında azîz Allah'ın başka isimleriyle birlikte geçmektedir. Bu isimler Allah'ın mutlak gücünü ve tasarrufunu yahut rahmet, mağfiret ve lutufkârlığını ifade eden ya da ilim ve hikmetine vurgu yapan isimlerdir (bk. AZÎZ). Bir düşünceye göre Allah'ın isimlerinin her birinde kullara bir mesaj vardır; ayrıca daha çok tasavvuf kitaplarında rastlanan anlayış istikametinde insanların Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmaları gerektiği belirtilir. Bundan dolayı azîz isminin bu sıfatlarla birlikte kullanılmasında insanlara hem güçlü olmaları hem de merhamet, bağışlama, bilgi, hikmet gibi erdemlerle de donanmaları gerektiği yönünde bir mesaj

bulunduğu da düşünülebilir. İzzet ve türevlerinin Kur’an’da geçen anlamlarıyla hadislerde de kullanıldığı

görülmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, “ʿİzz” md.).

İzzet kelimesi Allah ve müminler hakkında olumlu bir anlam ifade ederken inkârcı ve münafıklar hakkında kullanıldığında onların İslâm, Kur’an ve gerçekler karşısında bilinçsizce kapıldıkları kibir, gurur, inat ve öfke duygularını, bu duyguların etkisiyle işledikleri kötülükleri sürdürmelerini anlatır. Meselâ Sâd sûresinin başında (38/2) Kur’an’ın irşad edici önemine dikkat çeken âyetin arkasından inkârcıların Kur’an karşısındaki olumsuz tavırları, “İnkâra sapanlar izzet ve sapkınlık içindedir” şeklinde ifade edilir. Bakara sûresinde (2/206) münafıkların karakteristik davranışlarına dair bilgi verilirken böylelerine Allah’a saygıyla itaat etmeleri tavsiye edildiğinde izzet duygularının kendilerini günaha sevkettiği belirtilir. Râgıb el-İsfahânî bu âyetteki izzeti “yerilen anlamıyla öfke ve sertlik” şeklinde açıklar. Fahreddin er-Râzî de aynı kelimeyi “kibir, cehalet ve delilleri kavrama yoksunluğu” olarak izah ederken (Mefâtîḥu’l-ġayb, V, 173) İbn Âşûr bunun, bir kimsenin sosyal statüsüne aldanıp böbürlenmesi ve bu yüzden nasihatlere kulak asmaması mânasına geldiğini belirtir. Gazzâlî, İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn adlı eserinde olumsuz izzeti kibirle eş anlamlı olarak kullanmaktadır. Onun yaptığı psikolojik tahlillere göre kişi bazı yüksek niteliklere sahip olduğunu düşününce kendisinin başkalarından üstün olduğu vehmine kapılır. Bu kanaate “kendini büyük görme” (izzü’n-nefs, teazzüzü’n-nefs), bu duygunun etkisiyle olumsuz davranışlarda bulunmaya da “tekebbür” denir. Gazzâlî, bu anlamdaki izzetin ve kibir duygusunun “cennetin kapıları” dediği güzel huyların kazanılmasına engel olacağını söyler; sevgi, tevazu, hoşgörü ve doğruluk gibi er-demlerden yoksun kalma ile kin, öfke, kıskançlık gibi kötü huylara bulaşmada kibir ve izzetin mutlak etkisinin bulunduğunu belirtir (III, 344-345). Ancak Gazzâlî’ye göre insan alçak gönüllü olmaya çalışırken tevazu sınırını aşarak kendini aşağılık (mezellet) durumuna da düşürmemelidir (a.g.e., III, 368-369). Fahreddin er-Râzî de gerçek müminlerin inananlara karşı alçak gönüllü ve şefkatli, inkârcılara karşı güçlü, dirayetli ve onurlu olduklarını bildiren âyette (el-Mâide 5/54) geçen “ezille” kelimesini açıklarken bunun “alçalma ve küçülme” (mehânet) olarak anlaşılmaması gerektiğini söyler (Mefâtîḥu’l-ġayb, XII, 21-22). Bu açıdan bakıldığında izzetle kibrin farklı iki kavram

olduğu anlaşılır. İzzet müminin kendi varlığının hakikatini bilmesi, tanıması ve ona dünyevî ihtiyaçlarını gerektiği kadar sağlamasıdır; kibir ise kişinin kendini doğru tanımaması ve olduğundan büyük görmesidir. Şu halde izzet şeklî olarak kibre benzerse de mahiyet itibariyle ondan farklıdır. Nitekim tevazu da zillete benzemekle birlikte tevazu erdem, zillet erdemsizliktir (a.g.e., XXX, 16-17). Ahlâk kitaplarında insanın kendini zilletten koruması çoğunlukla “hürriyet” kelimesiyle ifade edilir ve bu hususta kişinin kendi şerefini (izzü’n-nefs, şerefü’n-nefs) korumasının, kimsenin elindekine göz dikmeden minnetsiz bir hayat yaşamasının, yalnız Allah’a dayanıp güvenerek hakiki izzeti O’ndan beklemesinin gerekliliği üzerinde önemle durulur (meselâ bk. Ebü’l-Hasan el-Âmirî, s. 106-107; İbn Hibbân, s. 142-148; Mâverdî, s. 306-309, 314-321; İbn Hazm, s. 52-53, 59, 79). Buna göre kişi izzeti, kendi nefsini başkalarından üstün görme eğiliminin bir ifadesi olarak değil sahip olduğu dinden ve temsil ettiği, inanıp bağlandığı yüce değerlerden gelen bir güç ve onurun ifadesi olarak görmelidir. İnsan, İslâm’dan ve onun kazandırdığı değerlerden uzaklaşması halinde izzetten de yoksun kalır. Çünkü izzet sadece Allah’a mahsus olup (en-Nisâ 4/139; Fâtır 35/10) müminlerin, hatta peygamberlerin sahip olduğu izzet ilâhî bir lutuftan ibarettir (Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XI, 64). Bu lutfa erişebilmek için samimi bir inanca sahip olmanın yanında Allah’ın çizdiği yolda yürümek gerekir. İnsanlar izzetin kaynağı olan Allah’a ne kadar yakın olurlarsa izzetten de o kadar pay alırlar (Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ, s. 51).

İslâm’daki ulûhiyyet anlayışına uygun olarak Kur’an’da, izzetin tamamen Allah’a mahsus olduğu (Fâtır 35/10) ve O’nun dilediğini aziz, dilediğini zelil kıldığı belirtilir (Âl-i İmrân 3/26). Fahreddin er-Râzî bu âyeti açıklarken izzetin din veya dünya ile ilgili olacağını, dinle ilgili olan en yüce izzetin Allah’a iman olduğunu ifade eder. Zilletlerin en aşağısı ise inkârdır. Böylece Allah bazı insanları iman ve irfanla aziz, bazılarını da inkâr ve sapkınlıkla zelil kılar (Mefâtîḥu’l-ġayb, VIII, 7-8). Bu düşünceden hareketle son dönem İslâm bilgin ve düşünürleri, müslüman toplumların kendi dinlerinin ilkelerinden uzaklaştıkça izzetlerini de kaybettiklerini, onları içine düştükleri durumdan kurtaracak gücün yine İslâm’ın izzeti olduğunu söylemektedir (meselâ bk. Reşîd Rızâ, V, 463).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ʿİzz” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ʿİzz” md.; Dozy, Supplément aux dictionnaires arabes, Beyrouth 1988, II, 123; Wensinck, el-Muʿcem, “ʿİzz” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ʿİzz” md.; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Tirmizî, “Daʿavât”, 82; Ebü’l-Hasan el-Âmirî, el-Emed ʿale’l-ebed (nşr. E. K. Rowson), Beyrut 1979, s. 106-107; İbn Hibbân, Ravżatü’l-ʿuḳalâʾ ve nüzhetü’l-fużalâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd v.dğr.), Beyrut 1397/1977, s. 142-148; Mâverdî, Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, Beyrut 1978, s. 306-309, 314-321; İbn Hazm, el-Aḫlâḳ ve’s-siyer, Beyrut 1405/1985, s. 52-53, 59, 79; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 344-345, 368-369; a.mlf., el-Maḳṣadü’l-esnâ, s. 51; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, Beyrut 1411/1990, V, 173; VIII, 7-8; XI, 64; XII, 21-22; XXX, 16-17; a.mlf., Levâmiʿu’l-beyyinât, Mısır 1323, s. 147-149; Şevkânî, Feṭhu’l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, V, 125; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, V, 463; İbn Âşûr, et-Taḥrîr ve’t-tenvîr, Tunus 1984, II, 271.

Mustafa Çağrıcı

İZZET ALİ PAŞA

(ö. 1147/1734)

Divan şairi, hattat ve devlet adamı.

İstanbul'da (Müstakimzâde) veya Edirne'de (Safâî) dünyaya geldi. Doğum tarihi olarak 1103 (1692) yılı kabul görmüştür. Asıl adı Ali olup İzzet onun mahlasıdır. Babası Defterdar Damad Mehmed Paşa'nın aracılığıyla defterdar mektupçusu oldu (1129/1717). 1141'de (1728-29) defterdâr-ı şıkk-ı evvel (başdefterdar) vekilliğine getirildi. 1143'te (1730) defterdar olan İzzet Ali, Patrona Halil İsyanı'nda âsilerin zorlamasına rağmen görevinin başından ayrılmadı, ayaklanmanın bastırılmasında da rolü oldu. Bir süre sonra defterdarlık uhdesinde kalmak üzere kendisine vezirlik pâyesi verildi. 1144'te (1732) sadâret kaymakamı olduysa da aynı yıl azledildi; ardından Anadolu beylerbeyi olarak Bağdat cephesine gönderildi. Daha sonra İran'a karşı Revan cephesi seraskeri ve muhafızı oldu. Genç sayılacak bir yaşta Revan'da öldü ve buradaki Sâliha Sultan Camii hazîresine defnedildi. Ölümüne Behçetî mahlaslı bir şair, "Kul hüvallāhu ahadle târîh / Bula İzzet Ali Pâşâ yâ rab" beytini tarih düşürmüştür. İyi bir devlet adamı ve hayır sever bir insan olan İzzet Ali Paşa, Kısıklı'daki Selâmi Ali Efendi ve Hünkâr İskelesi yakınındaki Yalıköyü Mescidi'ne

minber koydurmuş, Selâmi Ali Efendi Mescidi görevlileri için bir miktar gelir tahsis etmiştir (Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 151, 257; Vefeyât-ı Selâtîn, s. 70). Ayrıca Kasımpaşa'da Câmi-i Kebîr karşısında, kitâbesinde yer alan şair Vehbî'ye ait tarih manzumelerinden 1144'te (1731) inşa edildiği anlaşılan kesme taştan klasik üslûpta bir de çeşme yaptırmıştır (Tanışık, II, 63; Uzunçarşılı, IV/1, s. 330).

III. Ahmed ve Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa döneminin önemli şair ve âlimlerinden olan İzzet Ali Paşa, Arapça ve Farsça'yı çok iyi bildiğinden Lâle Devri'ndeki tercüme faaliyetlerine katılmıştır. Bu arada şair Nedim'le dost olmuş, Nedim tarzında söylediği zarif şiirleri rağbet görmüş, fakat onun şöhretinin gölgesinde kaldığı için bu yönüyle pek fazla tanınmamıştır.

Nedim’in birçok şiirine yazdığı nazîreler şiirdeki ustalığını göstermekte, çağdaşı Safâî de bu hususu açıkça belirtmektedir (Tezkire, vr. 238b). Sâlim şiirlerinin sevildiğini ve mazmunlarının beğenildiğini, Râmiz ise onun edebiyata vâkıf olmasından başka döneminin şairleri arasında maharet sahibi olduğunu, divanında yeni mazmunların yer aldığını ve inşâda da dikkat çektiğini söyler. Nedim dışında hiçbir şair Lâle Devri’nin zevk ve neşesini gazellerinde İzzet Ali Paşa kadar renkli bir şekilde yansıtamamıştır. Onun kasidelerinde örnek aldığı şair ise Nef‘î’dir. İzzet Ali Paşa, divan edebiyatının inceliklerini samimi bir duyarlılık ve güzel bir söyleyişle dile getirmiş, coşkun gazelleri yanında neşeli şarkılarıyla da bu söyleyişin en güzel örneklerini ortaya koymuştur.

Câbîzâde Abdi Ağa’dan sülüs ve nesih meşkeden İzzet Ali Paşa şikeste ta‘lik ve özellikle divanî yazıda da başarılı olmuştur. Ölümünden sonra İstanbul’daki kitapları devlete olan borçlarına karşılık I. Mahmud’un fermanıyla Sultan Selim Camii’ne konulmuş, 23 Muharrem 1148’de (15 Haziran 1735) Bâb-ı Hümâyun hazinesine satın alınmak üzere bir heyet tarafından listesi çıkarılarak bunlara fiyat biçilmiştir. Tamamı 793 cilt tutan kitaplar arasında Türkçe, Arapça, Farsça divanlar, şiir ve münşeat mecmuaları, tarihler, mesneviler ve değişik konularda yazmalar bulunmaktaydı. Ali Canip Yöntem, bu eserlerin I. Mahmud tarafından müsadere edilerek Ayasofya Kütüphanesi’ne konulmuş olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu söylemektedir (Sevgi - Özcan, s. 254).

Eserleri. 1. Divan. Birçok yazması bulunan eserin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’ndeki (TY, nr. 5541) nüshası esas alınarak A. İrfan Aypay tarafından yapılan tenkitli neşrinde (İstanbul 1978) on dokuz kaside, yirmi dokuz tarih, iki küçük mesnevi, on lugaz, on iki rubâîden başka şarkı ve kıtalar, Farsça manzumeler ve kendisinin yetiştirdiği lâlelere verdiği isimlerle ilgili altmış iki beyit bulunmaktadır. 2. Târîh-i Aynî’den Mütercem Bir Parça. Aynî’nin ʿ İḳdü’l-cümân fî târîḫi ehli’z-zamân adlı eserinin 621 (1224) yılından Şevval 628 (Ağustos 1231) tarihine kadar olan bölümünün padişahın isteği üzerine yapılan tercümesidir. Eserin kırk varaklık tek nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (Hazine, nr. 1474). 3. Nigârnâme. İzzet Ali Paşa’nın Nedim’e, onun Ayşe adlı sevgilisinin ağzından latife yollu yazdığı bir mektubun her cümlesini Nedim’in şerhetmesiyle ortaya çıkmış küçük bir eserdir. Bu risâleye Nedim

divanının nüshalarında da yer verilmiştir. İzzet Ali Paşa'nın ayrıca, Safâî'nin tezkiresi için kendisinden birkaç gazel istemesi üzerine şiirleriyle birlikte ona gönderdiği kısa bir mektubu da bulunmaktadır (Safâî, vr. 238b). Bu mektup İzzet Ali Paşa'nın inşâsı hakkında bir fikir vermesi bakımından önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, dosya nr. 27, gömlek sıra nr. 38, belge nr. ½; Safâî, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2549, vr. 238b; Nedim, Dîvan (haz. Halil Nihad Boztepe), İstanbul 1340, s. 306-307; a.e. (haz. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1951, s. 155-156; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 474; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 151, 257; a.mlf., Vefeyât-ı Selâtîn, s. 69-70; Fatîn, Tezkire, s. 284; Mustafa Âtıf Efendi, Dîvan, Sivas Ziya Bey Ktp., s. 4; Flügel, Handschriften, I, 666-667; Sicill-i Osmânî, III, 455; Osmanlı Müellifleri, II, 316-317; İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1945, II, 63; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 330; TYDK, III, 678-684; M. Götz, Katalogisierung der Orientalischen Handschriften in Deutschland, Wiesbaden 1968, XII/2, s. 259; Fatma Sabiha Kutlar, On Sekizinci Yüzyıldan Bir Şair: İzzet Ali Paşa (yüksek lisans tezi, 1988), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ahmet Sevgi - Mustafa Özcan, Prof. Ali Canip Yöntem'in Eski Türk Edebiyatı Üzerine Makaleleri, İstanbul 1996, s. 249-258; A. İrfan Aypay, Lâle Devri Şairi İzzet Ali Paşa: Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği, İstanbul 1998, s. 1-55; Ali Canip [Yöntem], "İzzet Ali Paşa", HM, I/17 (1927), s. 3-5; Salim Aydüz, "Lâle Devri'nde Yapılan İlmî Faaliyetler", Dîvân İlmî Araştırmalar, sy. 3, İstanbul 1997, s. 153, 157; "İzzet Ali Paşa", TDEA, V, 45-46.

Nurettin Albayrak

İZZET MEHMED PAŞA

(ö. 1198/1784)

Osmanlı sadrazamı.

1136 (1723-24) yılında devrin idarî yapısına göre Bolu'ya bağlı Çarşamba kazasının Beylik köyünde doğdu. Babası Hüseyin Bey, Fâtih Sultan Mehmed devri sadrazamlarından Rum Mehmed Paşa'nın neslindendir. Bazı eserlerde Bolulu veya Teberdar lakaplarıyla anılır. Moralı Beşir Ağa'nın Dârüssaâde ağalığı zamanında İstanbul'a gelerek Eskisaray Baltacılar Ocağı'na alındı; kitâbetteki başarısı sebebiyle bir süre sonra kapı hasekisi, ardından da Dârüssaâde ağası yazıcılığı başhalifesi oldu. Bu görevi dolayısıyla "bey halife" unvanını aldı ve bunu paşa oluncaya kadar taşıdı. III. Mustafa'nın tahta çıkmasından kısa bir müddet sonra 23 Safer 1171'de (6 Kasım 1757) Dârüssaâde ağası yazıcılığına terfi etti. Ancak Sadrazam Râgıb Paşa'nın onun aleyhinde olması ve Baltacı Ocağı'nın kaldırılmasına muhalefet edenler arasında bulunmasından dolayı 15 Receb 1171'de (25 Mart 1758) görevinden alındı. Baltacılar Ocağı'nın lağvedildiği gün tebdilen dolaşan Sultan Mustafa, İzzet Mehmed'i yangın geçiren evinin önünde görünce acımış ve kendisine 7500 kuruş yardımda bulunmuştu. İzzet Mehmed'in kayınpederinin yanında geçirdiği dönem Ramazan 1176 (Mart 1763) başlarına kadar sürdü ve bu tarihte ikinci defa Dârüssâade ağası yazıcılığına getirildi. Pek çok merasimde aktif görev aldığı bu vazifesini Haremeyn muhasebeciliği pâyesiyle birlikte sürdürdü (BA, A. RSK, nr. 1588, s. 178). 8 Şevval 1179'da (20 Mart 1766) tayin edildiği Darphâne eminliğinde aralıksız sekiz yıl görev yaptı. Özellikle 1768-1774 Osmanlı-Rus savaşı sırasındaki malî güçlüklerde ve yeni para basımı gibi işlerde başarılı hizmetlerde bulundu; bu arada 1766 depreminde önemli hasar gören ve büyük kubbesi çöken Fâtih Camii'nin yeniden inşasına nezaret etti. I. Abdülhamid'in cülûsundan sonra 18 Zilhicce 1187'de (2 Mart 1774) şehreminliğe getirilen İzzet Mehmed Bey, yeni padişahın "intisap" sistemine göre ekip kurmaya çalıştığı bu aylarda 25 Rebîülâhir 1188 (5 Temmuz 1774) tarihinde vezirlikle rikâb-ı hümâyun kaymakamlığına tayin edildi (BA, Tahvil Defteri, nr. 2, s. 103). Kısa bir

müddet sonra Küçük Kaynarca Antlaşması'nı imzalayıp savaş alanından İstanbul'a dönmekte olan Sadrazam Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın ölümü üzerine 2 Cemâziyelâhir 1188'de (10 Ağustos 1774)

sadrazamlığa tayin edildi ve sadâret mührünü bizzat padişahtan aldı. I. Abdülhamid, kendisinin seçtiği bu ilk sadrazamına alışılmışın dışında hediyeler vererek taltif etmişti.

İzzet Mehmed Paşa, sadâretinin ilk zamanlarında daha ziyade sefer yıllarının getirdiği iaşe maddeleri darlığı ve karaborsayla ilgilenerek sert tedbirlerle düzensizlikleri önlemeye çalıştı. Avusturya'nın işgal altında tuttuğu Boğdan'daki Bukovina'nın bu ülkeye terkini ihtiva eden antlaşma da bu esnada imzalandı. Sadrazam yeni kadroları iş başına getirirken gündemin en önemli meselesi, Kırımlılar'ın Küçük Kaynarca Antlaşması'na göre kazandıkları serbestiyeti kabul etmemeleri ve Osmanlı Devleti'nden bu hususta yardım istemeleriydi. İzzet Mehmed Paşa, Küçük Kaynarca Antlaşması'nın getirdiği buna benzer yükler ve malî bozukluklarla meşgul olduğu bir sırada meydana gelen bir tartışma sadâretten azline sebep oldu. Donanmanın Beşiktaş önünden denize açılması münasebetiyle verilmesi mûtat Dolmabahçe ziyafetinde Kırımlılar'la yapılan görüşmeler esnasında Şeyhülislâm İvazpaşazâde İbrâhim Beyefendi yakınlarından birine mukātaa talebinde bulunmuş, İzzet Mehmed Paşa'nın bunu olumsuz karşılaması üzerine öfkeyle toplantıyı terketmiş; bu olaydan bir hafta sonra İzzet Mehmed Paşa görevden alınmıştı (8 Cemâziyelevvel 1189 / 7 Temmuz 1775). Ancak gerçek sebebin Kırım meselesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır (DİA, XXI, 290).

Az rastlanan bir uygulama ile İzzet Mehmed Paşa ertesi gün malları müsâdere edilmeden ve oğlu Mehmed Said Bey'in mübâşirliğiyle gönderildiği Gelibolu yolundayken (BA, MD, nr. 166, s. 384, hk. 858-859) gelirlerini mart ayından itibaren tasarruf etmek üzere Aydın muhassıllığına getirildi. Daha sonra sırasıyla 12 Ramazan 1189'da (6 Kasım 1775) Mısır valiliğine, 21 Zilkade 1192'de (11 Aralık 1778) İçil sancak beyiliğine, ancak daha yola çıkmadan bu sancağın ilâvesiyle 20 Safer 1193'te (9 Mart 1779) Sivas, 9 Zilhicce 1193'te (18 Aralık 1779) Amasya sancağı ilâvesiyle tekrar Sivas, 16 Rebîülevvel 1194'te (22 Mart 1780) Rakka ve 5 Ramazan 1194'te (4 Eylül 1780) Erzurum eyaleti beylerbeyiliklerine tayin edildi

(BA, A.RSK, nr. 1601, s. 10; BA, Tahvil Defteri, nr. 16, s. 79, 94, 115, 135, 218).

Üç yıldan fazla süren Mısır valiliği sırasında İzzet Mehmed Paşa isyanlar sebebiyle sarsılan devlet otoritesinin yeniden tesisine çalışmış ve buradan Sivas'a tayin edildiğinde maddî güçlükler sebebiyle hareketini geciktirmek zorunda kalmıştı. Sivas valiliğinde ise Canikli Ali Paşa isyanına karşı yürütülen siyasette önemli rol oynamıştı. Sadrazam Karavezir Mehmed Paşa'nın hastalığının ağırlaşması ve 25 Safer 1195'te (20 Şubat 1781) ölümü üzerine Erzurum'dan İstanbul'a çağrılan İzzet Mehmed Paşa, 22 Rebîülevvel 1195 (18 Mart 1781) günü mührü teslim alarak ikinci defa sadrazamlık görevine başladı. Yeni sadrazam öncelikle İstanbul'da çıkan yangınlar ve kundaklama hadiselerini önlemeye çalıştı. Fakat kayınbiraderi Çelebi İsmâil Ağa'nın ilk sadâretinde olduğu gibi nüfuzunu kullanarak yolsuzluklara karışması dedikoduların tekrar artmasına sebep oluyordu. Bu arada sadrazamın oğlu Mehmed Said padişahın kızlarından Ahter Melek'le evlendirildi. Elbiselerde, tütün çubuklarında ve bazı eş-yalarda altın, gümüş vb. kıymetli madenlerin kullanılmasına yönelik yasaklama kararları da bu dönemde çıkarıldı. 13 Şâban 1196 (24 Temmuz 1782) günü çıkan ve yirmi beş saat süren yangından sonra aynı yılın 22 Ağustosunda başlayarak altmış beş saat devam eden İstanbul sur içindeki dönemin en büyük yangını yine İzzet Mehmed Paşa'nın bu ikinci sadrazamlığında vuku buldu. Yangının sebep olduğu tahribatla sur içinin nüfusu bir yabancı gözlemciye göre 800.000'den 600.000'e düşmüştü. Yangın dolayısıyla çok müteessir olan I. Abdülhamid, Yeğen Mehmed Paşa'yı İstanbul'a davet etti; onun Eyüp'e geldiğini haber alınca da bu büyük felâkette "rehavet"i olduğu gerekçesiyle yangının söndürüldüğü gün İzzet Mehmed Paşa'yı görevden aldı (16 Ramazan 1196 / 25 Ağustos 1782). Bu defa vezirliği kaldırıldığı gibi mallarının müsâderesine de karar verildi ve ertesi günü mecburi ikametle Filibe'ye gönderildi. Azliyle ilgili bir hattında I. Abdülhamid onun nerede yaramaz kimseler varsa onlara rağbet ettiğini ve kayınbiraderinin rüşvete bulaşmış olduğunu yazmıştı. Sabotajlarda ve yangınların çıkmasında rolü bulunan Yeniçeri Ocağı ve buraya dayanan muhalefet de görevden alınmasında etkili olmuştu.

Sadrazam Halil Hamîd Paşa tarafından vezirliği iade edilen İzzet Mehmed Paşa, 2 Safer 1197'de (7 Ocak 1783) Belgrad Kalesi muhafızlığı şartıyla

Semendire sancak beyiliğine tayin edildi. Bir ara Sofya seraskerliğine getirilmesi düşünüldüyse de ağır hareket ettiği gerekçesiyle bundan vazgeçildi. İzzet Mehmed Paşa 13 Rebîülâhir 1198'de (6 Mart 1784) Belgrad'da vefat etti (Rûznâme [I. Abdülhamid], vr. 4a). Çağdaşı tarihçiler tarafından akıllı, sır tutmasını bilen, vakar sahibi ve yumuşak huylu bir kimse olarak nitelenen İzzet Mehmed Paşa'nın bizzat I. Abdülhamid'in de belirttiği en karakteristik vasfı aşırı derecede rehaveti ve yavaşlığıdır.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, H. 1648, vr. 5b; E. 37/93; 584/14; 5225/9, 31; 7029/27-29; 9292/12; BA, A. RSK, nr. 1588, s. 178; nr. 1601, s. 10; BA, Tahvil Defteri, nr. 2, s. 103, 109; nr. 16, s. 26, 58, 79, 94, 115, 135, 218; BA, Sadâret Mektupçuluğu Defterleri, nr. 1, s. 29; BA, MD, nr. 166, s. 384, hk. 858-859, s. 406, hk. 914, s. 427, hk. 956; nr. 176, s. 87, 118; nr. 178, s. 37, 38, 40, 44, 51, 52, 58, 65, 73, 108, 129, 142; nr. 179, s. 89, 244; nr. 181, s. 31, 118, 119, 130, 223, 250; BA, Ali Emîrî, I. Abdülhamid, nr. 25, 38, 1328, 1434, 1641; BA, HH, nr. 438, 444, 866, 933, 984, 990-A; BA, Cevdet-Bahriye, nr. 11023; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 5903; BA, Cevdet-Darbhâne, nr. 1296, 2209, 2924, 3106, 3117; BA, Cevdet-Saray, nr. 581, 8369; BA, D.BŞM. Muhallefât Halifesi, dosya nr. 73/1, 50, 53; III. Mustafa Rûznâmesi (1171-1177/1757-1763) (haz. Yunus Irmak, yüksek lisans tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, vr. 2b; Mehmed Hasîb Rûznâmesi (h. 1182-1195 / m. 1768-1781) (haz. Süleyman Göksu, yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, vr. 15b, 18b, 22b, 24a, 25a-b; Hâkim Mehmed, Târih, Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 483, II, 36-37; Çeşmîzâde, Târih (nşr. Bekir Kütükoğlu), İstanbul 1993, s. 20, 79; Rûznâme (I. Abdülhamid), TSMA, E. 12360/17, vr. 4a; Rûzmerre, TTK Ktp., Yazma, nr. 58, s. 2-5, 12-16; Şem'dânîzâde, Mürî't-tevârîh (Aktepe), III, 28-31; Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn, s. 97; Sâdullah Enverî, Târih, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 67, II, vr. 23b-24a, 27a, 42b, 43a, 46b, 109a, 126a, 131a, 141b, 142a, 144b-146a, 154a, 158a, 164b-166a, 171b, 178a; Ahmed Câvid, Verd-i Mutarrâ: Hadîkatü'l-vüzerâ Zeyli, İstanbul 1271, s. 25-27; Vâsıf, Târih, I, 96, 110, 220, 274; II, 308; a.e. (İlgürel), s. 33, 70, 124-127, 166, 234, 243, 278; a.e.,

TSMK, Hazine, nr. 1406, vr. 1b-27b; Derviş Efendizâde Derviş Mustafa, 1782 Yılı Yangınları (haz. Hüsamettin Aksu), İstanbul 1994; Zaimzâde Mehmed Sâdık, Târihçe, İÜ Ktp., TY, nr. 2532, vr. 6a-7a, 12a; Ferâizîzâde Mehmed Said, Gülşen-i Maârif, İstanbul 1252, II, 1683-1685; Âkif Mehmed, Târîh-i Cülûs-i Sultan Mustafa-yı Sâlis, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2108, vr. 19b; Venezuela'lı General Miranda'nın Türkiye'ye Dair Hâtıratı (der. Fuad Carım), İstanbul 1965, s. 56; Tayyarzâde Atâ Bey, Târih, İstanbul 1292-93, II, 168-169; III, 53; Cevdet, Târih, II, 24-25, 105, 155-156, 160, 165, 173-176, 236, 337-338; Sicill-i Osmânî, III, 456; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 425, 427, 473, 477; IV/2, s. 418-421, 429; Fikret Sarıcaoğlu, Hatt-ı Humâyunlarına Göre Bir Pâdişâhın Portresi, Sultan I. Abdülhamid (1774-1789) (doktora tezi, 1997), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 5, 14, 103-104, 107, 171, 173; M. İpşirli, "İbrahim Beyefendi, İvazpaşazâde", DİA, XXI, 290.

Fikret Sarıcaoğlu

İZZET MEHMED PAŞA, Dârendeli

(ö. 1271/1855)

Osmanlı sadrazamı.

1207'de (1792-93) Dârende'de doğdu. Dârende eşrafından İbrâhim Bey'in oğludur. Vezâret rütbesiyle çeşitli eyaletlerde valilik yapan amcası Dârendeli Ali Paşa'nın yanında yetişti. Ali Paşa Konya valiliğine tayin edilince (1224/1809) onun mühürdarı oldu. Kısa zamanda kapıcıbaşılık ve mîrâhurluk pâyelerini elde ederek çeşitli yerlerde voyvodalık ve mütesellimlik görevlerinde bulundu. Bursa valisi ve Karadeniz Boğazı muhafızı olan Ispartalı İbrâhim Paşa'nın kapı kethüdâlığını yaptı. Daha sonra İbrâhim Paşa'nın yerine mîr-i mîranlık rütbesiyle Karadeniz Boğazı'nın Anadolu sahilleri muhafızlığına getirildi (1821). Bu görevine ek olarak Afyonkarahisar (1822) ve Menteşe (1823) sancakları mutasarrıflığı ve vezir rütbesiyle Anadolu (Kütahya) eyaleti valiliği (1825) görevlerini de üstlendi. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması sırasında büyük yararlık gösterdi. Karadeniz Boğazı'nın Rumeli sahilleri muhafızı Ağa Hüseyin Paşa ile birlikte Etmeydanı'ndaki yeniçeri kışlalarını kuşatarak âsi yeniçerileri idam ettirdi. Görev bölgesi olan Üsküdar'da da yeniçerilerle iş birliği yaptıklarından şüphelendiği kale yamaklarını yakalatarak ortadan kaldırdı.

Bir süre sonra Koca Hüsrev Paşa'nın yerine kaptan-ı deryâlığa getirilen (9 Şubat 1827) İzzet Mehmed Paşa, Rusya'nın Osmanlı Devleti'ne savaş açması üzerine (26 Nisan 1828) Rumeli'ye gönderildi. Donanma Navarin'de batırıldığı için 3000 kadar deniz askeriyle birlikte kara yoluyla Varna'ya ulaştı ve 10.000'den fazla askerle Varna'yı kuşatan Ruslar'ı bozguna uğrattı (14 Temmuz 1828). Ruslar'ın yirmi dört savaş gemisi ve 18.000 askerle Varna'yı denizden ve karadan yeniden kuşatmaları üzerine hükümet, Serezli İsmâil Bey'in oğlu Yûsuf Muhlis Paşa'yı Varna muhafızlığına tayin etti. Sadrazam Selim Mehmed Paşa da yeni oluşturulan bir ordu ile İstanbul'dan yola çıktı (24 Ağustos 1828). İzzet Paşa, dışarıyla irtibatı tamamen kesilen Varna'yı bütün gücüyle savunmayı sürdürdü. Sadrazam Selim Mehmed Paşa 4000 kişilik bir süvari birliğini Varna'nın

yardımına gönderdiyse de bir sonuç alınamadı. Sadrazamın, doğrudan Varna'ya ilerlemeyip beklemesi, Yûsuf Paşa'nın Ruslar'la teslim şartlarını görüşüp halkın da desteğini alması karşısında İzzet Mehmed Paşa, dört aydır savunduğu Varna Kalesi'nden çıkarak (12 Ekim 1828) sadrazamın ordusunun bulunduğu Aydos'a geldi. Varna savunmasıyla ilgili belgeleri İstanbul'a gönderdiği gibi yazılı bir raporu da sadrazama verdi (Lutfî, II, 46-47).

Sadrazam tarafından sorguya çekilen İzzet Mehmed Paşa, dört ay süreyle Varna'yı nasıl savunduğunu anlatıp Yûsuf Paşa'nın Varna'ya gelmesinden sonra işlerin karıştığından, halkı kışkırtmaları konusunda defalarca yazı yazdığı halde paşanın bunu dikkate almamasından yakındı. Varna'ya dört saat mesafede 20.000'den fazla asker bulunduğu halde yardım gönderilmediğini belirterek Varna'nın tesliminden sadrazamın sorumlu olduğunu, durumu İstanbul'a bildirdiğini söyledi. Bu arada Varna'nın kaybedilmesinden sorumlu tutulan sadrazam Selim Mehmed Paşa azledilmiş ve yerine İzzet Mehmed Paşa getirilmişti (14 Rebîülâhir 1244 / 24 Ekim 1828). Sorgulandıktan sonra tereddüt ve korku içinde beklediği bir sırada tayin haberi İzzet Mehmed Paşa'ya ulaştı (29 Ekim 1828). Padişahın birinci mîrâhuru Mehmed Ağa'nın getirdiği hatt-ı hümâyunda eski sadrazamın beceriksizliğiyle yeni sadrazamın gayret ve cesaretinden söz ediliyordu.

İzzet Mehmed Paşa ilk iş olarak Varna'yı kurtarmak istedi ve orduyu Aydos'tan Şumnu'ya naklederek harekât için asker ve iâşe tedarikine başladı. Ruslar'ın Pravadi'deki kuvvetlerini dağıtmak üzere de Aliş Paşa ile İbrâhim Paşa'yı görevlendirdi. Fakat şiddetli yağışlar yüzünden Kamçı nehrinin taşması Osmanlı kuvvetlerinin harekâtını engelledi. Rus kuvvetleri karşısında zor durumda kalan ve anlaşma için nabız yoklayan İzzet Mehmed Paşa başarısızlığı sebebiyle azledilerek yerine Reşid Mehmed Paşa getirildi (28 Ocak 1829). Böylece üç ay beş gün süren ilk sadrazamlığı İstanbul'a gelmeden sona ermiş oldu. Vezirlik rütbesi de geri alınarak Tekirdağ'a gönderildi. Burada sürgün hayatı yaşarken Edirne'yi işgal eden Ruslar'ın Tekirdağ'a yaklaşmaları karşısında halkı teşkilâtlandırdı ve savunma tertibatı aldırdı. Bir süre sonra da padişah tarafından affedildi ve Rumeli eşkıyası ile mücadele etmek şartıyla vezirliği geri verildi. Önce Sofya taraflarına gönderilen paşa (Nisan 1831), ardından Vidin ve Niğbolu

valiliğine getirildi (2 Ocak 1832). Vidin valiliğinden alınmasından (Temmuz 1833) sonra bir süre Edirne'de ikamete mecbur edildiyse de çok geçmeden Afyonkarahisar valiliğine tayin edilip (15 Ocak 1834) vaktiyle Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılışı sırasındaki hizmetlerinden dolayı padişah tarafından bir nişanla taltif edildi. Ankara, Çankırı ve Kastamonu sancakları da ek olarak ona verildi. Ardından Afyonkarahisar Kütahya'ya bağlanarak Çorum ve Viranşehir'in ilâvesiyle yeni oluşturulan Ankara müşirliğine getirildi (9 Eylül 1836). Bu görevinden ayrıldıktan (24 Ağustos 1839) sonra bir süre İstanbul'daki konağında dinlendi ve ardından Akdeniz Boğazı (Çanakkale) muhafızı oldu (28 Temmuz 1840). Bu arada Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'ya karşı büyük devletlerle yapılacak ortak askerî harekâtın serdarlığı için güçlü bir vezirin tayini kararlaştırıldığından bu iş için İzzet Paşa uygun görüldü ve kendisine Sayda, Beyrut ve Trablusşam'ın da ilâvesiyle oluşturulan Akkâ eyaleti verildi (Ağustos 1840). Aynı zamanda Berrüşşam seraskerliği görevini de üstlendi ve birleşik devletlerin donanmasıyla beraber Suriye sahillerine hareket etmesi kararlaştırıldı. Ordusunu Kıbrıs'ta toplayan İzzet Paşa askerini İngiliz ve Avusturya gemileriyle Berrüşşam sahillerine nakletti. Donanma amiralleriyle görüşerek Beyrut'un yakınındaki Cüvni (Cünye) Limanı'na asker çıkardı. Bu bölgede Mısır kuvvetlerini yenilgiye uğrattı. Fakat atının eğerinde bulunan silâhının kaza ile patlaması sonucu ayağından sakatlandığı için seraskerlikten azledilerek Edirne valiliğine gönderildi (24 Kasım 1840). Gelibolu'ya vardığında ayağı henüz iyileşmediği için valilik görevinden affını istedi ve İstanbul'a gelmesine izin verildi (Haziran 1841).

Ayağının sakatlığından dolayı "Topal" lakabıyla da anılmaya başlanan İzzet Paşa, Mısır harekâtındaki başarısından ötürü saraya davet edilerek Padişah Abdülmecid tarafından taltif edildi (Ekim 1841) ve çok geçmeden Rauf Paşa'nın yerine ikinci defa sadrazamlığa getirildi (5 Aralık 1841). Tayiniyle ilgili hatt-ı hümâyunda İzzet Paşa'nın eskiden beri hep büyük görevlerde bulunduğu, devlet işlerine vâkıf, dirayetli ve sadık bir vezir olduğu kaydedilmekteydi (a.g.e., VII, 20-21). Sert mizacıyla tanınan ve Tanzimat aleyhtarı olmakla itham edilen paşadan herkes çekiniyor ve kimse icraatına karşı çıkamıyordu (a.g.e., VII, 21). İzzet Paşa, kısa zamanda bazı malî ve mülkî meseleleri halletmekle birlikte hakkında çıkarılan dedikodulardan sıkılan padişah tarafından başarısızlığı ileri sürülerek azledildi

(30 Ağustos 1842) ve sekiz ay yirmi yedi gün süren ikinci sadâreti de son bulmuş oldu. Bir hafta sonra ikinci defa Edirne valiliğine tayin edildiyse de bu görevde fazla kalamadı (11 Mayıs 1843), ancak bir süre sonra affedilerek İstanbul'a gelmesine izin verildi. Ardından kendisine Hüdâvendigâr (Bursa) valiliği uygun görüldü (Ağustos 1849) fakat rahatsızlığını ileri sürerek gitmediği için emekliye ayrıldı ve İstanbul'da vefat etti (17 Cemâziyelâhir 1271 / 7 Mart 1855). Eyüp'te Bostan İskelesi tarafında Mihrişah Vâlide Sultan Mektebi bahçesinde medfundur.

Kaynaklarda İzzet Mehmed Paşa'nın cesur, azimli, sabırlı, vakur, irtikâp ve irtişâdan hoşlanmayan sert mizaçlı bir devlet adamı olduğu ve üzerine aldığı vazifede müsamaha göstermediği, düşüncelerini serbestçe söylemekten çekinmediği belirtilir. 1248'deki (1832) büyük yangında yanan Ankara Çarşı Camii'ni kendi parasıyla yeniden inşa ettirdiği bilinmektedir (Uzunçarşılı, TTK Belleten, XXVIII/110 [1964], s. 244).

BİBLİYOGRAFYA

BA, Tahvil Defterlerinden Atik Vüzerâ Defteri, nr. 39; Esad Efendi, Üss-i Zafer, İstanbul 1241, s. 160-166; Ahmed Rifat, Verdü'l-hadâik, İstanbul 1283, s. 27-30; Cevdet, Târih, XII, 156, 161-170; Mehmed Memduh [Paşa], Esvât-ı Sudûr, İstanbul 1328, s. 8-9; Lutfî, Târih, I, 154, 304-305; II, 24, 29, 35, 40-44, 46-49, 51-57, 66-67, 117; VI, 118-119; VII, 20-21, 44; Sicill-i Osmânî, III, 460-461; Abdurrahman Şeref, Tarih Musâhabeleri, İstanbul 1339, s. 9, 257-258; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 550, 552-553, 600; a.mlf., "Dârendeli İzzet Mehmed Paşa", TTK Belleten, XXVIII/110 (1964), s. 235-247; Danişmend, Kronoloji, IV, 110-111, 113-114, 131, 133, 495, 497, 590; Mufassal Osmanlı Tarihi, İstanbul 1962-63; V, 2898-2899, 2909-2910, 2941; VI, 2972-2973; Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, Ankara 1983, V, 120, 148-149, 186, 200-201; "İzzet Mehmed Paşa", TA, XX, 486-487.

Cevdet Küçük

İZZET MEHMED PAŞA, Safranbolulu

(1743-1812)

Osmanlı sadrazamı.

1156 (1743) yılı ortalarında Safranbolu'da doğdu. Zülüflü baltacılardan İbrâhim Ağazâde Ali Ağa'nın oğludur. 1173'te (1760) İstanbul'a, Sarı Mustafa Paşa Kethüdâsı diye bilinen amcası Kaptanıderyâ Benli Hacı Mustafa Paşa'nın yanına gitti. Bunun oğlu İbrâhim Beyefendi ile birlikte kitâbet ve inşâ dersleri aldı. Daha sonra Baltacı Ocağı'na girdi ve burada Kaptanıderyâ Mustafa Paşa Biraderzâdesi diye meşhur oldu. Ardından Silâhdar Seyyid Mehmed Efendi'ye intisap etti ve Halife unvanıyla anılmaya başlandı. Bir süre kapı hasekiliği, Dârüssaâde ağası yazıcılığı yaptı. Bu görevi sırasında Haremeyn gelirlerinin toplanmasındaki hizmetlerine mükâfat olarak 4 Cemâziyelevvel 1193'te (20 Mayıs 1779) kendisine Muhâsebe-i Evvel pâyesi hil'atiyle samur kürk giydirildi (Cevdet, II, 126). Aynı yılın 23 Ağustosunda Darphâne eminliğine ve Şah Sultan kethüdâlığına getirildi. Bu arada Halil Hamîd Paşa'nın kızı ile evlendi. 2 Receb 1199 (11 Mayıs 1785) tarihinde Darphâne eminliğinden alındı ve üzerinde sadece Şah Sultan kethüdâlığı kaldı. Birkaç ay sonra da şehreminliğe tayin edildi. 25 Cemâziyelevvel 1200'de (26 Mart 1786) Tersane emini oldu, fakat çok geçmeden vezirlik rütbesiyle Hanya muhafızlığına (a.g.e., III, 272), 23 Kasım'da Diyarbekir beylerbeyiliğine, 15 Rebîülevvel 1201'de (5 Ocak 1787) İç İl sancak beyiliğine, bir ay sonra Bender Kalesi muhafızlığına, 21 Nisan'da Cidde valiliğine, ardından da Boğaz Hisarı muhafızlığına getirildi.

1205 Recebinde (Mart 1791) Mısır valiliğine tayin edilen İzzet Mehmed Paşa bu görevi sırasında başarılı hizmetlerde bulundu ve bazı ayaklanmaları bastırdı (a.g.e., V, 279-281). Nizâm-ı Cedîd çerçevesinde yapılmakta olan yenilikler için yeni gelir kaynakları bulabilecek yetenekli bir sadrazam aranırken iki yıldan fazla bir süredir Mısır'daki hizmetleriyle adı duyulan

İzzet Mehmed Paşa hatıra geldi. 5 Şevval 1207'de (16 Mayıs 1793) Anadolu beylerbeyiliğine getirildi ve daha görev yeri olan Kütahya'ya ulaşmadan merkeze çağrılarak Melek Mehmed Paşa'nın yerine sadrazamlığa tayin edildi (25 Rebîülevvel 1209 / 20 Ekim 1794). Sadrazamlığa tayini münasebetiyle Enderunlu Fâzıl, "Mühr-i emânet erdi Melek'ten Mehmed'e" mısraıyla tarih düşürmüştür.

Sadrazamlığa getirilen kimsenin kırk mülâzemet vermesi âdetti; bu mülâzemetler öteden beri şefaat ve rica ile verilir, genellikle de ehil olmayanlara düşerdi. İzzet Mehmed Paşa, yersiz mülâzemet verilmesini uygun bulmayıp mülâzemetleri ulemâdan birkaç mümeyyiz tayiniyle medrese talebesinden imtihanla hak edenlere verdirmiş, ayrıca her birine 15'er kuruş ihsanda bulunmuş, böylece daha sadâretinin başında olumlu bir iş yapmıştır.

I. Abdülhamid döneminde iki defa bu görevde bulunan Bolulu İzzet Mehmed Paşa ile karıştırılmaması için bazan "Sânî" diye anılan (a.g.e., VI, 139) Safranbolulu İzzet Mehmed Paşa'nın sadrazamlığı Nizâm-ı Cedîd faaliyetleri içinde geçti. Onun zamanında Tersane'de yapımına başlanan büyük havuz için Fransa'dan ve İsveç'ten uzmanlar getirtilmiştir. Nizâm-ı Cedîd askerleriyle de yakından ilgilenen paşa III. Selim tarafından değerli bir hançer, istiklâlini hâvi bir hatt-ı hümâyun ve samur kürkle taltif edilmiştir (a.g.e., VI, 386-387, 394). İzzet Mehmed Paşa döneminin önemli olaylarından ilki, 1209'da (1795) çıkan ve on bir saat kadar devam eden İstanbul yangınıdır. Bu yangında Balıkpazarı, Uzunçarşı ve Ahî Çelebi Camii civarı tamamen yanıp kül olmuştur. İkinci önemli hadise 1212 (1797) sonlarında başlayan Pazvandoğlu Osman ayaklanmasıdır. Nizâm-ı Cedîd'e muhalif olan bu âsi Rumeli âyanının cezalandırılması için Bâbıâli'de toplanan olağan üstü mecliste hükümet kuvvetlerinin başına Kaptanıderyâ Küçük Hüseyin Paşa getirilmiştir. Pazvandoğlu'nun kuvvetleriyle çeşitli cephelerdeki çarpışmalarda hükümet kuvvetleri galip gelmişse de Pazvandoğlu isyanı tamamen bastırılamamıştır. İzzet Mehmed Paşa döneminin en önemli siyasî olayı ise kendi hükümetinin tanıdığı ihtilâl Fransa'sının Mısır'ı işgal etmesidir. Zilkade 1212'de (Mayıs 1798) Tulon'dan hareket eden Napolyon Bonapart kumandasındaki Fransız donanması temmuz başında İskenderiye Limanı'na varmış, fazla bir direnişle karşılaşmadan şehri teslim almış ve Ehramlar Savaşı'nı kazanarak

23 Temmuz günü Kahire’ye girmiş, fakat ağustos başında Ebûkīr Savaşı’nda İngiliz donanmasına yenilmiştir.

Mısır’da bu gelişmeler olurken daha önce burada valilik yapan, dolayısıyla vilâyet ahvalini bilmesi gereken, ayrıca birkaç aydır Fransa’nın Mısır’a saldıracağı söylentilerine rağmen tedbir almayan İzzet Mehmed Paşa 18 Rebîülevvel 1213’te (30 Ağustos 1798) sadrazamlıktan azledildi (a.g.e., VIII, 320). Sadâretten alındıktan sonra Sakız’a sürülen İzzet Mehmed Paşa buradan da mukātaasının bulunduğu Manisa’ya gönderilmiş ve 2 Ramazan 1227 (9 Eylül 1812) tarihinde orada ölmüştür. Fazla miktardaki parası devletçe müsâdere edilmiştir.

İstanbul’da Balıkpazarı’nda (Sicill-i Osmânî, III, 457) ve Safranbolu’da camisi bulunan İzzet Mehmed Paşa dört yıla yakın sadrazamlık yapmıştır. İzzet Mehmed Paşa,

III. Selim tarafından tamahkâr, mürtekip, şahsî çıkarlarını devletin menfaatlerinin üstünde tutan, mîrî malını telef eden ve işlerinde gevşeklik gösteren biri olarak nitelenirken (Cevdet, VII, 320) çağdaş eserlerde tedbirli, cömert ve kimseyi incitmeyen bir kişi olarak tavsif edilmektedir (Ahmed Câvid, s. 49).

BİBLİYOGRAFYA

Halil Nûri, Târih, İÜ Ktp., TY, nr. 5996, 6000, 6001, tür.yer.; Ahmed Câvid, Verd-i Mutarrâ, İstanbul 1271, s. 47-49; a.mlf., Hadîka-i Vekāyi‘ (nşr. Adnan Baycar), Ankara 1998, s. 8, 33, 67, 234, 235; Mütercim Âsım Efendi, Târih, İstanbul, ts., I, tür.yer.; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü’l-vukūât (nşr. Mehmed Gālib Bey), İstanbul 1327, IV, 35-37; Cevdet, Târih, II, 126; III, 272; V, 103, 279-282; VI, 137-141, 327 vd., 355, 371-372, 386-387, 394, 402-406; VII, 302, 320; VIII, 320; X, 35-37; Sicill-i Osmânî, III, 456-457; IV, 437; Danişmend, Kronoloji, IV, 73-76, 489, 546, 579, 585; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 604; IV/2, s. 454, 503; Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, Ankara 1947, V, 22 vd.; İdris Bostan, “Osmanlı

Bahriyesinde Modernleşme Hareketleri I, Tersanede Büyük Havuz İnşası, 1794-1800”, 150. Yılında Tanzimat, Ankara 1992, s. 69 vd.

Abdülkadir Özcan

İZZET MOLLA, Keçecizâde

(1786-1829)

Divan şiirinin XIX. yüzyıldaki son temsilcilerinden.

İstanbul Samatya'da Canbaziye mahallesinde doğdu. Asıl adı Mehmed İzzet'tir. Konyalı bir aileye mensup olup I. Abdülhamid devri kazaskerlerinden Keçecizâde lakabıyla tanınan Sâlih Efendi'nin oğlu, Tanzimat devrinin ünlü devlet adamlarından Fuad Paşa'nın babasıdır. Dedesi Keçecizâde Mustafa Efendi küçük yaşta Konya'dan İstanbul'a gelip ilmiye mesleğine girmiş, babası Sâlih Efendi de aynı yolu takip etmiştir. İzzet Molla'nın Devhatü'l-mehâmid fî tercemeti'l-vâlid adlı eserinde anlattığına göre, İstanbul'a geldikten sonra Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi'ye intisap eden dedesi Mustafa Efendi onun oğlu Osman Sâhib Efendi'ye ders vermiş ve yine onun yardımıyla Dâvud Paşa Camii imamının kızıyla evlenmiş, bu evlilikten Sâlih Efendi dünyaya gelmiştir. Sâlih Efendi, sözünü esirgemeyen bir kişi olduğundan zamanla düşmanlarının gazabına uğramış, önce Konya'ya, ardından Gelibolu'ya sürgün edilmiştir. Ömrü çile ve yokluklarla geçen Sâlih Efendi ölümüne yakın bir tarihte (1799) Anadolu, daha sonra Rumeli kazaskerliğine getirilmiş, ancak kısa bir süre sonra vefat etmiştir. İzzet Molla babasının ölümüne, "Sâlih Efendi göçtü olsun cinâna dâhil" mısraını tarih düşürmüştür.

Babasının ölümünde henüz on üç yaşlarında bulunan İzzet Molla, enişteleri Meş'alecizâde Esad Bey ile Kazasker Moralızâde Hâmid Efendi'nin himayesinde büyüdü ve oldukça güç şartlar altında medrese tahsilini tamamlayıp müderris rüûsu alarak ilmiye mesleğine girdi (1797). Rivayete göre içkiye, eğlence ve sefahate düşkünlüğü yüzünden bir müddet sonra müderrislikten uzaklaştırıldı. Bunun üzerine ümitsizliğe kapılarak intihara teşebbüs ettiyse de bir tesadüf eseri kurtuldu. Hayata dönmesine vesile olan lugat yazan Hançerî Bey vasıtasıyla saray kethüdâsı Hâlet Efendi ile tanıştı. Bu tanışmadan sonra 1809 yılında Şeyhülislâm Sâlihzâde Esad Efendi'nin aracılığıyla Bursa müfettişliğine, ardından rikâb-ı hümâyun kethüdâlığına

tayin edildi. Hâlet Efendi ile olan dostluğu sayesinde 1820'de Galata kadılığına getirildi. 1822'de Hâlet Efendi'nin görevinden azledilip katledilmesi üzerine birçoklarının yaptığı gibi saf değiştirip onun aleyhine dönmediği, aksine onu övüp düşmanlarını yerdiği için 27 Şubat 1823'te mansıbı kaldırılmaksızın Keşan'a sürgüne gönderildi.

Sürgünün onuncu ayına doğru Sadrazam Galib Mehmed Paşa'ya sunduğu bir kaside sayesinde 16 Şubat 1824'te affedilerek İstanbul'a döndü. Bir yıl sonra Mekke kadısı pâyesini aldı ve 1826'da İstanbul kadısı pâyesiyle Haremeyn müfettişliğine tayin edildi. Ertesi yıl mahallî idarelerin harcamaları için halktan yapılan tahsilâtı kontrol etmekle görevlendirildi. Mayıs 1828'de, Mora isyanı dolayısıyla Ruslar'a karşı savaş ilân edilip edilmemesinin görüşüldüğü Meclisi Umûmî'de alınan savaş kararına başlangıçta katılmış görünmekle beraber daha sonra savaşa karşı olduğunu açıklayan bir lâyihayı padişaha sundu. Lâyihası isabetli görülmediği için idamına karar verilmişken Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi'nin araya girmesiyle bağışlanıp 17 Kasım 1828'de Sivas'a sürgüne gönderildi. Dokuz ay kadar sonra henüz kırk üç yaşında iken Sivas'ta vefat etti (Safer 1245 / Ağustos 1829). Zehirletildiği veya bir şekilde katledildiği yolundaki rivayetler, Hazân-ı Âsâr adlı divanında ölüm korkusu ifade eden birtakım beyitlerin varlığı dışında ciddi bir bilgiye dayanmamaktadır. Muhalefet ettiği Rus savaşı vefatından kısa bir süre önce yenilgiyle sonuçlanmış, bundan dolayı İzzet Molla haklı görülerek affedilmişti. Ancak bu hususta çıkan ferman ölümünden sonra Sivas'a ulaşabilmiştir. Naaşı önce Sivas'ta Garipler Mezarlığı'na defnedilmiş, 1919 yılında kemikleri İstanbul'a getirilerek Canbaziye mahallesinde Mustafa Ağa Mescidi'nin avlusunda babasının yanına konulmuştur. Ölümüne Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Vak'anüvis Ahmed Lutfi Efendi ve Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey çeşitli tarihler düşürmüşlerdir.

Çağdaşlarının ifadelerinden keskin bir zekâya sahip olduğu anlaşılan İzzet Molla Mihnetkeşân adlı eserinde kendisini uzun boylu, seyrek sakallı, dünyada benzeri bulunmayan bir kişi olarak tanıtmış, başka manzumelerinde de iri yarı olduğundan söz etmiştir. Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın torunlarından İsmâil Mekkî Bey'in kızı Hibetullah Hanım'la evlenen İzzet Molla'nın bu evlilikten Fuad (Paşa), Reşad, Murad ve Sedad adlarında dört çocuğu dünyaya gelmiştir.

M. Fuad Köprülü'nün "klasik nazmın son üstadı" diye nitelendirdiği İzzet Molla derviş ruhlu, olgun ve nüktedan bir şairdir. Gerek divanındaki manzumelerde gerekse mesnevilerinde mahallî renkler ve yerli unsurlar dikkati çekecek derecede çoktur. Esasen onun şiirinin kaynakları arasında Mevlevîlik'le nazîrecilik geleneği başta gelmektedir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Şems-i Tebrîzî'ye büyük hayranlık duyan ve ilhamını geniş ölçüde Mevlevîlik'ten alan İzzet Molla bu tarikata koruyucusu Hâlet Efendi'nin delâletiyle girmiş olmalıdır. Hemen bütün gazellerinin makta' beyitlerinde Mevlânâ'nın adını zikretmesi, onun birçok manzumesini tahmis etmesi, Şeyh Galib'in Hüsn ü Aşk'ına nazîre olarak yazdığı Gülşen-i Aşk adlı mesnevisinde Mevlevîliğin temelindeki aşk felsefesini anlatmaya çalışması bu tesirle açıklanabilir. Manzumelerinde başta divan şiirinin klasik şairleri Nef'î ve Nâbî olmak üzere Seyyid Vehbî, Nedîm ve Şeyh Galib'in etkisi açıkça görülmektedir. Bilhassa Şeyh Galib'e onu taklit, tanzîr ve hatta bir kısım mazmunlarını aynen alıp tekrar edecek kadar bağlıdır. Kasidelerinde Nef'î yolunu takip etmişse de onun kadar başarılı olamamıştır. Mihnetkeşân'da İran şairlerinden en çok Nizâmî-i Gencevî, Unsûrî, Şevket ve Bîdil'i beğendiğini kendisi söyler.

İzzet Molla'nın asıl başarısı gazellerinde görülür. Bunlarda kafiye ve mazmunlarının

orijinalliği, dilinin sadeliği ve sanat gösterme endişesinden uzak kalmasıyla dikkati çeker. Gençlik dönemi şiirlerini bir araya getirdiği Bahâr-ı Efkâr'daki şen şakrak havaya karşılık olgunluk devresinde yazılan Hazân-ı Âsâr'daki gazellerinde daha ziyade yaşadığı hayattan gelen kötümser ruh haliyle birlikte genel anlamda bir karamsarlık hâkimdir. Eski geleneğin bütün imkânlarını kullanan İzzet Molla'nın eseri bu gelenek içerisinde şahsî bir şiir kabul edilmemektedir. XVIII. yüzyılda Nedîm'le başlayan mahallîleşme akımına katılmış, fakat onun kadar başarılı olamamıştır.

Divan edebiyatının artık son sözünü söylediği, bir bakıma orijinalitesini kaybettiği çöküş döneminde yaşayan İzzet Molla, özellikle olgunluk çağı şiirlerini ihtiva eden Hazân-ı Âsâr'daki gazellerinde daha ziyade hikemî tarza kayar. Bu eserinde, "Meşhûrdur ki fısk ile olmaz cihan harâb / Eyler anı müdâhane-i âliman harâb" gibi yıllarca hâfızalarda yaşayan atasözü

mahiyetinde birçok beyit bulunmaktadır. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması dolayısıyla söylediği, "Koyup kaldırmadan ikide birde / Kazan devrildi söndürdü ocağı" beyti de meşhur olmuştur. Kendisinden sonra gelen şairler arasında bilhassa Ziyâ Paşa üzerinde etkili olan İzzet Molla birçok yönden onun şiirlerinin başlangıcını teşkil eder. Ziyâ Paşa, Harâbât adlı antolojisinin III. cildine İzzet Molla'dan birçok beyit aldığı gibi eserin mukaddimesinde de ondan övgüyle söz etmektedir.

İzzet Molla'nın başka bir yönü de devlet adamlığıdır. 1827'de eyalet defterlerinin tevzii müfettişliğine yükseldiğinde Osmanlı Devleti'nin gelir gider durumuyla içinde bulunduğu içtimaî ve idarî bozuklukları ele alıp tenkit ettiği dikkate değer bir lâyiha kaleme almıştır. Yine aynı şekilde 1828 Osmanlı-Rus savaşına karşı çıkması ve savaşın sonuçlarının da onun fikirlerini doğrulaması, devlet adamlığının ve ileri görüşlülüğünün bir göstergesi kabul edilmiştir. Yahya Kemal "Şem'î Molla" ve "Bir Tekâpû Sahnesi" adlı hikâyelerinde olayları İzzet Molla'nın ağzından anlatmış ve onun Hâlet Efendi ile olan yakınlığını vurgulamıştır (Siyasî Hikâyeler, s. 1-15, 96-98).

Eserleri. a) Manzum Eserleri. 1. Dîvân-ı Bahâr-ı Efkâr. İzzet Molla'nın Keşan sürgününden iki yıl sonra Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey'in teşvikiyle tertiplediği ve Mevlânâ'ya ithaf ettiği, gençlik yıllarına ait şiirlerin yer aldığı divan basılmıştır (Bulak 1255). Eser giriş kısmından sonra kasâid, tevârîh, tahmîs ve gazeliyyât başlığı altında dört bölümden meydana gelir. 2. Dîvân-ı Hazân-ı Âsâr. Şairin Sivas sürgünü sırasında yazmış olduğu şiirlerini topladığı elli üç sayfalık küçük bir divandır. Nakşibendî tarikatının kurucusu Bahâeddin Nakşibend'e ithaf edilen eser İzzet Molla'nın ölümünden on iki yıl sonra yayımlanmıştır (İstanbul 1257). Divanda devrin padişahı için yazılmış iki kaside, üç mesnevi, dönemin bazı olayları dolayısıyla düşürülmüş otuz beş tarih, kırk üç gazelle müteferrik tahmîs, şarkı, müseddes ve kıtalar mevcuttur. 3. Gülşen-i Aşk. Şeyh Galib'in ünlü mesnevisi Hüsn ü Aşk'ta olduğu gibi sembolik isimlerle ilâhî aşkın anlatıldığı bu manzum hikâyenin kahramanları arasında İzzet Molla bizzat kendisine de yer vermiştir. "Feilâtün mefâilün feilün" kalıbıyla yazılan eser bir tardiyye ve tarih kıtası dışında 290 beyitlik küçük bir mesnevidir. Tasavvufî gayeye varmak için yaşanılan meşakkatli maceraları, tardiyyesi, sembolik kişi ve mekânlarıyla Hüsn ü Aşk'a nazîre olarak yazıldığı

anlaşılmaktadır. İzzet Molla'nın henüz yirmi yedi yaşındayken kaleme aldığı Gülşen-i Aşk, şairin ölümünden sonra ilki taş basması olmak üzere iki defa basılmıştır (İstanbul 1265, 1293). 4. Mihnetkeşân. İzzet Molla'nın Keşan'a sürgüne gönderilişini, orada çektiği sıkıntıları ve affedilip İstanbul'a geri dönüşünü anlattığı sosyal hiciv türünde bir mesnevidir. "Feûlün feûlün feûlün feûl" kalıbıyla yazılan eserin adı bazı araştırmacılarca "Mihneti Keşân" şeklinde de okunmuştur. İzzet Molla eserinde, sadece Keşan'a sürgüne gidişini ve bir yıl boyunca orada çektiklerini anlatmakla kalmamış, bu sırada uğradığı çeşitli yerleri, karşılaştığı ilginç tipleri, zengin bir folklor malzemesini de yazıya geçirmiştir. Ahmed Hamdi Tanpınar, bu mesnevide İzzet Molla'nın Keşan'a giderken arabanın aynasından kendisini seyretmesini psikolojik bir gözlem telakki eder ve Mihnetkeşân'ı bir örf romanı olarak değerlendirir. Muhtemelen mesnevi kalıbının yeknesaklığını önlemek üzere kaside, gazel, tahmîs, tarih kıtaları ve rubâî gibi değişik nazım şekillerine de yer verilen mesnevide zaman zaman mizahî anlatımdan da faydalanılmıştır. Keşan'da dağınık bir halde kaleme alınan eser, sondaki tarih kıtasından anlaşıldığına göre Âtıfzâde Hüsâmeddin Efendi tarafından 1240 (1824-25) yılında düzenlenmiş, kardeşi Vahîd Efendi eliyle temize çekilmiştir. Diğer eserleri gibi bu da İzzet Molla'nın ölümünden sonra yayımlanabilmiştir (İstanbul 1269). b) Mensur Eserleri. 1. Devhatü'l-mehâmid fî tercemeti'l-vâlid. 1226 (1811) yılında kaleme alınan eserde İzzet Molla babasının hayat hikâyesini anlatmıştır. Tarihî bir belge niteliğindeki kitapta müellif ailesinin şeceresinden, dedesinin Konya'dan İstanbul'a gelişinden ve babasının tayin edildiği görevlerden bahsetmektedir. Klasik nesrin bütün özelliklerini taşıyan bu küçük eserde müellifin nüktedanlığını gösteren satırlar

da mevcuttur. Eser yayımlanmıştır (bk. bibl.). 2. Şerh-i Elgāz-ı Râgıb Paşa. Koca Râgıb Paşa'nın "ع" harfi üzerine söylemiş olduğu 147 lugaz ve bilmeceyi kısaca şerheden on varaklık bir eserdir. Dili secili olan risâle, daha çok Arap asıllı Türk alfabesi üzerinde yapılan söz oyunlarına dayanmaktadır. Eserin tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (TY, nr. 3566). 3. Lâyihalar. İzzet Molla'nın doğrudan doğruya devlet yönetimiyle ilgili düşüncelerinin yer aldığı iki önemli lâyihası vardır. Bunların ilki II. Mahmud'un isteği üzerine kaleme alınmış olup eyalet defterlerinin tevzii müfettişliğine tayin edilmesi dolayısıyla Osmanlı eyaletlerinin gelir gider işleriyle ilgili bazı tesbitlerini ve görüşlerini ihtiva

eder. On iki bölümden meydana gelen lâyihada sırasıyla Meclisi Şûrâ'nın tertibi, devlet hizmetinde bulunanlara aylık verilmesi, götürü usulü vergilendirme, ticarette narh uygulama, sefere çıkarken alınan mühimmatın düzenlenmesi, madenlerin ihracı, ticaretin teşviki, tasarruf tedbirlerinin uygulanması, vezirlerin gelirleriyle ilmiye sınıfının tanzimi ve tedrîsatın düzenlenmesi konusunda ileri sürülen fikirler yer almaktadır. Lâyihanın nüshaları Türk Tarih Kurumu ile (Yazmalar, IV, nr. 556), İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 9670) kütüphanelerinde bulunmaktadır. İkinci lâyiha 1828 yılında Rusya'ya savaş ilânı aleyhinde hazırlanmıştır. Burada İzzet Molla, Osmanlı Devleti'nin Batı karşısındaki durumuyla o günkü şartlar altında savaşa girmenin sakıncalarını anlatmaktadır. Onun Sivas'a sürülmesine sebep olan lâyiha, Âkif ve Mehmed Said Pertev paşaların reddiyeleri ve Tayyarzâde Ahmed Atâ Bey'in mütalaalarıyla birlikte Atâ Bey tarafından yayımlanmıştır (Târih, III, 116-117, 275-294).

BİBLİYOGRAFYA

Fatîn, Tezkire, s. 288; Tayyarzâde Atâ Bey, Târih, İstanbul 1293, III, 116-117, 255-294; Ziyâ Paşa, Mukaddime-i Harâbât, İstanbul 1311, s. 80; Cevdet, Târih, XII, 58; Lutfî, Târih, I, 266; Gibb, HOP, IV, 304-322; İsmail Hikmet [Ertaylan], Türk Edebiyatı Tarihi, Bakü 1925, I, 5-14; Abdurrahman Şeref, Târih Musâhabeleri, İstanbul 1339, s. 39-47; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 723-746; Fevziye Abdullah Tansel, "Keçecizâde İzzet Molla", Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 131-151; a.mlf., "İzzet Molla", İA, V/2, s. 1264-1267; Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1956, s. 54-60; Vasfi Mahir Kocatürk, Büyük Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1964, s. 590-596; Yahya Kemal, Siyasî Hikâyeler, İstanbul 1968, s. 1-15, 96-98; Z. Vesela, "İzzet Molla, Keçecizāde", Dictionary of Oriental Literatures (ed. J. Becka), London 1974, III, 90; Nihad Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1979, II, 774, 835-836; İsmail Ünver, "İzzet Molla", Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 1985, VIII, 116-128; İbrahim Bülbül, Keçecizâde İzzet Molla, Ankara 1989, s. 6-45; G. Rosen, "Eine Ḳaṣīde von Izzet Mola", ZDMG, II (1857), s. 312-316; Said, "Devhatü'l-mehâmid fî tercemeti'l-

vâlid”, TOEM, sy. 37 (1332), s. 1-22; Reşad Fuad [Keçecizâde], “Keçecizâde İzzet Molla”, a.e., sy. 41 (1332), s. 285-297; İhsan Sungu, “Mahmud II.nin İzzet Molla ve Asâkir-i Mansûre Hakkında Bir Hattı”, TV, I/3 (1941), s. 162-183; Ömer Asım Aksoy, “Mihnetkeşan mı, Mihneti Keşan mı?”, TDl., V/51 (1956), s. 148-149; a.mlf., “Mihnet Tartışması”, a.e., V/53 (1956), s. 285-287; Aydın Oy, “Mihnetkeşan’da 150 Yıl Önceki Tekirdağ”, TFA, sy. 302 (1974), s. 7079-7081; Sadık Kemal Tural, “Mihneti Keşân’ın Yenileşme Tarihimizdeki Yeri”, TK, sy. 163 (1976), s. 430-445, 446-451; Abdülkadir Özcan, “Keçecizade İzzet Molla ve II. Mahmud’a Bir Kasidesi”, TDA, sy. 21 (1982), s. 177-186; Osman Kavalcı, “Gülşen-i Aşk’ta Sembolik Karakterler”, AÜİFD, sy. 9 (1990), s. 345-353 (aynı makale: TDA, sy. 66 [1990], s. 135-142); T. Menzel, “ʿIzzet Molla”, EI (İng.), IV, 571; Fahir İz, “ʿIzzet Molla”, EI² (İng.), IV, 295-296; Harun Tolasa, “İzzet Molla, Keçecizâde”, TDEA, V, 46-48; Necdet Sakaoğlu, “Keçecizadeler”, DBİst.A, IV, 514-516; İskender Pala, “İzzet Molla (Keçecizade)”, a.e., IV, 314.

Naci Okçu

İZZET PAŞA, Ahmed

(1864-1937)

Osmanlı sadrazamı.

Manastır'a bağlı Görice sancağının Naslic kasabasında doğdu. Babası, Arnavutluk'un tanınmış ailelerinden birine mensup olan Naslic âyanı Timur Bey'in oğlu eski mutasarrıflardan Haydar Bey'dir. Ahmed İzzet Kuleli Askerî Lisesi'ni (1881), Harp Okulu'nu (1884) ve Erkân-ı Harbiyye'yi (1887) bitirdikten sonra kurmay yüzbaşı olarak orduya katıldı. 1889'da kolağası oldu, iki yıl sonra staj için Almanya'ya gönderildi. Buradaki başarısından dolayı Alman imparatorunun teveccühünü kazandı. Yurda dönmesinin (1894) ardından İstanbul, Suriye, Filistin ve Sofya'da çeşitli görevlerde bulundu. 1897 Osmanlı-Yunan harbi sırasında Dömeke ve Çatalca muharebeleri planlarının hazırlanmasında büyük emeği geçti. Başarılı hizmetlerine rağmen II. Abdülhamid'in iltifatına mazhar olamadı. Hatta padişaha jurnal edildi, sorgulamasında suçsuzluğu anlaşılarak serbest bırakıldığı halde bir müddet sonra Şam'da görev verilerek İstanbul'dan uzaklaştırıldı. 1901'de Suriye'ye yaptığı seyahat sırasında kendisini gören ve henüz yarbay rütbesinde kalmasına üzülen Alman İmparatoru II. Wilhelm'in padişah nezdindeki teşebbüsü neticesinde terfi ettirildi ve nişanlarla ödüllendirildi. Lübnan'da ve Hicaz'da önemli hizmetlerde bulundu. Yemen isyanını bastırmakla görevlendirildi (Ocak 1904). Üç buçuk yıl Yemen'de kaldı; Mart 1905'te mirlivâlığa ve 1907'de ferikliğe yükseltildi.

II. Meşrutiyet'in ilânından sonra İstanbul'a çağrılan İzzet Paşa, Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye reisliğine tayin edildi (1 Ağustos 1908). Fakat Mahmud Şevket ve Goltz paşalarla aralarındaki görüş ayrılığı yüzünden Şubat 1911'de tekrar Yemen'e gönderildi. Yemen isyanını bastırdı. İmam Yahyâ ve Şeyh İdrîsî ile yaptığı anlaşma sayesinde Yemen I. Dünya Savaşı sırasında Osmanlı Devleti'ne sadık kaldı. Faydalı hizmetlerinden dolayı Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye reisliği görevine ilâveten Meclisi A'yân üyeliğine getirildi. Balkan Harbi sonlarına doğru İstanbul'a döndü ve

Trakya ordusunda görev aldı. Mahmud Şevket Paşa'nın öldürülmesinin ardından kurulan kabinede Harbiye nâzırı oldu. Balkan Harbi'nden sonra birinci ferikliğe terfi ettiği gibi kaydıhayatla yâver-i ekremlik rütbesi ve birinci Osmânî nişanıyla taltif edildi. Yarbay Enver Bey'in (Paşa) Harbiye Nezâreti'ne getirilmek istenmesine karşı çıkarak görevinden istifa etti. Arnavutlar ülkelerinin krallık tacını Ahmed İzzet Paşa'ya sundular. Fakat İzzet Paşa, hem Arnavutluk'a hem de memleketine bir kötülük getirebilir endişesiyle bunu kabul etmedi.

I. Dünya Savaşı sırasında İkinci Ordu ve umum Kafkas orduları grup kumandanlığına getirilen Ahmed İzzet Paşa Rus ordularının ilerlemesini durdurdu. Ruslar'ın savaştan çekilmesi üzerine Talat Paşa ile birlikte Brest-Litowsk ve Bükreş konferanslarına askerî delege olarak katıldı. İttihat ve Terakkî kabinesi istifa edince (4 Ekim 1918) hükümeti kurma görevini alan Ahmed Tevfik Paşa'nın bütün

gayretlerine rağmen hükümeti kuramayacağını bildirmesi üzerine sadâret mührü İzzet Paşa'ya verildi (14 Ekim 1918). İzzet Paşa, padişahın Damad Ferid Paşa'yı Mondros Mütarekesi'ni imzalayacak heyete başkan yapmak istemesine sert tepki gösterdi. Yirmi beş günlük sadâreti sırasında Mondros Mütarekesi imzalandı (30 Ekim 1918). Önemli mevkilere ordunun en seçkin kumandanlarını tayin etti. Talat, Enver ve Cemal paşaların ülkeden kaçmaları üzerine ağır ithamlara mâruz kaldı. Bir taraftan Damad Ferid Paşa ile Meclisi A'yân reisi Ahmed Rızâ Bey'in aleyhte çalışmaları, bir taraftan da padişahın kabinede bulunan İttihatçı nâzırlardan Câvid, Ali Fethi, Hayri ve Rauf beylerin uzaklaştırılmasını ısrarla istemesi üzerine Sultan Vahdeddin'i Kānûn-ı Esâsî'yi çiğnemekle suçlayarak 8 Kasım 1918'de kabinesiyle birlikte istifa etti.

Ahmed İzzet Paşa, 19 Mayıs 1919'da Damad Ferid Paşa'nın ikinci kabinesinde Vükelâ Meclisi'ne memur edilerek sandalyesiz nâzır oldu. Ancak Kuvâ-yi Milliye'ye karşı baskıların giderek artmasına, Mustafa Kemal Paşa ve arkadaşlarının tutuklanma kararına karşı çıkarak istifa etti. Ahmed Tevfik Paşa'nın üçüncü kabinesinde 22 Ekim 1920'de Dahiliye Nezâreti'ne getirildi. Tevfik Paşa hükümeti, Ankara ile İstanbul arasındaki anlaşmazlıkları halletmek üzere iki nâzırın Anadolu'ya gönderilmesini kararlaştırınca bu görev Ahmed İzzet Paşa'nın başkanlık edeceği bir heyete

verildi. Aralarında Bahriye Nâzırı Sâlih Paşa'nın da bulunduğu İstanbul heyeti, 5 Aralık 1920'de Bilecik'te Mustafa Kemal Paşa ve arkadaşlarıyla görüştü. Heyet ertesi günü arzuları hilâfına Ankara'ya götürüldü. Birinci İnönü zaferi sırasında Ankara'da bulunan Ahmed İzzet Paşa bu galibiyet dolayısıyla karargâha gelerek umumi sevince katıldı. Üç buçuk aylık zoraki misafirlikten sonra kabineden istifa edeceklerine dair yazılı teminat alınarak Ankara'dan ayrılmalarına izin verildi. İzzet Paşa, 19 Mart 1921'de İstanbul'a gelip Ankara'da vermiş olduğu söze uyarak görevinden istifa etti. Ancak İstanbul'a dönüşünden dört ay kadar sonra Tevfik Paşa kabinesinde yeniden görev alması istendi. Durumdan Ankara'yı haberdar etmesine rağmen herhangi bir cevap alamayınca 13 Haziran 1921'de Hâriciye Nezâreti görevini kabul etti. Sâlih Paşa da tekrar Bahriye Nezâreti'ne getirildi. Her iki nâzırın Tevfik Paşa kabinesinde yeniden görev alması Ankara'yı memnun etmedi. Hariciye Nezâreti'ne geçer geçmez Millî Mücadele'ye büyük zararları olan, daha sonra Yüzellilikler listesine konulan İstanbul Polis Müdürü Tahsin Bey'i görevinden azlederek yerine İstanbul merkez kumandanı ve aynı zamanda Millî Müdafaa Teşkilâtı Merkez Heyeti başkanı olan kardeşi Miralay Esat Bey'i getirdi.

Hariciye nâzırı olduğu sırada karşı propagandalarla Millî Hareket'in bir vatanseverlik gereği olduğunu göstermeye çalıştı. Bunda da büyük başarı sağladı. Millî Mücadele'nin başından sonuna kadar Anadolu'nun yanında yer aldı. İstanbul ile Ankara'nın uzlaştırılmasına çalıştı. 22 Mart 1922'de yapılan Paris Konferansı'nda Ankara hükümetinin görüşleri doğrultusunda Millî Hareket'i savundu. Türkiye'nin istiklâl ve mevcudiyeti temin edildiği takdirde Ankara'nın barışa razı olacağını ve Anadolu ile İstanbul arasındaki anlaşmazlığı da barışın çözebileceğini söyledi. Hariciye Nezâreti'ne geçtikten sonra da Mustafa Kemal Paşa kumandasındaki kuvvetlere silâh yardımında bulunmaya devam etti. Anadolu'ya yapılan silâh sevkiyatı tamamen onun bilgisi dahilinde olmuştur. Bunun yanı sıra Anadolu'nun işine yarayacak her türlü siyasî bilginin Ankara'ya ulaştırılmasını sağladı. Öte yandan çok sayıda subay ve önemli şahsiyet onun döneminde Anadolu'ya gönderildi. I. Dünya Savaşı'nda esir düşen çok sayıda Türk askerinin vatana geri getirilmesini temin etti. Millî hâkimiyet kavramını bağımsızlığın elde edilmesinden sonra ele alınacak bir hükümet tarzı olarak gören Ahmed İzzet Paşa, Millî Mücadele'nin aynı zamanda esaret altında bulunan sultanhalifeyi kurtarmak için yapıldığına bütün samimiyetiyle

inanmıştı. Fakat Ankara'nın gerçek hedefini anladıktan sonra da Anadolu'yu desteklemeye devam etti.

Sadrazam Tevfik Paşa başkanlığındaki son Osmanlı hükümetinin 4 Kasım 1922'de istifa etmesi üzerine İzzet Paşa da görevinden ayrıldı. 25 Ekim 1923'te emekliye sevkedildi. Cumhuriyet döneminde kendisine herhangi bir resmî görev verilmedi. Emeklilik hayatı geçim sıkıntısı içinde geçti. Uzun zaman sonra İstanbul Elektrik Şirketi İdare Meclisi üyeliğine tayin edilerek kendisine bir miktar maaş bağlandı. 1934'te Furgaç soyadını aldı. 31 Mart 1937'de İstanbul'da ölen Ahmed İzzet Paşa'nın cenazesi devlet töreniyle kaldırılarak Karacaahmet Şehitliği'nde kardeşi General Esat Furgaç'ın yanına defnedildi.

Ahmed İzzet Paşa askerlik, felsefe, edebiyat, tarih, fen bilimleri gibi pek çok sahada bilgi sahibiydi. Almanca, Fransızca, Arapça ve Farsça biliyordu. Kibar, mert ve erdem sahibi bir kişi olup herkes tarafından seviliyordu. "Harb-i Umûmînin Vukū ve Ziyâında Mes'uller ve Mes'ûliyetler" adını taşıyan hâtıratı ilk defa Alman gazeteci ve yazarı Karl Klinghard tarafından Almanca'ya çevrilerek 1927 yılında basılmış, ardından İstanbul'da Akşam gazetesinde bir kısmı tefrika edilmiştir. Daha sonra ise tamamı yayımlanmıştır (bk. bibl.). Ayrıca Osmanlı-Yunan Seferi: Askerî Konferanslar Serisi (İstanbul 1325), ed-Dîn ve'l-ʿilm (Kahire 1948 [Arapça]) adlı eserleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, BEO, Hariciye, nr. 351986, 352410, 353872; Harbiye, nr. 294226, 345681, 346882, 349793; Genel Kurmay Başkanlığı (ATASE) Arşivi, A-1/4, klasör nr. 1369, dosya nr. 462-2-91, Fih. 1/2, 1/5, 1/15; A-1/4336, klasör nr. 1436, dosya nr. 69-209, Fih. 1-3, 24, 46, 52, 68, 69; A-1/4336, klasör nr. 1412, dosya nr. 5A-95, Fih. 1, 15, 16; A-4/6514, klasör nr. 3183, dosya nr. 21, Fih. 1-7; A-4/121, klasör nr. 328, dosya nr. H-10-61, Fih. 1-4, 21, 22, 50; A-1/15, klasör nr. 122, dosya nr. 1/29, Fih. 1, 2/1-8-11; K. Klinghardt, Die Denkwürdigkeiten des Marschalls Ahmet Izzet Pascha,

Leipzig 1927, s. 9-19, 200, 232; ayrıca bk. tür.yer.; Ahmet İzzet Paşa, Feryadım (haz. Süheyl İzzet Furgaç - Yüksel Kanar), I-II, İstanbul 1992-93; Halide Edip Adıvar, The Turkish Ordeal, London 1928, s. 234-238; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, IV, 1973-2027; Ali Fuad Erden, Paris'ten Tih Sahrasına, İstanbul 1949, s. 22-24; Hüsamettin Ertürk, İki Devrin Perde Arkası (nşr. Samih Nafiz Tansu), İstanbul 1969, s. 212-217, 241, 242, 482, 483, 503; Kâzım Karabekir, İstiklâl Harbimiz, İstanbul 1969, s. 974, 980, 984; Gazi Mustafa Kemal, Nutuk (haz. Birol Emil - Melin Has-Er), İstanbul 1975, II, 84-89, 105-106, 199-201, 247-248; Hüsnü Himmetoğlu, Kurtuluş Savaşı'nda İstanbul ve Yardımcıları, İstanbul 1975, II, 154-175, 183-186, 206, 207, 272, 273, 409; Alptekin Müderrisoğlu, Kurtuluş Savaşının Mâlî Kaynakları, İstanbul 1981, s. 39; Metin Ayışığı, Mareşal Ahmet İzzet Paşa (Askerî ve Siyasî Hayatı), İstanbul 1997; Tevhîd-i Efkâr, sy. 3291-3292, İstanbul 3-4 Mart 1338; sy. 3328, 9 Nisan 1338; Vakit, sy. 350, İstanbul 14 Teşrînievvel 1334; İkdam, sy. 8286, İstanbul 6 Mart 1336; "Furgaç, Ahmet İzzet", TA, XVII, 68.

Metin Ayışığı

İZZETÎ MEHMED EFENDİ

(ö. 1092/1681)

Osmanlı kazaskeri, şair.

1039 (1629-30) yılında Filibe'ye bağlı Çaşnigîr'de doğdu. Babası Çelebi Kadı ve Vişne Efendi lakaplarıyla tanınan Filibe Kadısı Lutfullah Efendi, dedesi

Şeyhülislâm Bayramzâde Zekeriyyâ Efendi'dir. Küçük yaşta babasını kaybedince tanınmış şairlerden amcası Şeyhülislâm Yahyâ Efendi'nin himayesine girerek ilk eğitimini ondan aldı ve iyi bir medrese tahsili gördü. Bu sırada IV. Murad'ın teveccühünü kazandı. Padişahın hatt-ı hümâyunuyla Rumeli Kazaskeri Muîd Ahmed Efendi'nin yanında mülâzim oldu. Bu dönemde İzzetî mahlasıyla yazdığı şiirlerini başta amcası olmak üzere devrin diğer büyüklerine sunarak şairlikteki yeteneğini gösterdi.

Şeyhülislâm Yahyâ Efendi'nin ölümünden (1053/1644) sonra Sultan İbrâhim ve IV. Mehmed dönemi şeyhülislâmlarından Ebûsaid Mehmed Efendi'ye damat olan İzzetî, 1055'te (1645) amcasının Fatih Çarşamba'da inşa ettirdiği medreseye tayin edilerek öğretim hayatına başladı. Daha sonra sırasıyla Sahn-ı Semân (1057/1647), İsmihan Sultan, Şehzade ve Süleymaniye (1062/1652) medreselerinde müderrislik yaptı. Süleymaniye dârülhadis müderrisliğinden 1064 (1654) yılında Şam kadılığına tayin edildi. Ardından Mısır (1065/1655) ve Bursa'da (1068/1658) kadılıklarda bulundu. 1073'te (1662) İstanbul kadısı olduysa da ertesi yıl azledildi. Uzunca bir mâzuliyet döneminden sonra 1079 (1668) yılı ortalarında Anadolu kazaskerliğine ve ardından Rumeli kazaskerliğine getirildi, fakat birkaç ay sonra görevinden alındı. 1087 (1676) yılı sonlarında ikinci defa getirildiği Rumeli kazaskerliği makamında bu defa bir yıldan fazla kaldı. 13 Şevval 1092'de (26 Ekim 1681) vefat eden İzzetî Mehmed Efendi, dedesi Şeyhülislâm Zekeriyyâ Efendi'nin İstanbul Çarşamba'daki türbesi yakınında babasının mezarı yanına defnedildi. Zeki, yumuşak huylu, hoşsohbet ve cömert bir kimse olan İzzetî'nin bazı kaynaklarda şeyh olduğu

kaydedilmekteyse de tasavvufî kişiliğine dair bilgi yoktur. IV. Mehmed ve II. Süleyman dönemleri şeyhülislâmlarından Debbağzâde Mehmed Efendi İzzetî'nin damadıdır.

Mürettep bir divanı bulunan İzzetî Mehmed Efendi'nin amcası Şeyhülislâm Yahyâ Efendi'den fazlasıyla etkilendiği kabul edilmektedir. Şiirlerinde Şeyhülislâm Bahâî, İsmetî, Nâilî-i Kadîm gibi devrinin klasik ve sebk-i Hindî ustalarından başka Fuzûlî, Bâkî, Cevrî ve Neşâtî'nin de etkisi görülür. Az sayıdaki Arapça ve Farsça şiirlerini de ihtiva eden divanının İstanbul kütüphanelerinde çeşitli nüshaları mevcut olup (TYDK, II, 459-462) divan üzerinde Adnan Çağlı tarafından bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır (1990, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Mehmed Efendi Keşfü'ẓ-ẓunûn'a ilâvelerde bulunmuştur. Bazı kaynaklarda Kafzâde Fâizî'nin Zübdetü'l-eş'âr adlı tezkiresine zeyil yazdığı belirtilmekte (Safâî, vr. 141a; Sicill-i Osmânî, III, 455), Uşşâkīzâde İbrâhim ve Şeyhî Mehmed bu zeylin müellif hattıyla yazılmış müsveddelerini gördüklerini söylemektedirler.

İzzetî Mehmed Efendi, Beşiktaş'ta Vişnezâde Mescidi adıyla anılan bir mescid yaptırmıştır (Ayvansarâyî, II, 98-99). Mescidin yer aldığı mahallenin adı da Vişnezâde olup civarında aynı adı taşıyan sokak, meydan ve park olduğu gibi ayrıca Vişneli Tekke adlı bir sokak da bulunmaktadır. Şairin İstanbul Çarşamba'da amcası Yahyâ Efendi'nin medresesine bitişik olarak yaptırdığı dârülhadis ise 1869 yılına kadar faaldi, ancak 1918 Fatih yangınında harap olmuştur (Kütükoğlu, s. 68).

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Âsım, Zeyl-i Zübdetü'l-eş'âr, İÜ Ktp., TY, nr. 1711, vr. 14; Güftî, Teşrîfâtü'ş-şuarâ, İÜ Ktp., TY, nr. 1533, vr. 29a; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-eṡer, IV, 131-142; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (Olayların Özü), 1656-1684 (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 73, 85, 127; Silâhdar, Târih, I, 553-554; Uşşâkīzâde İbrâhim, Zeyl-i Şekāik (nşr. H. J.

Kissling), Wiesbaden 1965, s. 482-484; Safâî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 9583, vr. 141a; Belîğ, Nuhbetü'l-âsâr, s. 344-348; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 483-486; Râşid, Târih, I, 331, 377; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 98-99; Hammer, GOD, III, 525-527; Emin, Menâkıb-ı Kethüdâzâde el-Hâc Mehmed Ârif Efendi Hazretleri, İstanbul 1305, s. 316-317; Sicill-i Osmânî, III, 455; Fâik Reşâd, Eslâf, İstanbul 1312, II, 71-73; Osmanlı Müellifleri, II, 480; Îżâḥu'l-meknûn, I, 518; TYDK, II, 459-462; Murat Özmen, Vişnezâde Mehmed İzzeti: Hayatı, Eserleri ve Edebi Şahsiyeti (lisans tezi,1961), İÜ Ed. Fak.; Nuran Bakır, XVII. Asrın İkinci Yarısında Payeli ve Bilfiil Anadolu ve Rumeli Kazaskerleri (lisans tezi, 1966), İÜ Ed.Fak. Ktp., nr. 4412, s. 41-43; Mübahat S. Kütükoğlu, 1869'da Faal İstanbul Medreseleri, İstanbul 1977, s. 40, 68.

Azmi Bilgin

İZZÎ SÜLEYMAN EFENDİ

(ö. 1168/1755)

Osmanlı vak‘anüvisi.

İstanbul'da doğdu. Asıl adı Süleyman olup daha ziyade şöhret kazandığı İzzî mahlasını muhtemelen Dîvân-ı Hümâyun kâtipliği sırasında almıştır. Babası, IV. Mehmed'in kızı Hatice Sultan'ın Baltacılar kethüdâsı olan Halil Ağa'dır. Bazı kaynaklarda babasının adı Halil Fehmî olarak zikredilip vak‘anüvis Subhî Mehmed ile kardeş olduklarından bahsedilirse de (Osmanlı Müellifleri, III, 101-102) bu bilgi şüphelidir. Süleyman Efendi, ilk öğrenimini âlim bir zat olduğu anlaşılan babasından görerek Farsça ve Arapça öğrendi. Ardından özel hocalardan dersler alıp tahsilini ilerlettiği gibi devrin meşhur hattatı Eğrikapılı Hoca Mehmed Râsim Efendi'den sülüs ve nesih yazılarını meşkederek icâzet aldı. Gerek babasının saraya yakınlığı gerekse yazısının güzelliği, şiir ve inşâdaki kabiliyeti sebebiyle Dîvân-ı Hümâyun kâtipleri arasına girdi, daha sonra kethüdâ kâtipliğinde bulundu. Silâhdar ve sipahi kâtiplikleri de yaptığı anlaşılan İzzî, 21 Receb 1146'da (28 Aralık 1733) küçük rûznâmçe pâyesiyle reis vekili olarak şark seferi seraskeri Abdullah Paşa'nın yanında yer aldı. Ardından rikâb-ı hümâyun mektupçu kaymakamı iken asaleten küçük rûznâmçeci oldu. 8 Şevval 1149'dan 8 Şevval 1150'ye kadar (9 Şubat 1737-29 Ocak 1738) bu görevde kaldı. Şevval 1150'de (Şubat 1738) kethüdâ kâtipliği ilâvesiyle Piskopos mukātaacılığı görevinde bulundu (Afyoncu, Belgeler, XXIV, 104) ve 1739 Belgrad seferine kethüdâ kâtibi sıfatıyla katıldı; Belgrad'ın

yeniden zaptı sırasında ordugâhta hizmet yaptı.

İzzî, Belgrad'ın alınmasından sonra Şevval 1152'de (Ocak 1740) Maliye tezkireciliğine getirildi (Subhî, vr. 172b). 1743'te beylikçiliğe tayin edilen vak‘anüvis Subhî Mehmed'in bu hizmetin ağırlığını ileri sürerek iki görevi bir arada yapamayacağını bildirmesi üzerine 1 Receb 1158'de (30 Temmuz 1745) onun yerine vak‘anüvis oldu. Kendi ifadesine göre bu göreve tayininde Reîsülküttâb Mustafa Efendi'nin önemli rolü olmuştur.

Vak‘anüvis olduktan sonra Subhî’nin beylikçilik görevi dolayısıyla yazamadığı 1157 Muharreminden (Şubat 1744) itibaren vak‘aların kaydı ile görevlendirildi. 9 Şevval 1159’da (25 Ekim 1746) vak‘anüvislik görevine ilâve olarak Küçük Evkaf muhasebeciliğine tayin edildi. Ardından Nâilî Abdullah Efendi’den boşalan teşrifatçılığa getirildi (Ekim 1747). Bir ara mevkufatçılık da yaptıktan sonra (Şem‘dânîzâde, I, 171) 1753 senesi baharında hacca gidince vak‘anüvislik görevi Seyyid Hâkim Mehmed Efendi’ye verildi. Hacdan döndükten sonra teşrifatçılık vazifesini yürütürken 18 Cemâziyelâhir 1168’de (1 Nisan 1755) vefat ederek Eyüp’te Nişancılar’da, mensup olduğu ve bazı kira gelirlerini vakfettiği Nakşibendî Şeyh Murad Türbesi’ne defnedildi. Buraya yaptığı vakıflarla ilgili bir defter düzenlediği bilinmektedir (Kreiser, s. 235-241).

Hayatından bahseden tezkirelere göre inşâ ve nesirde yetenek sahibi olan İzzî iyi bir şair değildi. Çeşitli vesilelerle düşürdüğü tarihlere kendi eserinde ve ondan bahseden şuarâ tezkirelerinde sık sık rastlanır. Şem‘dânîzâde, Nâsır-ı Bahrî adlı geminin denize indirilişi münasebetiyle tarih düşüren İzzî’nin Mekke Kadısı Kazâbâdî Ahmed Efendi’nin ölümü için düşürdüğü tarihin beğenilmediğini ve tenkide uğradığını yazar (Müri’t-tevârîh, I, 141, 154).

Eserleri. İzzî’nin en önemli eseri vak‘anüvisliği devrine ait Târih’idir. 1157 Muharreminden (Şubat 1744) itibaren telifine başladığı bu eserini önce 1160 (1747) yılı sonlarına kadar getirip I. cilt saymış, ardından 1161 (1748) yılı başlarından 1165 (1752) yılı sonlarına kadar yazdığı kısmı II. cilt olarak nitelemiş, ancak 1161 yılı hadiseleriyle başlamayı tasarladığı III. cildi yazamamıştır. Görev dönemine ait dokuz yıllık tarihî olayları kaydeden İzzî resmî tarihçilik geleneğini sürdürdüğü eserinin önsözünde, sadece İstanbul’da değil bütün Osmanlı ülkesinde meydana gelen hadiseleri elinden geldiği kadar yazmaya çalıştığını ifade ederek tarihçilik anlayışını, “kıssadan hisse” düsturu çerçevesinde gelecek nesillere ve devlet adamlarına ders almak üzere yâdigâr bırakmak, onları olaylardan haberdar etmek şeklinde özetlemiştir. İnşâ sanatındaki yeteneğini yer yer eserinde göstermekle birlikte olayların nakli sırasında döneminin ağır ve secili üslûbuna nisbetle daha anlaşılır ve açık bir ifade tarzını tercih etmiştir. Çeşitli yazma nüshaları bulunan eser, I. Abdülhamid döneminde yeniden faaliyete geçen Matbaa-i Âmire’de ilk basılan kitaplar arasında yer

almaktadır (İstanbul 1199). Babinger kitaptan bazı parçaların Almanca'ya tercüme edildiğini yazar. Söz konusu parçalardan birini Hammer Almanca'ya çevirmiştir (Archiv für Geographie, Historie, Staats und Kriegskund, XIII/1822, s. 789-791, 805-806).

İzzî'nin şiirlerini topladığı mürettep bir divanının olduğu ondan bahseden hemen hemen bütün tezkirelerde yer almaktaysa da bunun mevcudiyeti hakkında şimdilik herhangi bir bilgi yoktur. Ancak çeşitli mektup sûretleriyle Mevlânâ Sâib'in kasidesine yazdığı tahmîs ve düşürdüğü tarihlerden örnekleri ihtiva eden, ona ait olduğu tahmin edilen bir mecmua Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Hazine, nr. 1139). Burada nesih ve ta'lik yazı örnekleri muhtemelen onun kaleminden çıkmıştır. Ayrıca Belgrad'ın geri alınışı hakkında bir risâlesi de bu mecmuanın içindedir (vr. 28b-36a). Bu konuyla ilgili bir başka risâlesi de katıldığı Belgrad seferi sırasında Sofya'da iken yeniden zaptına vesile olması temennisiyle istinsahına başladığı, Kanûnî Sultan Süleyman'ın ilk fethettiği şehir olan Belgrad'dan itibaren gazâlarını anlatan Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin Süleymannâme'si sonunda yer almaktadır (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1395). İzzî ayrıca, Nakşibendî tarikatına mensubiyeti dolayısıyla Selâhaddîn-i Buhârî'nin Nakşibendî tarikatının kurucusu Bahâeddin Nakşibend'in menâkıbına dair Farsça Enîsü'ṭ-ṭâlibîn adlı eserini Türkçe'ye çevirmiştir. Eser basılmış (İstanbul 1328) ve oldukça ilgi çekmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İzzî, Târih, İstanbul 1199, vr. 2a-b, 145b, 288a; a.mlf., Mecmûa, TSMK, Hazine, nr. 1139; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Süleymannâme, TSMK, Emanet-Hazine, nr. 1395, vr. 204a-b, 205b-206a; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), I, 141, 154, 171, 179-180; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 474-475; Subhî, Târih, vr. 172b; Râmiz, Tezkire, İÜ Ktp., nr. 91, s. 210; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 212; Cemâleddin, Osmanlı Târih ve Müverrihleri: Âyîne-i Zurefâ, İstanbul 1314, s. 49-50; Sicill-i Osmânî, III, 467; Osmanlı Müellifleri, III, 101-102; Babinger (Üçok), s. 314-315; K.

Kreiser, Istanbul und das Osmanische Reich, İstanbul 1995, s. 235-251; Bekir Kütükoğlu, "Müverrih Vâsıf'ın Kaynaklarından Hâkim Tarihi", TD, V/8 (1953), s. 71, 73; a.mlf., "Vekāyinüvis", İA, XIII, 277; Erhan Afyoncu, "Osmanlı Müverrihlerine Dair Tevcih Kayıtları I", TTK Belgeler, XXIV (2000), s. 104-105; İsmet Parmaksızoğlu, "İzzî", İA, V/2, s. 1267-1269; a.mlf., "ʿIzzī", EI² (İng.), IV, 298-299.

Feridun Emecen

el-İZZÎ fi’t-TASRÎF

(العزّي في التصريف)

İzzeddin ez-Zencânî’nin (ö. 655/1257’den sonra) kaleme aldığı, özellikle Osmanlı medreselerinde okutulan ve sarf cümlesi olarak tanınan beş klasik eserden biri

(bk. ZENCÂNÎ, İzzeddin).

JACOB, Georg

(1862-1937)

Alman şarkiyatçısı ve Türkologu.

Königsberg'de (Kaliningrad) doğdu. Çeşitli Alman üniversitelerinde Doğu dilleri ve edebiyatları, ilâhiyat ve etnoloji öğrenimi gördü; Friedrich Spiegel (Erlangen), Heinrich Leberecht Fleischer ve Eduard Reuß, Theodor Nöldeke gibi şarkiyatçıların öğrencisi oldu. 1887'de Der nordisch-baltische Handel der Araber im Mittelalter adlı doktora teziyle öğrenimini tamamladı. Birkaç yıl Berlin Königlichen Bibliothek'te çalıştıktan sonra 1892'de Wilhelm Ahlwardt'ın yanında doçentlik sınavı verdi. Arkasından ramazan ayında İstanbul'a giderek Karagöz temsillerini seyretti ve Türkçe'nin ses bilimi üzerine gözlemlerde bulundu. Deutsche Morgenländische Gesellschaft'ın Halle'deki kütüphanesinde görev yaptıktan (1896-1901) sonra Erlangen Üniversitesi'ne profesör olarak tayin edildi. 1909 yılında Theodor Menzel'le birlikte çıktığı Türkiye seyahatinde, bir süreden beri ilgisini çeken Bektaşîlik ve özellikle İstanbul ve Batı Anadolu'daki Bektaşî tekkelerine dair çalışmalar yaptı. 1911'de ders vermek üzere Kiel Üniversitesi'ne davet edildi. I. Dünya Savaşı sırasında Türkiye'de hizmet gören Alman hemşireler ve bahriye askerleri için bazı Türkçe kitaplar ve Almanca-Türkçe yardımcı bir sözlük hazırladı (Deutsch-türkisches Aushilfe-Vokabular für Marine und Krankenschwestern, Hamburg 1916). Aynı zamanda Kiel'de bir lisede halka Türkçe dersleri verdi. O yıllarda Kiel Üniversitesi'nde Türkçe okutmanı olarak çalışan Fâikbeyzâde ile iş birliği yaptı. 1920-1921 yıllarında bu üniversitede rektörlük görevinde bulundu. Emekliye ayrıldıktan sonra da ölümüne kadar ilmî çalışmalarına devam ederek makale ve kitaplar neşretti.

Osmanlı, Arap, Güney ve Doğu Asya gölge oyunu ve kukla tiyatrosu ile Arap tarihi ve edebiyatı üzerine araştırmalar yapan Georg Jacob en çok Osmanlılar'ın diplomasi, tasavvuf ve halk edebiyatı gibi alanlarına ilgi duymuştur. Bu alandaki katkılarından dolayı Almanya'da Osmanistik'in kurucusu sayılabilir. Onun, XV. ciltten itibaren Rudolf Tschudi ve XXIV.

ciltten itibaren Tschudi ve Theodor Menzel'le birlikte yayımladığı "Türkische Bibliothek" adlı kitap dizisi (Berlin 1914-1929), klasik ve son dönem Osmanlı edebiyatıyla halk edebiyatından önemli çeviriler ihtiva eden bir çalışmadır. 1930'da Paul Kahle ile beraber "Das orientalische Schattentheater" adlı serinin temelini atan ve Türkler'in İslâm sanatlarına katkılarını özellikle vurgulayan Jacob, eski Yunan ve Roma ile hümanizm ve Rönesans'ı sert bir dille tenkit etmiş, döneminin Alman üniversitelerinde revaçta olan eski Sâmî dil ve edebiyatlarına da çok ağır eleştiriler yönelterek İslâm kültürüyle uğraşmayı, kendi deyimiyle hipotetik "buzul çağı Sâmî dili" üzerine spekülasyonlarda bulunmaktan daha önemli saymıştır.

Eserleri. 1. Welche Handelsartikel bezogen die Araber des Mittelalters aus den nordisch-baltischen Ländern? (1886, 1891). Araplar'ın Kuzey Baltık ülkelerinden satın aldıkları ticarî mallar hakkındadır. 2. Der nordisch-baltische Handel der Araber im Mittelalter (Leipzig 1887). Yazar, doktora tezi olan bu eserinde Araplar'ın Ortaçağ'da Kuzey Baltık ülkeleriyle olan ticarî ilişkilerini incelemiştir. 3. Studien in arabischen Geographen (Berlin 1892). 4. Altarabisches Beduinenleben: nach den Quellen geschildert (Berlin 1897; Reprint 1967). 5. Sultan Solimans des Großen Divan (Berlin 1903). 6. Vorträge Türkischer Meddāhs (Berlin 1904). Eserde meddahların konuşmaları incelenmiştir. 7. Xoros kardasch. Ein orientalisches Märchen und Novellenbuch (Berlin 1906). 8. Beiträge zur Kenntnis des Derwischordens der Bektaschis (Berlin 1908). 9. Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen (München 1909). Bu eserde Bektaşîliğin benzeri hareketlerle ilişkisi ele alınmıştır. 10. Hilfsbuch für Vorlesungen über das Osmanisch-Türkische (1911, 1916). Yazar, Osmanlıca'yı öğretmek için hazırladığı bu eserde Türkçe'nin çeşitli lehçelerine de yer ayırmış, kıssa, şiir ve klasik metinlerden örnekler vermiştir. 11. Schanfara-Studien (München 1914-1915). Şenferâ'nın "Lâmiyyetü'l-Arab" adlı kasidesine dair bir inceleme ile kasidenin Almanca çevirisinden ibarettir. 12. Märchen und Traum mit besonderer Berücksichtigung des Orients (Hannover 1923, 1988). Eserde masal ve rüya konusu özellikle Doğu dünyası göz önünde bulundurularak ele alınmıştır. 13. Der Einfluß des Morgenlands auf das Abendland und vornehmlich während des Mittelalters (Hannover 1924). 14. Geschichte des Schattentheaters im morgenund Abendland (Hannover 1925). Gölge

oyununun Doğu ve Batı'daki tarihiyle Karagöz oyununa dairdir. 15. Das chinesische Schattentheater, bearbeitet von G. J. und Hans Jensen (Stuttgart 1933). Georg Jacob'un bunların dışında birçok eseri (listesi için bk. Becker, s. 369-381; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik, XV, 30-37) ve henüz basılmamış çalışmaları da bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

C. H. Becker, "Georg Jacob als Orientalist", Festschrift Georg Jacob (ed. Th. Menzel), Leipzig 1932, s. 369-381 (1-8); E. Littmann, Ein Jahrhundert Orientalistik, Wiesbaden 1955, s. 96-109; a.mlf., "Georg Jacob", ZDMG, XCI (1937), s. 486-500; J. Fück, Die arabischen studien in Europa, Leipzig 1955, s. 319-322; Anne Marie Schimmel, "Cüyûrc Yâkûb", el-Müsteşriḳūne'l-Almân (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut 1978, I, 125-130; E. Dammann,

"Erinnerungen an G. J. (1862-1937)", Germano-Turcica: Zur Geschichte des Türkisch-Lernens in den deutschsprachigen Ländern (ed. K. Kreiser), Bamberg 1987, s. 113-118; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992, XV, 30-37; K. Kreiser, Istanbul und das Osmanische Reich, İstanbul 1995, s. 243-256; a.mlf., "Georg Jacob (1862-1937) als Begründer der Bektaşī-Studien", Turcica Revue d'Etudes Turques, XXI-XXIII, Paris 1991, s. 115-130; Sh. Inayatullah, "Georg Jacob (1862-1937)", IC, XII (1938), s. 368-370; "Jacob, Karl Georg", TA, XX, 491-492; "Jacob, Karl Georg", TDEA, V, 50-51.

Klaus Kreıser

JAESCHKE, Gotthard

(1894-1983)

Türkiye Cumhuriyeti tarihi üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Alman tarihçisi.

8 Nisan 1894'te Silezya'nın Reichbach bölgesinde doğdu. Moravya asıllı bir aileye mensuptur. Niesky, Potsdam ve Berlin'deki orta öğreniminden sonra Freiburg / Breisgau Üniversitesi'nde hukuk ve şarkiyatçılık eğitimi gördü; 1914'te de Berlin'deki Seminar für Orientalische Sprachen'ın Türkçe bölümünü bitirdi. I. Dünya Savaşı'nın başlaması üzerine askere gitti ve ağır şekilde yaralandı. Tedavisinin ardından Berlin'de katıldığı hukuk imtihanını kazanıp devlet hizmetine girdi. 1917'de Greifswald Üniversitesi'nde Die Entwicklung des osmanischen Verfassungsstaates von den Anfängen bis zur Gegenwart başlıklı teziyle hukuk doktoru oldu. 1924-1926 yıllarında İzmir'de, 1926-1927'de Tiflis'te konsolos yardımcılığı yaptı. Tiflis'te bulunduğu sırada Kafkasya, özellikle de Azerbaycan meselesiyle ilgilendi. 1927'de Ankara'da Alman Büyükelçiliği'ne elçilik kâtibi olarak tayin edildi; bu arada Atatürk'le tanıştı. 1931'de Berlin'e dönerek Seminar für Orientalische Sprachen'da Türkçe öğretmenliğine başladı ve Rus işgali sebebiyle enstitünün kapatıldığı 1945'e kadar bu görevini sürdürdü. Hitler Almanyası'nda 1933 yılında gerçekleştirilen üniversite tasfiyesine rağmen görevine devam etmesi ve resmî yayınlarda yazılar kaleme alması onun nasyonal sosyalist iktidarla uzlaşabildiğini göstermektedir. 1947-1959 yılları arasında Münster / Westfalen Üniversitesi'nde konuk öğretim üyesi sıfatıyla Türkoloji, İslâmiyat, Türk hukuku ve Türk inkılâpları konularında dersler verdi. 29 Aralık 1983'te Essen-Ketwig'de öldü.

1955'te Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Danışma Kurulu fahrî üyeliği, 1959'da Türk Tarih Kurumu şeref üyeliği pâyeleri ve 1981'de 100. Yıl Atatürk kültür ödülü verilen Jaeschke, Osmanlılar'ın son döneminden başlayarak 1960'lı yıllara kadar Türkiye'deki gelişmelere hem bizzat şahitlik yapmış hem de bunları çalışmalarının merkezine yerleştirmiştir.

Büyük bir yekün tutan, çoğu makale olmak üzere kitap, yayın tanıtımı, çeviri şeklindeki eserlerinin hemen tamamı Osmanlı Devleti'nin son dönemi, I. Dünya ve Kurtuluş savaşları, Atatürk inkılâpları, Türkiye'de dinî, siyasî ve iktisadî hayat gibi konulara dairdir. Bir kısmı müstakil ciltler, bir kısmı makaleler halinde yayımlanan sekiz bölümlük Türkiye kronolojisi serisi en önemli çalışması olup modern Türkiye hakkında araştırma yapmak isteyenlerin başvurmaları gereken bir kaynak niteliğindedir.

Eserleri. 1. Die Entwicklung des osmanischen Verfassungsstaates von den Anfängen bis zur Gegenwart (Greifswald 1917; WI, V [1917], s. 5-56; genişletilmiş yeni baskı, Berlin 1917). 2. Die Türkei seit dem Weltkriege I. Geschichtskalender 1918-1928 (Erich Britsch ile birlikte, Berlin 1929; WI, X [1929], s. 1-154). 3. Die Türkei seit dem Weltkriege II. Türkischer Geschichtskalender für 1929 mit neuem Nachtrag zu 1918-1928 (Berlin 1930; WI, XII [1930], s. 1-50). Niyazi Recep Aksu tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (I, Türk İnkılâbı Tarihi Kronolojisi 1918-1923, İstanbul 1939; II, Türk İnkılâbı Tarihi Kronolojisi 29.10.1923-1.1.1930, İstanbul 1941). 4. Die Türkei seit dem Weltkriege III. Geschichtskalender für 1930 (Berlin 1931; ayrıca makale olarak WI, XII [1931], s. 137-166). 5. Die Türkei in den Jahren 1935-1941. Geschichtskalender VI (Leipzig 1943). 6. Die Türkei in den Jahren 1942-1951. Geschichtskalender VII (Wiesbaden 1955). VI. bölümle birlikte Gülayşe Koçak tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (Türkiye Kronolojisi 1938-1945, Ankara 1990). 7. Die Türkei in den Jahren 1952-1961. Geschichtskalender VIII (Wiesbaden 1965). 8. Türk Kurtuluş Savaşı Kronolojisi: Mondros'tan Mudanya'ya Kadar (30 Ekim 1918-11 Ekim 1922) (Ankara 1970). 9. Türk Kurtuluş Savaşı Kronolojisi II: Mudanya Mütarekesinden 1923 Sonuna Kadar (11 Ekim 1922-31 Aralık 1923) (Ankara 1973). 10. Kurtuluş Savaşı ile İlgili İngiliz Belgeleri (trc. A. Cemal Köprülü, Ankara 1971). Bu eserin sadece Türkçe'si neşredilmiştir. 11. Der Islam in der neuen Türkei. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung (Leiden 1951). Hayrullah Örs tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (Yeni Türkiye'de İslâmlık, Ankara 1972). Ayrıca şu makaleleri de önemli çalışmalarındandır: "Die Türkei seit dem Weltkriege IV. Geschichtskalender für 1931-1932" (WI, XV [1933], s. 1-33); "Die Türkei in den Jahren 1933 und 1934. Geschichtskalender V" (MSOS, XXXVIII [1935], s. 105-142) (eserlerinin tam listesi için bk. Spuler, TTK Belleten,

XLVIII/189-192 [1984], s. 312-318).

BİBLİYOGRAFYA

Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992, XV, 48-49; K. Kreiser, “Gotthard Jäschke (1894-1983): zur Entstehung der türkischen Zeitgeschichtsforschung”, Turkologie heute-Tradition und Perspektive: Materialien der dritten Deutschen Turkologen-Konferenz, Leipzig, 4-7 Oktober 1994 (ed. Nurettin Demir - E. Taube), Wiesbaden 1998, s. 185-194; B. Spuler, “Zum Geleit”, WI, XV (1974), s. 1-4; a.mlf., “Schriftenverzeichnis Gotthard Jäschke”, a.e., XV (1974), s. 5-25; a.mlf., “Gotthard Jäschke (1894-1983). Zum Gedenken”, a.e., XXIII-XXIV (1984), s. 498; a.mlf., “Gotthard Jäschke” (trc. Mihin Lugal), TTK Belleten, XLVIII/189-192 (1984), s. 309-338; W. Schwartz, “Ergänzung zum Schriftenverzichnis Gotthard Jäschke seit 1973”, WI, XXIII-XXIV (1984), s. 499-502; Cemil Koçak, “Gotthard Jaeschke”, TT, I (1984), s. 234-236; “Kayıplar: Prof.Dr. Gotthard Jäschke”, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, II/4, Ankara 1985, s. 257-275.

Hilal Görgün

JAHN, Karl

(1906-1985)

Avusturya kökenli Hollandalı Türkolog.

26 Mart 1906'da Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun Brünn şehrinde doğdu. Silezya asıllı bir ailenin çocuğudur. Liseyi bitirdiğinde Brünn Üniversitesi'nin kimya bölümüne kaydolduysa da bir yıl

sonra Prag'a giderek tarih, sanat tarihi, arkeoloji ve şarkiyata yöneldi. Adolf Grohmann ve Max Grünert'ten Sâmî dilleri ve edebiyatları, özellikle de Arapça, Jan Rypka ve yine Grünert'ten Farsça ve Türkçe okudu; ayrıca yoğun bir şekilde Slav dilleri ve edebiyatlarıyla ilgilendi. 1929'da Leipzig Üniversitesi'nin şarkiyat bölümüne girdi ve August Fischer, Heinrich Zimmern, Johannes Friedrich, Hans Stumme gibi ünlü ilim adamlarının öğrencisi oldu. 1931 yılında Prag'a dönerek A. Grohmann'ın yanında Studien zur arabischen Epistologie başlıklı teziyle doktor oldu; arkasından kısa bir süre için Berlin'e gidip Willy Bang Kaup ve H. H. Schaeder'den ders aldı. 1932 sonlarında İtalya ve Kuzey Afrika'ya gitti. 1933 yılında Viyana'da Zeki Velidi Togan ile tanıştı ve onun etkisi altında Orta Asya tarihiyle, daha çok da tarihçi-devlet adamı Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî ile ilgilenmeye başladı.

Jahn, 1934 yılında Türkiye'ye yaptığı ilk seyahatinden sonra 1935'te Prag Üniversitesi Kütüphanesi'nde çalışmaya başladı. 1936'dan itibaren Prag'daki Deutsche Karls-Universität'te Türkçe okutmanı oldu. 1938'de doçentliğe yükseldi. 1942'de Halle'de kütüphane idareciliği yaparken üniversitede ders vermeye başladı. Ancak ertesi yıl tercüman olarak askere çağrıldı. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Utrecht Üniversitesi'nde Türk ve Slav filolojisi öğretim üyeliğine tayin edildi. 1951 yılından itibaren Leiden Üniversitesi'nde Johannes Heindrik Kramers'in ölümü üzerine boşalan Türkoloji ve İranistik öğretim üyeliğini de üstlendi ve her iki üniversitedeki görevlerini 1969'da emekli oluncaya kadar sürdürdü. 1969-1983 yıllarında Viyana Üniversitesi'nde misafir profesör sıfatıyla Orta Asya tarihi üzerine

ders verdi. 1970'te Avusturya İlimler Akademisi'ne (Die Österreichische Akademie der Wissenschaften) muhabir üye seçildi ve bu kurum onun çok sayıda eserini yayımladı. 1983 yılında Hollanda'ya döndü ve uzun bir hastalık döneminden sonra 7 Kasım 1985 tarihinde Utrecht'te öldü. 1955'te Central Asiatic Journal adlı dergiyi çıkarmaya başlayan ve ölümüne kadar editörlüğünü yürüten Karl Jahn, XXIV. Milletlerarası Şarkiyat Kongresi'nde (Münih, 4 Eylül 1957) kurulan ve ondan sonra her yıl toplanan Permanent International Altaistic Conference'a (PIAC) sürekli katılıp bu toplantıların üçünü organize etmiş, 1979 yılında Indiana University Prize for Altaic Studies altın madalyasıyla ödüllendirilmiştir.

Telif, tercüme, tahkikli neşir ve makale şeklinde çok sayıda eser bırakan Karl Jahn'ın büyük yekün tutan makaleleri, başta kendi kurduğu Central Asiatic Journal ile Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien ve Journal of Asian History olmak üzere çeşitli dergilerde yayımlanmıştır. Çalışmalarının çoğu Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî ve özellikle onun Câmiʿu't-tevârîḫ'i hakkındadır. Jahn, objektiflik açısından çağdaşlarının çok önünde giden ilk dünya tarihçisi olarak tanıttığı Reşîdüddin'in 650. ölüm yıldönümünde (Kasım 1969) Tahran ve Tebriz'de milletlerarası bir sempozyum düzenlenmesine de ön ayak olmuştur.

Eserleri. 1. Geschichte Ġāzān- Ḫān's aus dem Ta'rīḫ-i Mubārak-i Gāzānī des Rasīd al-Dīn (London 1940; İsfahan 1336 hş.). Doçentlik tezi olan kitap Câmiʿu't-tevârîḫ'in I. cildinin neşridir. 2. Geschichte der œlḫāne Abāġā bis Gaiḫātū des Rasīd al-Dīn (1265 bis 1295) (Wien-Prag 1941; Gravenhage 1957). Câmiʿu't-tevârîḫ'in Abaka Han, Ahmed Teküder, Argun Han ve Geyhatu ile ilgili bölümünün neşridir. 3. Histoire universelle de Rasîd al-Dîn Fadl Allah Abul-Khair, I, Histoire des Francs (Leiden 1951; tıpkıbasım Tahran 1339). Câmiʿu't-tevârîḫ'in Franklar'la ilgili kısmının Fransızca şerhi ve tercümesidir (Almanca'sı, Die Frankengeschichte des Rasīd ad-Dīn, Wien 1977). 4. Rasīd al-Dīns History of India (The Hague 1965). Câmiʿu't-tevârîḫ'in Hindistan'la ilgili kısmının İngilizce tercümesidir (Almanca'sı, Die Indiengeschichte des Rasīd ad-Dīn, Wien 1980). 5. Die Geschichte der Oġuzen des Rasīd ad-Dīn (Wien 1969). Câmiʿu't-tevârîḫ'in Oğuzlar'la ilgili kısmının şerh ve tercümesidir. 6. Die Chinageschichte des Rasīd ad-Dīn (Wien 1971). Câmiʿu't-tevârîḫ'in Çin'le ilgili kısmının

Sinolog Herbert Franke’nin yardımıyla yapılmış şerh ve tercümesidir. 7. Die Geschichte der Kinder Israels des Rasīd ad-Dīn (Wien 1973). Câmiʿu’t-tevârîḫ’in İsrâiloğulları tarihiyle ilgili kısmının şerh ve tercümesidir.

Karl Jahn’ın bazı önemli makaleleri de şunlardır: “Vom frühislamischen Briefwesen. Studien zur islamischen Epistolographie der ersten drei Jahrhunderte der Higra auf Grund der arabischen Papyri” (Ar.O, sy. 9 [1937], s. 153-200); “Cihan Tarihçisi Olarak Raşidüddin” (İTED, III/3-4 [1959-1960], s. 227-236); “The Still Missing Works of Rashid al-Dīn” (CAJ, IX/2 [1964], s. 113-122); “Universalgeschichte im islamishen Raum” (Mensch und Weltgeschichte [ed. Alexander Randa], München 1969, s. 145-170); “Die ältesten schriftlich überlieferten türkischen Märschen” (CAJ, XII/1 [1968], s. 45-63); “Die Erweiterung unseres Geschichtsbildes durch Rashid ad-Din” (Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien, sy. 107 [1970], s. 139-149).

BİBLİYOGRAFYA

Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 324; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992, XV, 52-54; I. Laude-Cirtautas, “Karl Jahn (1906-1985)”, CAJ, XXX (1986), s. 1-6; Walther Heissig, “Karl Jahn (1906-1985)”, Isl., LXIV (1987), s. 4-5; Ramazan Şeşen, “Câmiu’t-tevârîh”, DİA, VII, 132-134.

Hilal Görgün

JANSKY, Herbert

(1898-1981)

Avusturyalı Türkolog ve tarihçi.

Viyana'da doğdu. 1917'de Viyana Üniversitesi'nin Şarkiyat Enstitüsü'ne girdi. Doğu dilleri, İslâmî ilimler ve tarih okudu. Die Eroberung Syriens durch Sultan Selim I. adlı teziyle 1922'de doktor oldu. I. Dünya Savaşı'nın ardından daha iyi gelir sağlayacak bir meslek elde edebilmek için 1921-1923 yıllarında Viyana Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde ve Ticaret Yüksek Okulu'nda okudu. 1923'ten sonra bir yandan Avusturya Doğu Ticaret Odası müşavirliği, bir yandan da Viyana mahkemelerinde yeminli tercümanlık yaptı.

1933 yılında Viyana Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin Türkoloji bilim dalında doçent, 1940'tan itibaren de profesör olan Jansky'nin dil öğrenim ve öğretimindeki başarısı, bulunduğu fakültede Doğu dilleri öğretim üyeliğine yükseltilmesini

ve 1940-1944 yılları arasında Viyana'daki Askerî İstihbarat Dairesi'nde özel müşavirlik ve bu daireye bağlı Askerî İstihbarat Tercümanlık Okulu'nda Türkçe, Arapça, Farsça, Rusça ve Yunanca hocalığı yapmasını sağladı. 1962'den itibaren üniversitedeki görevlerine ek olarak Hammer-Purgstall Cemiyeti'nin müdürlüğüne getirildi. 1968'de emekliye ayrıldı; fakat cemiyetteki hocalık hizmetini ölümüne kadar sürdürdü.

Başlıca Batı dillerinin dışında Türkçe, Arapça, Farsça, İbrânîce, Rusça ve Yunanca bilen Jansky dil, edebiyat, tarih ve folklor alanlarında geniş bilgi sahibiydi. 1971'de Türkiye ile Avusturya arasındaki ticarî ilişkileri düzenlemek üzere Ankara'ya gelen heyette yer aldı. 1973 yılında, kuruluşunun ellinci yılı münasebetiyle Türkiye Cumhuriyeti tarafından kendisine Türk kültürüne ve tarihine yaptığı hizmetlerine karşılık bir takdirnâme gönderildi. 1978'de Avusturya hükümeti bilim adamlarına verilen nişanın en yüksek derecesini taktı.

Türkçe'nin ağız özelliklerini iyi bilmesi, Türk kültürünü Türkistan'dan Anadolu'ya, İdil boylarından Rumeli'ye kadar dinî inançları, töreleri, müziği, folkloru, saz ve tekke şiiri, tasavvuf ve divan edebiyatıyla birbirini tamamlayan bir bütün olarak görmesi ve bunları tarihin ışığı altında değerlendirmesi Jansky'ye çok yönlü sağlam bilgilere dayanan geniş bir görüş ufku kazandırmıştır. Jansky'ye göre Türkçe zengin ve mükemmel bir dildir. Onun ilim ve sanat dili özelliğini geliştirmek için kendi cevherini işlemek, fakat bunu yaparken tarihî bağlantısını daima gözetmek ve nesiller arasında anlaşmayı sağlamak gerekir. Jansky, Osmanlı Türkçesi'ndeki terimlerin Arapça, Farsça gibi yabancı dillerden alınmış dahi olsa artık bu dilin kendi malı sayıldığı için atılmaması gerektiğini savunur. Jansky Türk edebiyatını, bu edebiyatın asıl kaynağını teşkil eden ve geçmişten günümüze kadar gelen Türk kültür ve folklorunun İslâmî unsurlarla yoğrularak oluşturduğu halk hikâyeciliğinin, türkülerin, saz şiirinin, tekke şiirinin, tasavvufun, tarikatların ve daha pek çok unsurun bir bütünü olarak görmüştür. Tarih alanında ise özellikle Selçuklu ve Osmanlı tarihlerini incelemiş, Türkler'in Ortadoğu'ya hâkimiyeti, Osmanlılar'ın kuruluşu, Balkanlar'a ve Orta Avrupa'ya yayılışları ile bu ülkelerde bulundukları süre boyunca siyaset, kültür, medeniyet ve sanat alanında gösterdikleri faaliyetler üzerinde durmuştur.

Eserleri. 1. Die Eroberung Syriens durch Sultan Selim I. (doktora tezi, 1922). 2. Gesänge russischer Kriegsgefangener: Krimtatarische Gesänge (Wien-Leipzig 1930). Eserde Rus savaş esirlerinden Kırım Tatarcası'yla türküler bulunmaktadır. 3. Gesänge russischer Kriegsgefangener. Baschkirdische Gesänge (Wien-Leipzig 1939). Bu eserde de Rus savaş esirlerinden Başkırtça türküler yer almaktadır. 4. Die Türken im Donauraum (Wien 1939). Tuna bölgesindeki Türkler hakkındadır. 5. Lehrbuch der türkischen Sprache (Leipzig 1943; Wiesbaden 1966 [6. baskı], 1976 [9. baskı]). Türkçe ders kitabıdır. Emile Missir tarafından iki cilt halinde Fransızca'ya tercüme edilen kitap (I. Introduction au turc, II. Eléments de langue turque, Paris 1949), Avrupa'daki üniversitelerin pek çoğunda Türkçe öğretimi için hâlâ kullanılmaktadır. 6. Volksgesänge von Völker Russlands: Kazantatarische, mischärische, westsibirisch-tatarische, nogaitatarische, turkmenische, kirgisische und tscherkessisch-tatarische Gesänge (Wien 1952). Eserde Rusya halklarından Kazan Tatarcası, Mişerce, Batı Sibirya

Tatarcası, Nogay Tatarcası, Türkmen Türkçesi, Kırgız Türkçesi ve Çerkez Tatarcası ile türküler bulunmaktadır. 7. Vergleichende Volksliederkunde als Hifsmittel der Völkerpsychologie (Actes du IVe Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques, II, Vienne 1952). Halk psikolojisinin anlaşılmasında yardımcı olmak üzere mukayeseli halk şarkıları ihtiva etmektedir. 8. Deutsch-türkisches Wörterbuch (Wiesbaden 1961).

Jansky'nin önemli bazı makaleleri de şunlardır: "Neuere Literatur über den Bektaschiorden" (OLZ, sy. 29, [1926], Bektâşîlik üzerine yeni bir bibliyografyadır); "Beiträge zur osmanischen Geschichtsschreibung über Agypten" (Isl., sy. 21 [1933]); "Islam und moderne Weltanschauung" (Die Pyramide, 2, Insbruck 1951, İslâm ve modern dünya görüşü hakkındadır); "Selçuklu Sultanlarından Birinci Alaaddin Keykubad'ın Emniyet Politikası" (60. Doğum Yılı Münasebetiyle Zeki Velidi Togan'a Armağan, İstanbul 1955); "Über die Liebe zu Gott" (Jâsîn, III, [Wien 1955], Allah aşkı üzerine Türk tasavvuf şiirinden örnekler ihtiva etmektedir); "Sprachunterricht und Sprachgeschichte in der Turkologie" (WZKM, sy. 53 [1956], Türkoloji'de dil öğretimi ve dil tarihine dairdir); "Der Bektaşi-Dichter Edip Harabi" (WZKM, sy. 56 [1960], s. 87-98); "War das Hochosmanische eine archaisierende Sprache?" (a.g.e., sy. 58 [1962], Osmanlı Türkçesi yazı dilinin eskiyen bir dil olmadığı hakkındadır); "Zeitgeschichtliches in den Liedern des Bektaşi-Dichters Pir Sultan Abdal" (Isl., sy. 39 [1964]) (çalışmalarının bir listesi için bk. Adıgüzel, VII/1 [1999], s. 113-115).

BİBLİYOGRAFYA

H. W. Duda, "Herbert Jansky ein Sechziger", Osterreichische Hochschulzeitung, sy. 6, Wien 1958, s. 15; a.mlf., "Herbert Jansky ein Siebziger", WZKM, sy. 62 (1969), s. 1-6; G. Martin, "Herbert Jansky im Nebenberuf 'Gelehrter'", Die Furche, sy. 2, Wien 1965, s. 4; a.mlf., "Herbert Jansky-Nachhall aus den Derwisch-Klöstern", a.e., sy. 30 (1968), s. 4; Abdurrahman Güzel, "Avusturyalı Türkolog Prof. Dr. Herbert Jansky",

TK, XVI/185 (1978), s. 298-302; a.mlf., “Avusturyalı Türkolog Prof. Dr. Herbert Jansky”, MK, sy. 39 (1983), s. 26-30; H. Eisenstein, “Herbert Jansky (25. Juni 1898 bis 12. Marz 1981)”, Af.O, sy. 28 (1981-82), s. 278-279; “Wir haben einen Freund verloren”, Islam und der Westen, 1/2, Wien 1981, s. 18; A. C. Schaendlinger, “Herbert Jansky (1898-1981)”, WZKM, sy. 74 (1982), s. 11-13; Emel Esin, “Profesör Herbert Jansky (1898-1981)”, TK, XX/236 (1982), s. 895-897; M. Sani Adıgüzel, “Avusturyalı Türkolog Herbert Jansky’nin Hayatı, Eserleri ve Türk Diline Hizmetleri”, Kastamonu Eğitim Dergisi, VII/1, Kastamonu 1999, s. 99-116.

Nuri Yüce

JAPONYA

Asya'nın doğusunda adalar ülkesi.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. JAPONYA-OSMANLI İLİŞKİLERİ

III. ÜLKEDE İSLÂM ve ŞARKİYAT ÇALIŞMALARI

Doğudan ve güneyden Büyük Okyanus'la, kuzeyden Ohotsk deniziyle çevrili olan ve batıda Japon deniziyle Asya anakarasından ayrılan Japonya, dördü büyük çok

sayıda ada ve adacık üzerinde yayılan bir ülkedir. Tek meclisli anayasal monarşiyle yönetilir; resmî dili Japonca, dini Şintoizm ve Budizm, para birimi yendir (= 100 sen). Yüzölçümü 377.835 km², nüfusu 127.000.000 (2000) olan ülkenin başşehri 8.123.300 nüfuslu Tokyo (1995; metropol: 11.771.819), diğer önemli şehirleri Yokohama (3.307.408), Osaka (2.602.352), Nagoya (2.152.258), Sapporo (1.756.968), Kyoto (1.463.601), Kobe (1.423.830), Fukuoka (1.284.741), Kavasaki (1.202.811), Hiroşima (1.108.868) ve Kitakyushu'dur (1.019.522).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Kuzey-güney doğrultusunda uzanmış 2200 km. uzunluğunda bir yayı andıran Japon takımadalarından oluşan ülkenin ana gövdesini birbirinden dar boğazlarla ayrılan Hokkaido, Honshu, Shikoku ve Kyushu adaları meydana getirir. Japonya topraklarının büyük kısmı dağlıktır; en yüksek dağ 3776 m. yüksekliğindeki Fuji yanardağıdır. Düz kesimler azdır ve en geniş düzlük Tokyo'nun da içinde yer aldığı Kanto ovasıdır. Genelde yağmurlu ve nem oranı yüksek seyreden iklim, muson alanında bulunulmasına rağmen yüzey şekillerinin ve adalar üzerinde kurulmuş,

birçok enlem derecesine yayılmış olmanın etkisiyle hem karasal hem tropikal özellikler gösterir. Kuzeyde yaz sıcak ve kısa, kış uzun ve çok soğuk, orta kesimlerde yaz sıcak ve nemli, kış kısa, güneybatıda ise yaz sıcak, nemli ve uzun, kış ılıktır. Büyük akarsuların bulunmadığı Japonya'da en uzun nehir Japon denizine dökülen 367 km. uzunluğundaki Shinano'dur. Genelde boyları kısa ve akışları hızlı olduğu için taşımacılıkta kullanılamayan nehirlerden çok sayıdaki hidroelektrik santraller vasıtasıyla elektrik enerjisi elde edilir. Ülkede en büyüğünü Kyoto'nun kuzeydoğusundaki Biva'nın oluşturduğu birçok göl vardır.

Ortalama yoğunluğu 333/km² olan nüfusun % 99.4'ü Japonlar'dan, geri kalanı, çoğunluğu Kore ve Çin'den gelen diğer etnik gruplardan teşekkül etmektedir; Ainu ve Hisabetsu Buraku ise yerli azınlık gruplarıdır. % 80'i şehirlerde yaşayan nüfusun % 84'ünü Şintoizm ve Budizm mensupları, % 15'ini diğer din mensupları, % 1'ini ise hıristiyanlar meydana getirir. Budizm, Japonya'ya milâttan sonra 538'de Kore üzerinden gelmiş ve Prens Shotoku döneminde (593-628) kraliyet himayesi görmüştür. Hıristiyanlık ise ilk defa 1549'da Cizvit misyoneri Aziz Francis Xavier tarafından ülkeye sokulmuş ve özellikle XIX. yüzyılda Batılı güçlerin baskısı karşısında yöneticilerin daha hoşgörülü davranmaları sonucu Fransız Katolik ve Amerikalı Protestan misyonerler tarafından yayılmıştır.

Japonya topraklarının sadece % 15'i tarıma elverişlidir ve tarıma dayalı ekonomi sürekli biçimde devlet desteği görmektedir. Pirinç ülke ihtiyacından fazla üretildiği için ihraç malları arasında yer almaktadır; buna rağmen buğday ve soya gibi tüketim maddeleri ithal edilmektedir. Ülkenin yaklaşık % 70'i ormanlarla kaplı olduğundan orman ürünleri endüstrisi gelişmiştir. Japonya, özellikle uluslararası sularda yaptığı balıkçılık ve diğer deniz ürünleri istihsalinde ise dünyada birinci sırada yer almaktadır.

Japonya, Amerika Birleşik Devletleri'nden sonra dünyanın en güçlü ekonomisine sahiptir. Tarımın ekonomideki ve millî hâsıladaki payı sürekli azalırken (% 2, 1999) sanayi ürünlerinin payı (% 35, 1999) sürekli yükselmektedir. Üretim ve ihracat alanındaki faaliyetler günümüzde bütün dünyaya yayılmış bulunan otomobil, iş makineleri, fotoğraf makineleri, sanayi robotları, elektronik aletler, yarı iletkenler ve optik fibre gibi ürünler üzerinde yoğunlaştırılmıştır. Ülke yer altı kaynakları bakımından zengin

sayılmaz; altın, magnezyum ve gümüş madenleri ancak sanayi ihtiyacını karşılamaktadır. Başta akaryakıt olmak üzere kimyasal maddeler, demir, bakır ve kömür gibi madenlerle tekstil ürünleri ithal edilmektedir. Çalışan nüfusun % 65'i ticaret ve hizmet, % 30'u sanayi, % 5'i de tarım, ormancılık ve balıkçılık sektörlerinde faaliyet göstermektedir. En fazla ticaret yapılan ülkeler Amerika Birleşik Devletleri, Tayvan, Çin, Güney Kore, Hong Kong ve Avustralya'dır.

BİBLİYOGRAFYA

R. B. Hall - Toshio Noh., Japanese Geography: A Guide to Japanese Reference and Research Materials, Westport 1978; J. Pezeu-Massabuau, The Japanese Islands: A Physical and Social Geography (trc. P. C. Blum), Rutland 1978; Japan Handbook (ed. P. Heenan), London 1998; H. A. Pluckrose, Japan, Nev York 1998; I. Melville, Marketing in Japan, Oxford 1999.

Cemil Lee Hee-Soo

II. TARİH

Paleotik devirde insan varlığına rastlanmayan Japonya neolotik dönemde iskâna açılmıştır. Eski bir Güney Asya kültürü olan, avcılarla balıkçıların yaşadığı Jomon kültürü dönemi (m.ö. 8000-m.ö. 300) kuzeydeki Sibirya'dan, yine aynı istikametten gelen Yayoi kültürü ise (m.ö. 300-m.s. 250) Kore, Çin, Endonezya ve Filipinler'den göçlerle başladı. Zamanla birçok küçük yerleşim birimi kuruldu.

İmparatorluk geleneğini tarihinin ilk dönemlerinden itibaren sürdüren Japonya'da efsanelere göre imparator ailesi güneş ilâhesi Amaterasu soyundan gelmektedir. Asilzadeler ise diğer ilâhların torunlarıdır. İlk

imparator olan Jimmo Tenno'nun milâttan önce 660'ta tahta geçerek kurduğu feodal sistem milâttan önce 97'ye kadar devam etti. IX. yüzyılda çocukların tahta çıkarılması âdet haline gelince devlet idaresinde aksaklığı önlemek için 877'den itibaren bir nâib (kvampaku) tayin edilmeye başlandı. Fujivara devrinde imparatorlar inzivâya çekilirken devlet işlerini nâib ailesi yürüttü. 1129'da İmparator Toba'nın yaptığı gibi bazıları yetkilerini terkederek din adamı oldular. Bir asır süren (1233-1333) vasîlik döneminde Tokimasa ailesinden dokuz kişi vasîlik yaptı.

Ülkenin bütünleşme yolunda ilerleyen bir konuma geldiği 300 yılından 710 yılına kadar güneyde kurulan ilk devlet Yamato'dur. 250'de Amaterasu, sadece imparator ailesinin değil bütün halkın koruyucu ilâhesi ilân edildiği için din-devlet ilişkileri birbirinden ayrıldı. Şinto dininin en üst temsilcisi olarak başka yere taşındığından Yamato İmparatorluğu müstakil hale geldi. Ülke, komşuları Çin ve Kore'nin maddî ve mânevî tesirlerinden kurtulamıyordu. Şintoizm'e Çin'den gelen felsefî düşüncelerle diğer unsurlar karışınca dinî anlayış epeyce değişti. Yamato dönemindeki önemli hadiselerden biri de 538'de Budizm'in Kore üzerinden bu ülkeye girmesidir. İmparator ve çevresi Budizm'e yakınlık gösterirken asilzadeler

Şintoizm'e bağlı kaldılar. Prens Shotokou 604 yılında ülkenin on yedi maddelik ilk anayasasını yaptı. 645'te Taika reformları başlarken diğer taraftan Japonya tarihi açısından önemli bir güce sahip olan Fujivara ailesi devleti daima arka plandan yönetti. 710'da başlayan ve adını başşehir yapılan Nara'dan (Heijo) alan dönem 784'te başkentin Nagaoka'ya taşınmasına kadar devam etti. Asillerle din adamlarına özel mülkiyet hakkının tanındığı bu dönemde çiftçiler ağır vergiler altında ezildiler. Ülkede Konfüçyanizm yayıldı. Japon toplumunun yapısı değişmeye başladı ve gittikçe askerî sınıfın hâkimiyetine girerek bir samuray devleti oldu. 794-1185 yılları arasında ise yeni başşehir yapılan Heian'dan (Kyoto) adını alan dönem başladı. Önce Hondo adasının tamamı tek yönetim altına girdi ve küçük Japonya kuruldu. Fujivara Michinaga'nın 1016'da iktidarı ele geçirmesiyle aristokratlar idareyi kendi yetkilerine aldılar. XI-XII. yüzyıllarda perde arkasından yaşlı imparatorlar tarafından yönetilen ülkede yaklaşık 150 yıl boyunca çocuklar imparator yapıldı. Japon kültürünün kendine has yapısının bozulmaması için Çin'le ilişki kurulmadı. XII. yüzyılın sonlarından itibaren Konfüçyanizm'in yeni şekil almasıyla bir

erkeğin efendisine göstereceği sadakat yüksek bir vazife kabul edildi. Barış sever ahlâk geleneği olan bu dinî anlayıştan asker zihniyetli bir inanç doğdu. 1192'de Minamoto Yorimoto kendini şogun ilân ettirerek Kamakura'da askerî hükümetini kurdu. Bu aynı zamanda yaklaşık yedi asır devam edecek olan derebeylik sisteminin başlangıcıdır. Kyoto'da oturan imparator ailesiyle Kamakura'daki hükümet arasında 1221'de çıkan kavga sonunda hükümet Hojo hâkimlerinin eline geçti. 1232'de Joei Shimikou adıyla yeni bir kanun ilân edildi.

Moğollar 1274 ve 1281 yıllarında Japonya'yı istilâ etmeye çalıştılarsa da bu teşebbüsleri başarısızlıkla sonuçlandı. Kamakura devri 142 yıllık hâkimiyetin ardından ekonomik bakımdan zayıflayınca 1333'te yıkıldı. Ertesi yıl, imparatorun bütün Japonya üzerinde eski gücüne kavuştuğu Kemmu dönemi başladı. Ancak 1336'da Ashikaga Takauji, yönetimi beğenmeyen halk ve samuraylarla Kyoto'yu zaptedince imparator kaçarak Yoshino'daki Güney Sarayı'na yerleşti. Takauji'nin kurduğu Muromachi hükümeti döneminde (1338-1573) Kyoto'daki Kuzey Sarayı'na ikinci imparator Komei oturdu. Kuzeyle güney arasında altmış yıl süren bir mücadele oldu. Bu iki imparatorluk dönemi, 1392'de sarayların III. Ashikaga Yoşimitsu tarafından birleştirilmesiyle son buldu. Şogunluğun zayıfladığı, daimyoların güçlendiği dönemin önemli hadiselerinden biri de feodal ailelerin hâkimiyet kavgası için yaptıkları on yıl süren Onin Savaşı'dır (1467-1477).

Avrupalılar'ın Uzakdoğu seferleri es-nasında Portekizliler 1542'de Japonya'ya ulaştıklarında ilk defa ateşli silâhlarla Hıristiyanlığı buraya getirdiler. 1549'da İspanyol misyoner Francisco Xavier geldi. 1582'ye kadar misyonerler 100.000'in üzerinde Japon'u hıristiyanlaştırdılar. 1584'ten itibaren İspanyollar, İngilizler ve Hollandalılar Japonya'ya yoğun biçimde gelirken aynı yıllarda Japonlar da Kore ve Çin sahillerine seferler düzenliyorlardı. XVII. yüzyılda artık Pasifik'in her tarafına gitmeye başladılar ve Tayvan, Filipinler, Endonezya, Malezya, Kamboçya'ya kadar yayıldılar. 1612'den itibaren deniz yayılmacılığı durakladı. Yarım milyondan fazla Japon'un hıristiyanlaşması idarecileri yeni tedbirler almaya sevketti ve 1616'da Hirado ve Nagazaki dışındaki limanlar Avrupalılar'a kapatıldı ve 1630'da Hıristiyanlık'tan bahseden kitaplar yasaklandı. Japonlar atalarının kültürüne karşı çıkan, Çinliler'in de soğuk durduğu bu

dine fazla rağbet etmediler.

1568’de Nobunaga imparatorun oturduğu Kyoto’ya girdi. 1573’te Muramachi devri kapandı ve yerine Azuchi-Momoyama dönemi (1573-1603) başladı. Dinî otoritenin askerî gücünü kıran Nobunaga asilzadeleri itaat altına aldı ve şogunu fiilen etkisiz kıldı. Nobunaga 1582’de öldürülünce yerine Toyotomi Hideyoshi geçti; çiftçilerin ellerindeki silâhlara ve dinî kurumlara el koydu (1588). Odawara’yı (Hojo) 1590’da ele geçiren Hideyoshi, Kyushu adasını alınca ülke toprakları tek devlet haline geldi. Hideyoshi 1592’de Çin’e bir sefer düzenlediyse de başarısız oldu. 1597’de ikinci defa Kore’ye çıkıp birçok yeri aldı. Ancak 1598’de ölümü üzerine sefer tamamlanamadı. Onun idaresinde Japonya Çin’den sonra bölgenin en güçlü ülkesi oldu. Yerine Sekigahara Savaşı’nda rakiplerini yenen Togukava Ieyashu geçti.

Minamoto’nun Tokugava soyundan gelen Ieyashu 1603’te şogun tayin edildi ve Yedo’da (Tokyo) Togukava hükümetini kurdu. Bu tarihten 1867’ye kadar süren Yedo dönemini başlattı. 1605’te Hollandalılar’a, 1613’te İngilizler’e ülkede ticaret acentaları açmaları için izin verdi. İspanyol Fransiskenler ve Portekiz Cizvitler arasındaki rekabet ülkede huzursuzluğa yol açtı. 1611-1613 yılları arasında Hıristiyanlığı yasaklayan kanunlar yürürlüğe kondu ve ülke genelindeki misyonerler Nagazaki’de toplandı. Ardından dış dünya ile bağlar koparılarak içe kapanma dönemi başladı.

Heian döneminde Çin’den Tendai (805), Şingon (806), Jodo (1175), tarihte samuraylar, günümüzde ise aydın kesim arasında yaygın olan Zen (1191) ve Lotus Hoke (1253) gibi tarikatlar Japonya’ya geçerek yayılmaya başladı. Özellikle Lotus Hoke tarikatının günümüzde milyonlarca müntesibi vardır ve birçok yeni dinî akıma ilham kaynağı olmaktadır.

Japonlar’ın dış dünyaya kapandığı Yedo döneminde bilhassa köylüler daima ezilen sınıf oldu. Gelirlerinin yüzde kırkını vergi olarak alan 270 derebeyi onların üzerindeki güçlerini samuraylar vasıtasıyla sağladılar. Gücün korunması için ülkeye giriş ve çıkışlar yasaklandığı gibi Pasifik Okyanusu’nu aşabilecek büyüklükte gemi yaptırılmadı. Hıristiyanlığa karşı baskılar 1615’te yoğunlaştı. 1638’de çıkan köylü ayaklanmasında parmağı

olan kilise mensuplarına karşı tepkiler arttı. Şimabara ve Amakusa derebeylikleri tamamen hıristiyanlaştıkları için diğer bölgelerdeki hıristiyanlar da buraya toplandı. 1639'da vergileri artan köylülerle hıristiyanlar birlikte isyan ederek Hara Kalesi'ne sığındılar. Japon ordusu üzerlerine baskın düzenledi ve 20.000 insan katledildi. Ülkede Hıristiyanlığın yayılmasını engellemek için dış ilişkiler Çin ve Hollanda ile sınırlı tutuldu. Bilhassa Hollandalılar, Deşima adasında 212 yıl her türlü zorluğa katlandılar ve ilişkilerini koparmadılar.

Kapanma dönemi Japonya'nın dünya devleti olmasını iki asır geciktirdi. Özellikle Çin'in 1368-1644 yılları arasında yaşadığı benzer dönem biterken burada başlamasının olumlu tarafı savaşlardan uzak kalınmasıydı. Büyük ticarethanelerin

temelleri atılırken Japon kültürü açısından bilhassa kitapçılık bir ticaret kolu haline geldi. Şintoizm yeniden canlandı ve imparator eski gücüne kavuşarak iktidarın onun eline geçmesini isteyenlere fırsat verdi. Köylülerin ağır yükümlülüklerinde değişiklik olmadı. Ancak hayvanlara yapılacak eziyet ağır şekilde cezalandırıldığından ülkenin her tarafı başı boş hayvanlarla doldu, köylüler çalışamaz duruma geldi. Ata binmek bile eziyet sayıldığından her türlü taşımacılık insan gücüne dayalı yapılıyordu. Bu dönemde tarihe ve eğitime önem verilmesi neticesinde bir kurul tarafından ülke tarihi yazılmaya başlandı. Avrupa'dan Hıristiyanlık konusu hariç bütün alanları ilgilendiren kitaplar getirtildi.

Japonya tarihinde önemli yer tutan çocuk imparatorlar özellikle XVIII. yüzyılda da durumlarını korudular. XIX. yüzyılda ticaretin önemi arttı ve kurulan büyük ticarethanelerde çalışmak üzere köylülerle samuraylar büyük şehirlere akın ettiler. Ancak ülkede artan kıtlık çok sayıda isyanın çıkmasına sebep oldu. 1854 yılında savaş gemilerinden oluşan filosuyla Japonya'ya gelen Amerikalı Amiral Matthew Perry bazı limanları ticarete açtırarak dış dünya ile temasa geçilmesini sağladı. Asırlardır süren kapanmanın ardından 1854-1856 yılları arasında Amerika, Hollanda, Rusya, İngiltere ve Fransa ile antlaşmalar imzalandı. Ülkeye yabancıların girmesini istemeyen Kyoto'daki imparator şogunun imzaladığı bu antlaşmaları reddetti. Şogunluk sistemi gittikçe zayıfladı. 1867'de Togukava döneminin son şogunu Yoşinobu tüccarların, ülkenin batısındaki derebeylerin ve ezilen

samurayların baskılarına dayanamayarak İmparator Meiji lehine iktidarı terketti. Böylece son şogunun istifa etmesiyle yedi asırlık gelenek biterek tam yetkili imparatorluk sistemine yeniden dönüldü.

1868'de ülkeyi yeniden dış dünyaya açan ve Japonya'nın dünyanın sayılı devletleri arasına girmesini sağlayan Meiji dönemi başladı. 1869'da yabancı aleyhtarlığı yasaklandı. İmparator, Kyoto'dan Tokyo'daki şogunun sarayına taşındı. Eyalet sistemi yerine vilâyet sistemi getirildi. Japon halkı arasındaki sınıf farkı muhafaza edilerek asilzadeler üst sınıfı, samuraylar orta sınıfı, köylüler alt sınıfı oluşturdu. Bundan böyle küçük samuraylar askerî sınıfta yer alarak eğitimleri Fransız askerî eğitimcilere verilirken donanmanın modernleştirilmesi İngilizler'e bırakıldı. Yeni orduların kurulmasıyla samurayların varlığı tehlikeye girince emekliliği kabul edenlere tazminatları ödendi ve askerlikten el çektirildi. Bunun üzerine 1877'de Satsuma isyanı başladı. 40.000 kişilik samuray birliği 60.000 askerden oluşan modern orduyla yaptığı savaşı kaybetti. Bu dönemde Japonlar deniz aşırı ülkelere gitmeye başladılar. Ülkede huzur sağlandı ve teknik alanda büyük gelişme kaydedildi. İmparatorun yönetimi altında yapılan reformlarla derebeyler ellerindeki arazilerini kaybettiler. Derebeylerin köylülerden aldığı vergi 1873'ten itibaren devlete verilmeye başlandı.

İlk defa 1872'de Tokyo ile Yokohama arasında demiryolu yapıldı. 1889'da yeni anayasa kabul edilerek imparatorun konumu garanti altına alındı ve tahttan indirilmesi yasaklandığı gibi meclis onun emriyle açılmaya ve kapanmaya başladı. Kanunlar meclise danışıldıktan sonra imparator tarafından ilân ediliyordu. Âcil durumlarda imparatorun meclise danışmadan da kanun çıkarma yetkisi vardı.

Ülke XX. yüzyıla girmekteyken savaşlar dönemi başladı ve ilk savaş 1894-1895'te Çin'le yapıldı. 1902'de İngiltere ile bir ittifak antlaşması imzalandı. 1904-1905'te bu defa Rusya ile savaş başladı. Beklenmedik bir üstünlük sağlayan Japonlar Mançurya'ya doğru ilerlediler, Kore'yi 1910'da ilhak ederek bir eyalet haline getirdiler. Meiji, kırk dört yıl imparatorluk yaptıktan sonra 1912'de ölünce yerine geçen oğlu Taisho'nun dönemi savaşlarla geçti. I. Dünya Savaşı'nda İngiltere ile ittifak halinde olduğundan savaştan kârlı çıkan Japonya, Çin'i işgal etmek için 70.000 kişilik askerî birliğini Doğu Sibirya'ya gönderdi. Avrupa'da savaş esnasında ihtiyaç

duyulan bütün malları yüksek fiyatla satmaya başladı.

1923’te meydana gelen Büyük Kanto depreminde 60.000 kişi ölürken Tokyo ve Yokohama şehirleri tamamen yıkıldı. Tahtını 1926’da oğlu Hirohito’ya terkeden Taisho 1927’de ölünce Japon tarihinde Şova dönemi (1926-1989) başladı. XX. yüzyılda ülke tarihinin en önemli hadiselerine sahne olan bu dönemde “büyük Asya fikri” uygulamaya konuldu.

Dünyanın girdiği ekonomik krizden etkilenen Japonya bunu düzeltmek için 1931’de Mançurya bölgesini işgal etti. Cem‘iyyet-i Akvâm’ı 1932’de terketti. İkinci Japon-Çin savaşı 1937’de başladı ve Japonya Ekim 1938’de Çin’in büyük bir kısmını aldı. Ardından Almanya ve İtalya ile II. Dünya Savaşı’na girdi. 1940’ta ülkedeki bütün siyasî partiler yasaklandı. Mayıs 1941’den itibaren Singapur, Malezya, Burma, Endonezya, Filipinler ve Yeni Gine işgal edildi. 1941’de Amerika ve İngiltere’ye savaş açıldı ve böylece Pasifik Savaşı başladı. Amerikan birlikleri Filipinler’i alınca Japonya’nın işgalleri durdu. Ruslar Mançurya ve Kuzey Kore’ye girdiler. 5 Ağustos 1945’te Hiroşima’ya ve 8 Ağustos 1945’te Nagazaki’ye atılan iki atom bombasından sonra dört büyük devletin Postdam Deklarasyonu’nu kabul eden Japonya müttefik devletlere teslim oldu.

1946 anayasası imparatoru yeniden sembolik konumuna döndürdü. Savaş sonrası ülke, Amerikalı General Mac Arthur’un yönetimi altında demokratik usullerle seçilen hükümet tarafından yönetilmeye başlandı. 1952’de müttefiklerin Japonya’yı işgali sona erdi ve Japonya 1956’da Birleşmiş Milletler’e üye oldu. Çin ile olan münasebetleri ancak 1972’de normale döndü. Bu süre zarfında Japonya bölgesel bir devlet olmaktan çıkıp sanayisiyle dünyanın güçlü devletleri arasına girdi. 1989’da Hirohito’nun ölümünden sonra 125. imparator olarak Akihito tahta geçti, halen Heisei dönemi adıyla imparatorluğu devam etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

W. Eberhard, Eski Devirlerden Zamanımıza Kadar Uzak Doğu Tarihi, Ankara 1957, s. 12-254; R. Storry, A History of Modern Japan, London 1960; M. Vié, Histoire du Japon des origines à Meiji, Paris 1969, s. 5-10, 77, 88, 89-90, 110; E. O. Reischauer, Japan the Story of a Nation, New York 1981, s. 8-9, 13, 15, 17, 49-51; M. Oka - I. Perceval, Japon Kalkınması ve Türkiye (trc. Fethi Naci), İstanbul 1983, s. 6-13; Japan: Profil of a Nation, Tokyo-New York 1995; M. B. Jansen, "Japan: History of Japan", Encyclopedia of Asian History, New York 1988, II, 185-200.

Ahmet Kavas

III. JAPONYA-OSMANLI İLİŞKİLERİ

XVII. yüzyılın ortalarında Kâtib Çelebi'nin Cihannümâ'sında "cezîre-i Yaponyâ" adıyla oldukça geniş izahat verilen Japonya, Togukawa Şogunluğu devrinde uzun süre dünyaya kapısını kapatmıştı. Fakat 1850'li yıllarda başta İngiltere olmak üzere bazı Avrupa ülkeleriyle imzalanan ve Japonlar'a göre eşit haklar tanımayan ticaret antlaşmaları neticesinde kapılarını açmaya mecbur kaldı. Bu sebeple 1868 Meiji Restorasyonu'ndan sonra yeni kurulan Meiji hükümetinin karşılaştığı en önemli mesele, eşit olmayan ticaret antlaşmalarını feshederek gümrük özerkliğinin geri alınması oldu. Bununla ilgili olarak Meiji hükümeti, 1871 yılında Fukuçi Geniçiro adlı bir memuru Türkiye'nin durumunu tesbit ettirmek üzere gönderdi. Çünkü bu sıralarda Osmanlı Devleti de aynı mahiyetteki 1838 tarihli Balta Limanı Ticaret Antlaşması'nın getirdiği zorluklarla karşı karşıya bulunuyordu. Fukuçi'nin ziyareti neticesinde Osmanlı Devleti ile diplomatik münasebet kurulmasını faydalı gören Meiji hükümeti 1880'de Türkiye'ye bir heyet gönderdi. Heyetin başkanı Yoşida Masaharu, Hindistan-Tahran-Kafkasya üzerinden Ocak 1881 tarihinde İstanbul'a ulaştı ve II. Abdülhamid tarafından kabul edildi. II. Abdülhamid, bir Osmanlı-Japon dostluk anlaşması yapılmasının gerekli olduğunu beyan etti. Ancak Rusya'daki Osmanlı büyükelçisi Şâkir Paşa ile Japon ortaelçisi

Yanagihara’nın gösterdikleri gayretlere rağmen iki ülke arasında resmî bir anlaşma imzalanamadı.

Diğer taraftan 1887 yılında Avrupa seyahatine çıkan Prens Komatsu ile maiyetindeki heyet İstanbul’a uğradı ve II. Abdülhamid ile görüşerek Japon İmparatoru Meiji tarafından gönderilen en şerefli nişanı (Kikuka-Daijushô) takdim etti. Bunun üzerine II. Abdülhamid, 1889’da hem imparatorun kendisine takdim ettiği şeref nişanına cevap vermek, hem de Osmanlı bahriyesindeki genç subayların tecrübelerini arttırmaları amacıyla Bahriye Miralayı Osman Bey (Japonya’ya giderken yolda rütbesi tümamiralliğe yükselerek paşa oldu) başkanlığında 650 kişiden oluşan bir heyeti Ertuğrul gemisiyle Japonya’ya gönderdi. Bu girişim, Japonya ile dostluk anlaşmasının imzalanmasına bir hazırlık mahiyeti taşımaktaydı. Ertuğrul gemisi 7 Haziran 1890 tarihinde Yokohama Limanı’na vardı ve Japon halkı tarafından coşkuyla karşılandı. Daha sonra İmparator Meiji’nin kabul ettiği Osman Paşa ve heyeti II. Abdülhamid’in gönderdiği şeref nişanını imparatora takdim etti. Japonya’da üç ay kadar kaldıktan sonra Yokohama Limanı’ndan İstanbul’a dönmek üzere hareket eden gemi, 16 Eylül 1890’da Wakayama iline bağlı Kaşinozaki Burnu açıklarında fırtınaya tutularak battı ve Osman Paşa dahil 581 kişi hayatını kaybetti. Faciayı öğrenen Japon hükümeti harekete geçerek kurtulan altmış dokuz kişiyi iki kruvazörle İstanbul’a yolladı; kruvazörler 2 Ocak 1891’de İstanbul’a ulaştı. Bu olay iki milletin birbirine yakınlık duymasında etkili oldu; iki ülke arasında dostluk ve ticaret anlaşmalarının imzalanması için bazı teşebbüslerde bulunulduysa da yine bir sonuca varılamadı.

1904-1905 yıllarında cereyan eden Japon-Rus savaşında Japonya’nın Rusya’ya karşı galip gelmesi, o dönemde Batı devletlerinin baskısı altında bulunan Asya’nın birçok ülkesinde sevinçle karşılandı. Türkiye’de de Mehmed Âkif (Ersoy), Halide Edip (Adıvar) ve Ziya Gökalp gibi yazarlar Japonlar’ın başarısına eserlerinde yer verdiler. Doğu kültürüne sımsıkı bağlı olan Japonya’nın zaferi Avrupa teknolojisine sahip, fakat gelenek ve göreneklerine bağlı kalan bir ülkenin Avrupa’ya karşı başarısı olarak nitelendirildi. Türkiye’nin çağdaşlaşma hareketlerinde de “Japon örneği” olarak göz ardı edilmeyecek bir tesir bıraktı. Osmanlı hükümeti bu savaşı takip ettirmek için Miralay Pertev Bey’i Mançurya’ya gönderdi.

I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti üçlü ittifak devletleri tarafını tuttu. Japonya ise 23 Ağustos 1914'te Almanya'ya savaş ilân etti. Bu yüzden iki ülke birbirine karşı olan bloklar içinde yer almışsa da mesafe uzaklığı sebebiyle herhangi bir düşmanlık doğmadı. 1917'de meydana gelen Bolşevik İhtilâli'nden sonra birçok Kazan Türkü ile Başkırt Sibirya üzerinden Japonya'ya göç etti. Kazan Türkleri Kobe'de, Başkırtlar Tokyo'da birer cami inşa ettiler ve iki ülke arasındaki dostluğun tesisinde oldukça önemli rol oynadılar. Bunlardan bazıları II. Dünya Savaşı'ndan sonra Türkiye'ye gitmiştir, fakat birçoğu hâlâ Japonya'da yaşamaktadır.

Lozan Barış Antlaşması'nın imzalanmasına katılan Japon hükümeti 6 Ağustos 1924'te Türkiye Cumhuriyeti'ni resmen tanıdı ve 23 Mart 1925'te İstanbul'da Japonya Büyükelçiliği açıldı. Bu, Japon hükümetinin Ortadoğu'da açtığı ilk büyükelçiliktir. 27 Ekim 1937'de Japonya Büyükelçiliği Ankara'ya nakledildi. Türkiye ise 7 Temmuz 1925'te Tokyo'da Türkiye Ortaelçiliği'ni açtı ve Hulusi Fuat Bey (Tugay) büyükelçi tayin edildi. Nisan 1929'da Cevat Bey'in (Ezine) elçiliği zamanında büyükelçiliğe çevrildi.

Diplomatik münasebetlerin kurulması iki ülke arasındaki ekonomik ve kültürel ilişkilerin gelişmesine zemin hazırladı. 15 Haziran 1926 tarihinde Tokyo'da Japon-Türk Derneği kuruldu. Daha önce de 1925 yılında milletlerarası ticaretiyle tanınan Osaka'da Japon-Türk Ticaret Derneği kurulmuştu. Bu husus, dünya ekonomisinin bunalıma girdiği bir sırada Avrupa piyasasının kendilerine kapanmış olduğunu gören Japon iş adamlarının Türkiye'de bazı imkânlar aradığını göstermektedir. Bu devirde Türkiye'den Japonya'ya ihraç edilen başlıca mallar pamuk, afyon, tütün, Japonya'dan ithal edilen mallar ise pamuklu dokumalarla porselen gibi sanayi mâmullerinden ibaretti. 31 Ocak 1931'de Japon imparatorunun kardeşi Prens Takamatsu Türkiye'yi ziyaret ederek Atatürk ile görüştü. Bu dostluk havası içinde Japonya'da Türkoloji çalışmaları ilerledi. Fakat II. Dünya Savaşı'nın başlaması ve 23 Nisan 1945'te Türkiye'nin Japonya'ya savaş ilân etmesi neticesinde iki ülke arasındaki diplomatik münasebetler 1952'ye kadar kesildi.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra Japonya-Türkiye münasebetlerinin yeniden başlamasına kadarki yıllarda dikkati çeken bir husus, Kore Savaşı'na

katılan Türk askerlerinden birçoğunun Japonya'ya gezmek için gitmesidir. Türkler, Japon ekonomisinin savaşta gördüğü ağır zayiata rağmen yeniden gelişmeye başladığına tanık olmuşlar ve ülkelerine döndükten sonra Türk-Japon dostluğunun gelişmesine katkıda bulunmuşlardır. Öte yandan II. Dünya Savaşı'ndan sonra Türkiye'de kaydedilen politik ve ekonomik gelişmeler iki ülkeyi birbirine yaklaştırdı. Nisan 1958'de

Başbakan Adnan Menderes, Mayıs 1985'te Başbakan Turgut Özal Japonya'yı ziyaret ettiler. Bu şekilde gelişen ilişkilerin sonucu olarak 1988 yılında Türk, Japon ve İtalyan şirketlerinin ortak sermaye yatırımıyla Fatih Sultan Mehmet Köprüsü yapıldı. Son zamanlarda birçok Japon şirketiyle Türk şirketleri arasında sermaye birleştirilmesiyle fabrikalar kurulmaktadır. 1989'da Türk Hava Yolları Japonya seferini açmış ve iki ülke arasındaki münasebetlerin gelişmesine hız kazandırmıştır. Bu arada kültür münasebetleri de gelişerek talebe mübadelesine başlanmıştır. Ancak iki ülke arasında bir kültür anlaşması imzalanamamıştır.

IV. ÜLKEDE İSLÂM ve ŞARKİYAT ÇALIŞMALARI

Japonlar'ın bir din olarak İslâm'la tanışması XIX. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşmiştir. Bundan önce seyahatler veya istisnaî ilişkiler dışında müslümanların Japonya'ya yönelik faaliyetlerinin bulunduğuna dair bilgi mevcut değildir. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Meiji dönemine gelindiğinde Japonlar İslâm'la Batı dinî düşüncesi çerçevesinde ilgilenmeye başladılar. 1870'lerde Hz. Muhammed'in hayatına dair bir eserin Japonca'ya çevrildiği bilinmektedir. Ancak asıl önemli gelişmeler, 1890'larda Osmanlı-Japon ilişkilerinin kurulması ve Ertuğrul gemisinin gönderilmesiyle başladı. Bu geminin Japonya dönüşünde batması aynı zamanda bir yakınlaşmaya sebep oldu. Gemiden kurtulanlarla birlikte İstanbul'a gelen Torajino Yamada ve Şotara Noda adlı iki Japon İstanbul'da kaldı. Bunlar padişahın isteğiyle subaylara Japonca öğrettiler ve bu sırada müslüman oldular. Yamada, Abdülhalil, Noda ise Abdülhakim adını aldı. Özellikle Yamada, yaklaşık yirmi yıl Türkiye'de kalarak iki ülke ilişkilerinin gelişmesine katkıda bulundu. Japon tarihinde ilk müslümanlar olarak kabul edilen bu iki şahıstan sonra 1909'da Mitsutaro Takaoka (Omar Yamaoka) isimli bir tüccarın Hindistan'da iken ihtidâ ettiği ve buradan da hacca gittiği bilinmektedir.

Japonya'da bir İslâm toplumunun oluşması, I. Dünya Savaşı ve Bolşevik İhtilâli sırasında Rusya'dan kaçan Orta Asya ve Kafkas Türkleri'nin Japonya'ya yerleşmesinden sonra gerçekleşti. Mülteci olarak Japonya'ya kabul edilen bu müslümanlar çeşitli şehirlere yerleşerek küçük topluluklar oluşturdular. Böylece İslâm'la tanışan Japonlar arasında ihtidâlar başladı. 1928'de Japonya'da Müslüman Vekillerinin Kongresi adıyla ilk büyük toplantı düzenlendi. Bir dernek etrafında birleşilmesi, okul açılması ve matbaa kurulması kararlaştırıldı. 1930 yılının Ocak ayında faaliyete geçen matbaada dinî kitapların yanı sıra İslâmî Hakikat adlı bir gazete de neşredilmeye başlandı.

II. Dünya Savaşı sırasında Japonya'da İslâm'a yoğun bir ilginin olduğu görülür. Ancak bu ilgi, daha çok bu dönemdeki askerî hükümetlerin stratejik sebeplerle İslâmî araştırmaları teşvik etmesinden kaynaklanmış, savaş sonrası dönemde de giderek canlılığını kaybetmiştir. 1973'lerdeki petrol krizi Japonlar'ın dikkatini yeniden İslâm'a yöneltti. Özellikle Arap ülkeleriyle sıklaşan irtibatlar akademik ve kültürel gelişmeleri de beraberinde getirdi. İslâm hakkında bilgilenmeye paralel olarak ihtidâ edenlerin sayısında da bir artış gözlendi.

Japon müslümanlarının Japonya'da oluşturduğu ilk kuruluş, 1953'te Sadık İmaizumi başkanlığında altmış beş üye tarafından tesis edilen Japon Müslüman Birliği'dir. Kur'ân-ı Kerîm'in ilk Japonca tercümesini, 1920'de Kenichi Sakomoto daha çok İngilizce tercümelerine dayanarak yapmıştır. İkinci tercüme 1938'de, aralarında bir müslümanın da bulunduğu (Bumpachiro Ariga) üç kişilik heyet tarafından (Goro Takahashi, Mizuho Yamagchi) gerçekleştirilmiştir. Üçüncü tercüme 1950'de yayımlanmış olup mütercimi Skumei Okawa'dır. 1957 yılında neşredilen en tanınmış meâl ise Tashihiko Izutsu'ya aittir. 1970'te Yasunari Ban ve Osamu Ikeda daha popüler bir dille yeni bir çeviri yayımladılar. 1972'de Hacı Ömer Mita'nın yaptığı çeviri ise tek başına bir müslüman Japon'un gerçekleştirdiği ilk çalışma özelliğini taşımaktadır.

Ülkede inşa edilen ilk cami Kobe Camii olup (1935) günümüzde de ibadete açıktır. Kazan Türkleri'nin 1938'de Tokyo'da yaptığı Tokyo Camii ise 1986'da yıkılmış, arsası yeniden cami yapılması kaydıyla Türkiye

Cumhuriyeti'ne bağışlanmıştır. Bunun üzerine Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı'nca 1997 yılında Tokyo Camii Vakfı kurularak 1998 Haziranında yeni caminin inşasına başlanmış, geleneksel Osmanlı-Türk mimari özelliklerini taşıyan cami iki yılda tamamlanarak 30 Haziran 2000 tarihinde ibadete açılmıştır. Bunun dışında yine 1938'de Nagoya'da ve 1977'de Osaka'da da birer cami inşa edilmiştir.

Japonya'da gerek İslâmiyet'in yayılmasında gerekse Tokyo Camii'nin planlanıp eğitim ve öğretim faaliyetlerinin yürütülmesinde en başta gelen isimlerden biri Kazanlı âlim Abdürreşid İbrahim'dir. İlk defa 1908'de gerçekleştirdiği Uzakdoğu seyahati esnasında Japonya'ya uğrayan Abdürreşid İbrahim 1934'te ailesiyle birlikte Tokyo'ya yerleşti. Tokyo Camii'nin inşasında önayak olduğu gibi 1941'de vefatına kadar buranın imamlığını yaptı. Ayrıca İslâmiyet'in Japonya'da resmî dinlerden biri olarak tanınmasında büyük gayretleri oldu.

Günümüzde Japonya'da yaşayan müslümanların sayısının 30.000'den fazla olduğu tahmin edilmektedir. Çoğunluğunu Orta Asya Türkleri, İran, Hindistan, Pakistan ve Endonezyalı müslümanların oluşturduğu bu topluluk içerisinde Japon müslümanların sayısı birkaç bin civarındadır. Başta Tokyo olmak üzere Osaka, Kobe gibi büyük şehirlerde yaşayan müslümanlara, son yıllarda değişik İslâm ülkelerinden Japon üniversitelerine yüksek tahsil için gelen öğrenciler de katılmıştır.

Japonlar'ın Orta Asya ve özellikle Türkler hakkındaki bilgileri çok eski tarihlere dayanırsa da bu konudaki ilmî çalışmalar esas itibariyle Meiji devrinden sonra başlamıştır. Orta Asya'ya karşı Japonlar'ın ilgisi Budizm ile Çin tarihine olan meraklarıyla uyanmıştır. Japon Türkologları, eski Çin kaynaklarını iyi okuyabildiklerinden ve Meiji Restorasyonu'ndan sonra Batı'da gelişen çağdaş bilim usullerini de benimsemiş olduklarından Japonya'daki Türkiyat çalışmaları kısa süre içinde gelişmiştir. Daha 1899 yılında Roma'da açılan Milletlerarası Şarkiyat Kongresi'nde Hunlar'la ilgili Almanca iki tebliğ sunan Şiratori Kurakiçi Japonya'daki Türkiyat çalışmalarının kurucusu olmuştur.

1904 Japon-Çin savaşı ile 1904-1905 Japon-Rus savaşından sonra Japon hükümeti nüfuzunu Asya kıtasına yayma siyaseti takip etmeye başlayınca

Kuzeybatı Çin, Mançurya, Sibirya, Moğolistan ve Orta Asya ile ilgili çalışmalar askerî hükümetin malî yardımları ile daha da gelişti. Haneda Toru, Fujita Toyohaçi ve Kuwabara Jinzo gibi Türkologlar bu dönemde yetişti. Bu dönemin sonuna doğru Çin tarihi araştırmaları dışında müstakil bir araştırma sahası olan "Orta Asya tarihi" mefhumu ortaya çıktı. Bu gelişme, Kobayaşi Gen ile Matsuda Hisao'nun aynı başlıkla yayımladığı kitapta (1935) açıkça görülmektedir.

II. Dünya Savaşı'nın ardından yeniden gündeme gelen Türkiyat çalışmaları, Egami Namio tarafından 1947 yılında

ileri sürülen bir tezle başlamıştır denebilir. Bu tezde, Eskiçağ'da kurulan Yamato Devleti'nin Kuzeydoğu Asya'dan göç eden atlı milletler tarafından kurulduğu ve bunların bütün Japonya'yı fethettiği öne sürülmektedir. Tez daha sonra birçok tenkide uğramakla beraber bugün hâlâ tartışılmaktadır. Egami'nin talebesi olan Mori Masao, Orta Asya ile Moğolistan'daki Şamanizm törenlerinin Japonya'daki imparatorluk ailesiyle ilgili törenlere benzediğini ileri sürmüştür. Mori Masao, Eskiçağ Orta Asya tarihi üzerinde özellikle Hunlar'ın, Göktürkler'in ve Moğollar'ın devlet organizasyonları, sosyal yapıları ve kültürlerine dair yazdığı birçok eserle tanınmaktadır. II. Dünya Savaşı'ndan önce Budizm rahibi Ôtani Kozui'nin başkanlık ettiği bir heyet tarafından Japonya'ya getirilen Uygurca metinler üzerinde çalışan Yamada Nabuo da Uygur tarihiyle meşhur olmuştur.

Japonya'daki Türkiyat çalışmalarının, Çin tarihi araştırmalarının bir uzantısı olarak başlayıp zamanla müstakil bir araştırma alanı haline gelmiş olması sebebiyle Çince kaynakların birinci derecede önem taşıdığı Eskiçağ'la ilgili Türkiyat çalışmaları daha çok gelişmiştir. Diğer taraftan Orta Asya'ya dair araştırmalarda Japonlar'ın en çok rağbet gösterdiği konu İpek yolu olmuştur. Fakat bu, Orta Asya'nın sadece doğu-batı ticaret yolunun geçtiği bir yer olarak ele alınması demektir. Son zamanlarda Türkiyat araştırmacıları, gerek Türkiye'ye gerekse Orta Asya'daki Türk cumhuriyetlerine ilmî araştırma için gidip gelme imkânına kavuşmuşlardır. Bu suretle Türkler'le doğrudan doğruya temasta bulunan Japon Türkologlar, İpek yolu yaklaşımını eleştirerek oralarda yaşayan Türkler'in tarihiyle kültürlerinin daha yakından incelenmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Bu görüşün getirdiği tabii bir sonuç olarak Japonya'daki

Türkiyat çalışmaları sadece Çin'in komşusu olan, yani İpek yolu üzerinde yaşayan Türkler değil Ortadoğu dahil olmak üzere çeşitli bölge ve devirlerde yaşayan Türkler üzerinde yapılmaya başlanmıştır.

Japon hükümeti, 1890'lı yıllardan sonra Asya kıtasına nüfuzunu yayma politikasını geliştirince bu bölgelerde yaşayan müslüman halkla karşılaştı. Japon aydınları, imparatorluk sınırları içinde veya komşu bölgelerde yaşayan müslümanlarla iş birliği yapmak suretiyle "Büyük Asya" ilkesini gerçekleştirebileceklerini ümit ettiler. Bu maksatla Kuzeybatı Çin, Mançurya ve Moğolistan'da çeşitli İslâm cemiyetleri kuruldu. 1932 yılında açılan İslâm Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Japonya'da İslâmiyat çalışmalarının başlangıcı oldu. 1938'de, merkezi Tokyo'da olmak üzere eski başbakan General Hayaşi Senjûrô'nun başkanlığında Büyük Japonya İslâm Kurumu teşkil edildi.

Japonya'da Türkoloji ve İslâmiyat çalışmaları zamanın şartlarıyla sıkı sıkıya bağlı bir şekilde başlamıştır. Buna rağmen sırf ilmî araştırma yapan ve daha sonraki gelişmelere temel olan araştırmacılar da az değildir. Bunların başında, önce Dışişleri Bakanlığı müşaviri ve daha sonra bir üniversitede profesör olan Ôkubo Kôji gelmektedir. 1936 yılında Türkiye'yi ziyaret eden Ôkubo, Japonya'ya döner dönmez Türkoloji çalışmalarının merkezi olmak üzere Mart 1938'de Tokyo'da Türk-İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nü kurdu. Türk-İslâm Enstitüsü tarafından yayımlanan İslâm Âlemi adlı derginin ilk sayısında enstitünün amaçlarının Türk tarihi, Türk medeniyeti ve hayatı, umumi İslâm âlemine ait meseleler, Arapça, Acemce, Urduca, Malayca ve başka diller hakkındaki araştırmalar olduğu açıklanmaktadır. Derginin 5. sayısında (1938 yılı sonu) Cumhuriyet'in 15. yıl dönümünü kutlayan Ôkubo'nun Türkçe bir tebliği mevcuttur.

II. Dünya Savaşı'nın çıkması üzerine şarkiyatçılıkla ilgili bütün kurum ve enstitüler kapatıldı, toplanan belge ve kitapların çoğu kayboldu. Bu yüzden savaştan sonra oldukça uzun bir süre Japonya'da şarkiyat çalışmaları yapılamadı. Ancak bu arada Japonya dışında Kanada'da McGill Üniversitesi'nde şarkiyat çalışmalarını sürdüren Toshihiko Izutsu bilim çevrelerinde seçkin bir yer edindi.

1960'lı yıllardan sonra görülen ekonomik kalkınmaya paralel olarak gelişen

şarkiyat çalışmaları 1973'te meydana gelen petrol krizinden sonra hız kazandı ve Ortadoğu araştırmaları ile birlikte ele alınmaya başlandı. 1963 yılında Tokyo'da Association for Islamic Studies in Japon'in (Nihon Islam Kyokai) kurulmasıyla beraber Japonya'da şarkiyat çalışmaları yeniden hız kazandı. Bu kurumda yayımlanan The World of Islam dergisi bugün de Japonya'da yalnız İslâmiyet'i konu alan yegâne ilmî dergidir. Teşekkülün kurucularından Maejima Şinji ile Şimada Johei klasik dönem İslâm tarihi araştırmalarıyla tanınmaktadır. Anadolu Selçukluları ile Osmanlı tarihi sahasında Mitsuhaşi Fujio uzun süre ilmî araştırma yapan tek kişi sıfatıyla zikredilmelidir.

1954 yılında Prens Mikasa'nın önderliğinde kurulan The Society for Near Eastern Studies in Japan ile 1984'ün son günlerinde oluşturulan Japanese Association for Middle East Studies gibi teşekküller bugün Japonya'daki şarkiyat araştırmacılarının çoğunun üye olduğu bir merkez vazifesini görmektedir. Bu kurumlardan ilki yılda iki sayı çıkardığı Oriento ve bir sayı çıkardığı Orient dergileriyle, ikincisi her sene yayımladığı yıllık (Ajames) ve diğer bültenlerle Japonya'daki bilimsel araştırmaları ve faaliyetleri duyurmaktadır. Yine Prens Mikasa'nın önderliğinde 1975 yılında Middle Eastern Culture Center kurulmuştur. Ayrıca çeşitli üniversitelerde çalışmalar yapılmaktadır. Parlamento Kütüphanesi'ne bağlı Şarkiyat Kütüphanesi'nde (Toyo-Bunko, The Oriental Library) Türkçe, Arapça, Farsça ve Batı dilleriyle yayımlanan pek çok kitap mevcuttur. Bu suretle günümüzde Japonya'da İslâmiyet ve Ortadoğu ile ilgili hemen her alanda çalışma yapma imkânı bulunmaktadır. Son zamanlarda Japon öğrencilerin başta Türkiye olmak üzere Ortadoğu ülkelerine gidip öğrenim görme imkânları artmış, dolayısıyla bunlar Türkçe, Arapça ve Farsça gibi orijinal kaynaklara dayanarak araştırmalar yapmaya başlamışlardır. Bu arada Osmanlı devri Ortadoğu tarihi araştırmalarının dikkat çekici bir derecede geliştiği görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 122-129; E. Namio, Kiba Minzoku Kokka, Tokyo 1967, tür.yer.; M. Masao, Yûboku Kiba Minzoku Kokka, Tokyo 1967, tür.yer.; I. Daikiçi v.dğr., Nihon no Rekişi, Tokyo 1971, I-XXI, tür.yer.; Islam in Japan: Its Past Present and Future, Tokyo 1980 (Islamic Centre Japan); Hee-Soo Lee (Cemil) - İbrahim İlhan, Osmanlı Japon Münasebetleri ve Japonya'da İslamiyet, Ankara 1989; Bozkurt Güvenç, Japon Kültürü, Ankara 1980, tür.yer.; M. Takeshita, "Recent Islamic Studies in Japan", al-Tawhīd, VI/3, Tahran 1409/1989, s. 133-139; Modjtaba Sadria, "Islamic and Middle Eastern Studies in Japan", The Iranian Journal of International Affairs, XI/2, Tahran 1999, s. 259-273; Kāmûsü'l-a'lâm, III, 1747-1753.

Yuzo Nagata

JAUBERT, Pierre-Amédée

(1779-1847)

Fransız seyyahı ve şarkiyatçısı.

Provence-Gillevoisin'de doğdu. Paris'teki Ecole Spéciale des Langues Orientales Vivantes'ta Türkçe, Arapça ve Farsça öğrendi. 1798'de Napolyon'un ordusunda

Mısır'a gitti ve resmî müzakerelerde tercümanlık yaptı; bu arada Napolyon'un güvenini kazandığından onun emriyle Akkâ'da Cezzâr Ahmed Paşa ile görüşmek gibi önemli bir görevi yerine getirdi. 1801'den itibaren mezun olduğu okulda Türkçe okutmaya başladı; 1804'te İstanbul'a III. Selim'in cülûsunu tebrike gönderildi.

Jaubert, 1805 yılında tüccar görünümü altında ajan olarak İran'a gitmekle görevlendirildi. İran tahtında Kaçar hânedanından Feth Ali Şah vardı ve bir yıl önce savaş açtığı Ruslar karşısında İngilizler'den umduğu yardımı göremediği için zor durumda bulunuyordu. Jaubert'in daha sonra seyahatnâmesinde açıkladığına göre Feth Ali Şah, Napolyon'a Fransa ile dostane münasebetler kurmak istediğini bildiren bir mektup yazmış ve tüccar olduğunu söyleyen bir Ermeni ile gizlice İstanbul'daki Fransız elçiliğine göndermişti. Bu fırsattan yararlanarak İngiliz ve Ruslar'a karşı İran'la askerî bir ittifak yapmak isteyen, fakat mektubun gerçekliğinden şüphe eden Napolyon, durumu incelemesi ve mektubun gerçek olduğunu anlaması halinde şahla imzalanacak antlaşmanın ön hazırlıklarını yapması için Jaubert'e görev verdi. Napolyon'un aynı günlerde gizli görevle İran'a gönderdiği Romieux adındaki general Bağdat üzerinden vardığı Tahran'da esrarengiz bir şekilde ölmüştü. Jaubert de Voyage en Arménie et en Perse fait dans les années 1805 et 1806 adıyla yayımladığı seyahatnâmesinde (Paris 1821) anlattığı gibi birçok tehlike atlatmış ve hedefine bir yıldan uzun bir süre sonra ulaşabilmiştir.

7 Mart 1805 tarihinde Paris'ten hareket eden Jaubert 10 Nisan'da İstanbul'a

geldi ve Kâğıthane'de III. Selim'in huzuruna çıkarak Fransa hükümetinin mektubunu sundu; birkaç gün sonra da kendisine bazı hediyeler verildi. Bu sırada, seyahatnâmesinde ismini bildirmediği Feth Ali Şah'ın mektubunu İstanbul'a getiren Ermeni ile temasa geçerek ondan İran'a gitmek için takip edeceği yol hakkında bilgi aldı. 30 Mayıs 1805'te deniz yoluyla önce Trabzon'a gitti; maksadı karayoluyla Erzurum üzerinden Erivan'a ulaşmaktı. Ancak kendisini tüccar diye tanıtan Jaubert pek inandırıcı olamadı ve Trabzon valisi ona gereken izin belgesini vermedi. Nihayet Fransız konsolosunun ısrarı üzerine izin alabilen Jaubert 11 Haziran günü Trabzon'dan hareket ederek Erzurum'a ulaştı ve bu defa da buradan ayrılmasına müsaade edilmedi. Fakat bir tesadüf veya tertip sonucu, kendisini Mısır'dan tanıdığını söyleyen Ahmed Bey adında genç bir gümrük eminiyle karşılaştı ve onun yardımıyla Tebriz'e gitmek üzere gizlice şehri terketti. Ancak Doğubayazıt'a geçtiğinde İshak Paşa Sarayı'nda oturan bölge beyi Mahmud Paşa'nın huzuruna çıkarıldı. Paşa, tüccar değil bir ajan olduğunu anladıktan sonra kendisini rehberi ve hizmetçisiyle birlikte zindana attırdı. Bir süre zindanda kalan ve Mahmud Paşa'nın da öldüğü bir veba salgınının ardından kurtulabilen Jaubert Erdebil'e gitti, saltanat nâibi Abbas Mirza ile görüştükten sonra Tahran'a geçerek Feth Ali Şah tarafından törenle karşılandı. Jaubert, kırk günlük İran ikameti sırasında doğrudan şahla Fransa ile İran arasında imzalanması planlanan antlaşmanın maddelerini görüştü; ardından kendisine verilen, aralarında yazma eserlerin de bulunduğu hediyelerle ve şahın elçisi Devletşah'la birlikte dönüş yolculuğuna çıktı. Van-Erzurum-Aşkale-Gümüşhane-Trabzon yoluyla Karadeniz'e inen heyet 31 Ekim 1806 tarihinde deniz yoluyla İstanbul'a ulaştı ve bir müddet burada kaldıktan sonra Paris'e hareket etti. Jaubert ve beraberindeki İran şahının elçisi Devletşah, 26 Nisan 1807'de Finkenstein'da bulunan Napolyon'un huzuruna çıkarak daha önce hazırlanmış olan antlaşma metnini onayına sundular (antlaşma ve sonuçları için bk. DİA, XII, 451).

Paris'e döndüğünde bir kahraman olarak karşılanan Jaubert, Collège de France'ın Türkçe ve Farsça öğretim üyeliğine ve mezunu olduğu Ecole Spéciale des Langues Orientales Vivantes'ın müdürlüğüne getirildi. Daha sonra devlet müsteşarı oldu ve kendisine Fransa kralı Légion d'Honneur, Prusya kralı Aigle Rouge, İran şahı Nîşân-ı Şîr-i Hurşîd ve Osmanlı Devleti Nişân-ı İftihâr madalyası verdi; Académie des Inscriptions et des Belles-

Lettres, Hollanda ve Belçika kraliyet enstitüleri, Société Asiatique, İngiltere'de The Royal Asiatic Society de onu üye seçti. 1834-1847 yılları arasında Société Asiatique'te başkanlık görevinde bulundu. Birkaç defa İstanbul'a giden ve kralın huzurunda yaptığı bir konuşmada genç şarkiyatçıların, özellikle ilmî araştırmalar için her türlü yardımın yapıldığı ve misafirperverliğin gösterildiği Osmanlı topraklarına gitmelerini tavsiye eden Jaubert (JA, XV [1830], s. 501-507), Osmanlı-Yunan sınırının belirlenmesi için hazırlanan protokolü Bâbıâli'ye kabul ettirmesi için Kral X. Charles tarafından bir defa daha İstanbul'a gönderildi ve 1830 yılını orada geçirdi. Dönüşünde izlenim ve gözlemlerini, 4 Kasım 1831 tarihinde Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres'de yapılan bir oturumda tebliğ olarak sundu ve bu konuşma metnini Journal Asiatique'te yayımladı (XV [1835], s. 55-69, 137-151). Osmanlı Devleti tarafından Fransa'ya gönderilen öğrencilerin gözetmenliği kendisine verilen Jaubert, Mustafa Reşid Paşa'ya Paris sefirliği esnasında tavsiyelerde bulundu. Bu görevinin ardından kendini ilmî çalışmalara verdi ve öncelikle Société de Géographie ve Société Asiatique'in teşvikiyle Şerîf el-İdrîsî'nin coğrafya kitabı Nüzhetü'l-müştâḳ fi'ḫtirâḳı'l-âfâḳ'ı Géographie d'Édrisi adıyla Fransızca'ya çevirdi (I-II, Paris 1836-1840). Ancak daha sonra tercümede çeşitli hatalar tesbit edilmiştir. Jaubert'in seyahatnâmesi, Éléments de grammaire turque (Paris 1823) ve Manuscrit turc en caractère ouigours (Paris 1825) adlı eserleriyle İstanbul hakkındaki yazısı ve Journal Asiatique'te birçok makalesi yayımlanmıştır. Özellikle bunlardan Amuderya üzerine kaleme aldığı "Mémoire sur l'ancien cours de l'Oxus" (yeni seri, JA, XII [1833], s. 481-500; Texts and Studies on the Historical Geography and Topography of Iran and Transoxania [ed. Fuat Sezgin], Frankfurt 1993, s. 1-20) isimli makalesi önemlidir. Ayrıca Baron Georges de Meyendorff'un seyahatnâmesini Voyage d'Orenbourg à Boukhara en 1820, à travers les steppes qui s'étendent à l'est de la mer d'Aral et audelà de l'ancien Jaxartes adıyla neşretmiştir (Paris 1826).

Hayatının son yıllarında yüksek meclis üyesi olan ve Seineet-Oine'da ölen Jaubert, her ne kadar bir şarkiyatçı olarak isim yapmışsa da onun asıl şöhreti siyasî faaliyetlerinden kaynaklanmaktadır. Eserlerinde, özellikle 1830'daki İstanbul hakkında sunduğu tebliğde topografya ve âbideler üzerine verdiği bilgilerin çok

değersiz, hatta yanlış olduğu görülür. Bununla birlikte insanlar, günlük olaylar hakkındaki görüş ve yorumları dikkat çekicidir. Doğubayazıt'ta kendisini zindana attıran Mahmud Paşa'nın İshak Paşa Sarayı'nın avlusunda bulunan mezarının taşındaki silik ölüm tarihi de onun seyahatnâmesinde anlattığı olayların yardımıyla tamamlanabilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

P. A. Jaubert, Voyage en Arménie et en Perse, Paris, ts., J. J. Sédillot'nun önsözü, s. I-XXVI; J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 154; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, I, 183-184; D. Reig, Homo orientaliste, Paris 1988, s. 67, 88; Prince Ali Kadjar, Les rois oubliés. L'épopée de la dynastie kadjare, Paris 1992, s. 143-160; Semavi Eyice, "Bir Fransız Gizli Ajanı Amédée Jaubert", TY, sy. 255 (1956), s. 742-749; sy. 256 (1956), s. 831-834; a.mlf., "Tarihi Mezarlardan Notlar", TED, sy. 4-5 (1973-74), s. 295-299, rs. 2-6; Tahsin Yazıcı, "Feth Ali Şah", DİA, XII, 451.

Semavi Eyice

JAUNPÛR

Hindistan’ın Utar Pradeş eyaletinde tarihî bir şehir.

Ganj nehrinin sağ kıyısında bulunan şehir 760’ta (1359) Sultan Fîrûz Şah Tuğluk tarafından kurulmuştur. Kurulduğu dönemlerde Budizm’e ve Hindu dinlerine ait çok sayıda mâbed ve diğer yapıların bulunduğu bölge ayrıca stratejik bir öneme sahipti. Fîrûz Şah burayı kurduktan sonra selefi Muhammed b. Tuğluk’un şehzade iken anıldığı ad olan Jaun’a nisbetle Jaunpûr ismini verdi. 765’te (1364) ünlü Atâlâ Camii’nin inşasına başlandı. Jaunpûr, Şarkî sultanlarının döneminde (1394-1483) Kuzey Hindistan’ın önemli bir kültür merkezi haline geldi. Özellikle Timur’un XIV. yüzyıl sonunda Delhi’ye yaptığı akınlar üzerine buradan kaçan çok sayıdaki âlim, edebiyatçı, şair, sanatkâr ve sûfîlerden önemli bir kısmı Jaunpûr’a yerleşti. Şehirde Çiştiyye ve Sühreverdiyye dergâhlarıyla medreseler açıldı.

901’de (1495) Sultan İskenderi Lûdî, Jaunpûr’da altı ay kadar kalarak buradaki camiler dışında Şarkî Sultanlığı döneminde inşa edilen eserleri yıktırdı. Bunu takip eden yaklaşık seksen yıl içerisinde Jaunpûr, Afgan hânedanları arasındaki çekişmeler ve Bâbürlüler’le olan mücadeleler sırasında pek çok tahribat gördü. Bâbür’ün saltanatı döneminde Hümâyun tarafından zaptedilen şehir, ancak Ekber Şah’ın 974’te (1567) Hân-ı Hânân Muhammed Mün‘im’i buraya vali tayin etmesiyle eski mimari ihtişamını yeniden kazanmaya başladı. Ekber Şah’ın Allahâbâd şehrini kurması üzerine Jaunpûr siyasî ve stratejik önemini kaybetmeye başladı. Bununla birlikte dinî ve kültürel bir merkez olma özelliğini korudu. Şeyh Abdürrâşid ve Molla Mahmûd Fârûkī gibi âlim ve sûfîler Jaunpûr’un İslâm dünyasında tanınmasına vesile oldular. Şehir 1775’te İngilizler tarafından ele geçirildi. Günümüzde gelişmiş bir endüstri, sanayi, ticaret ve eğitim merkezi olan Jaunpûr’un nüfusu 1991 yılında 1.958.282 idi.

Hindular’ın kutsal kabul ettiği pek çok küçük tapınağın bulunduğu şehir İslâm kültürü açısından da önemli mimari eserler barındırmaktadır. Fîrûz Şah Tuğluk’un yaptırdığı kale hâlâ ayaktadır. Kalenin içinde Fîrûz Şah’ın kumandanlarından İbrâhim Barabek’in inşa ettirdiği cami (Zilkade 778 /

Mart 1377) mimari stil ve kullanılan malzemeler bakımından Şarkî eserlerinden ayrılır. İnşası 810'da (1408) Şarkî Sultanı İbrâhim tarafından tamamlanan Atâlâ Camii Jaunpûr'daki en muhteşem mimari eserdir. Kuzey, güney ve doğu cephelerinde muazzam büyüklükte tezyinatlı girişler bulunmaktadır. Caminin batı duvarında yer alan ana mihrap ince bir zevki yansıtan taş işçiliğiyle dikkat çeker. Yine Sultan İbrâhim'in yaptırdığı Cancahri Camii ile onun kumandanlarından Hâlis ve Muhlis hanların yaptırdığı Hâlis Muhlis Camii'nin bugün sadece ana gövde kalıntıları ayaktadır. Şarkî Sultanı Mahmud Şah'ın hanımı Bîbî Râcî'nin inşa ettirdiği Lâl Dervâze Camii (851/1447) Atâlâ Camii'nin küçük bir modeli gibidir. 842'de (1438) inşasına başlanan ve 883'te (1478) tamamlanan Jaunpûr Cuma Camii kare planlı olup temelden 6 metreye kadar yükselen görkemli bir yapıdır. Jaunpûr'da ayrıca XVI-XVIII. yüzyıllar arasında çok sayıda cami ve medrese yaptırılmışsa da günümüzde bunların hiçbiri iyi durumda değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Şems-i Sirâc Afîf, Târîḫ-i Fîrûz Şâhî (nşr. M. Vilâyet Hüseyin), Kalküta 1891, s. 148; Firişte, Gülşen-i İbrâhîmî, Leknev 1281, s. 304-310; J. Fergusson, History of Indian and Eastern Architecture, London 1876, II, 108, 190, 222, 224; A. Führer - E. W. Smith, The Sharqi Architecture of Jaunpur, Calcutta 1889; Hayreddin Muhammed, Cavnpûrnâme, Cavnpûr 1899; Mian Muhammad Saeed, The Sharqi Sultanate of Jaunpur, Karachi 1972; P. Brown, Indian Architecture, Bombay 1975, s. 42-46; S. A. A. Rizvi, A History of Sufism in India, New Delhi 1978, I, 260-272, 317-318; H. C. Fanshawe, "Cavnpûr", İA, III, 34; J. Burton-Page, "D̲jawnpur", EI² (İng.), II, 498-499.

Saıyıd Athar Abbas Rızvı

JAVA

(bk. CAVA).

JEFFERY, Arthur

(1893-1959)

Amerikalı şarkiyatçı, Kur’an ilimleri uzmanı.

Avustralya asıllı olup Melbourne’da doğdu. Melbourne Üniversitesi’nin Doğu Dilleri Bölümü’nden mezun olduktan (1918) ve aynı üniversitede yüksek lisansını tamamladıktan (1920) sonra kısa bir süre Hindistan’daki bir misyoner okulunda (Madras Christian College) öğretmenlik yaptı. 1921 yılında Kahire’deki Amerikan Üniversitesi’ne şarkiyat hocası olarak davet edildi. Burada Metodist kilisesinin temsilcisi sıfatıyla dinî faaliyetlerde bulundu. Mısır’da kıraat ilmiyle ilgili çalışmalarını derinleştirdi; Mûsâ Cârullah Bigi ve Seyyid Nevvâr gibi âlimlerle tanışarak kendi ifadesiyle onlardan “bir hıristiyanın tek başına öğrenemeyeceği” bilgiler edindi. 1929’da Edinburgh Üniversitesi’nden (İngiltere) doktor pâyesi aldı. 1938’de Amerika Birleşik Devletleri’ne geçip Columbia Üniversitesi’nin (New York) Yakın ve Ortadoğu Dilleri Bölümü’ne başkan oldu; aynı zamanda bir ilâhiyat okulunda (Union Theological Seminary) dinler tarihi dersleri verdi. Bir taraftan da Alman şarkiyatçısı Gotthelf Bergsträsser’in başlattığı ve ölümü üzerine Otto Pretzl’in sürdürdüğü Münih’teki Kur’an arşivi projesine katkıda bulundu. Ancak Pretzl’in II. Dünya Savaşı’nda öldürülüp arşivin tahrip edilmesi yüzünden büyük ümitlerle gerçekleşmesini beklediği bu önemli proje sonuçsuz kaldı. Ömrünün son yıllarında telif çalışmalarına ağırlık veren Jeffery 2 Ağustos 1959’da Nova Scotia’daki (Kanada) yazlığında öldü.

Jeffery, filolojik metin çalışmalarına yönelen şarkiyatçılardan olup daha çok Kur’an metni ve onun mushaf haline getirilişi hakkında araştırmalar yapmıştır. Özellikle diğer dinlerin mukaddes kitaplarından farklı olarak Kur’ân-ı Kerîm’in İslâm’daki merkezî konumunu farkedip (The Qur’ān as Scripture, s. 5) dindar hıristiyan kişiliğinin de etkisi altında, metin tenkidi çalışmalarıyla mevcut mushafın otoritesini zayıflatma arayışlarına girmiştir. İlk mushaflar ve kıraat farklılıklarından hareketle Kur’an’ın tenkitli neşrini

gerçekleştirmek isteyen ve Kur'an'dan olmadığını ileri sürdüğü Fâtiha sûresinin

kesinliği bulunmayan bazı versiyonlarını bir makalede yayımlayan Jeffery (MW, XXIX [1939], s. 158-162), Kur'an metninde diğer kutsal kitaplardaki gibi sonradan meydana gelmiş değişiklikler olduğunu göstermek için büyük bir çaba harcamıştır. Fakat bütün yazma metinleri, zayıf rivayetleri ve şâz kıraatleri incelemesine rağmen, Arap kabileleri arasındaki lehçe farklılıkları sebebiyle bazı harf ve kelimelerin vahiyle de onaylanan farklı okunuşlarını tesbit etmenin dışında bir sonuca ulaşamamıştır. Bu arada mushaflarla ilgili çalışmalarının başlıca kaynağını oluşturan, kendi yayımladığı İbn Ebû Dâvûd'a ait Kitâbü'l-Meṣâḥif'in (Kahire 1355; Leiden 1937) isnadındaki zayıflığı kabullendiği halde sahâbîlerin ortak çalışmasıyla derlenip resmîlik kazanan mushafa herhangi bir itirazın yapılmayışını görmezlikten gelip söz konusu kaynakta anılan kısmî metinleri "rakip mushaflar" olarak nitelemiştir. Onun bu yaklaşımı temelde, Kur'an'a "ilk kelimesinden son kelimesine kadar şahsiyetinin etkisinde kalan Muhammed'in kitabı" (The Qur'ān as Scripture, s. 1) şeklindeki ön yargılı bakışından kaynaklanmaktadır.

Eserleri. 1. Materials for the History of Text of the Qur'ān (Leiden 1937). Kur'an metninin tarihçesiyle ilgili malzemeyi içeren eserin beraberinde İbn Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin Kitâbü'l-Meṣâḥif'i de neşredilmiştir. 2. The Foreign Vocabulary of the Qur'ān (Boroda 1938). Kur'an'daki Arapça kökenli olmayan (garîb) kelimeler hakkında alfabetik bir lugat çalışmasıdır. Eser, Feridun Bedreî tarafından Vâjehâ-yi Daḫîl der Ḳurʾân-ı Mecîd adıyla Farsça'ya çevrilmiştir (baskı yeri yok; 1372). 3. Index of Qur'anic Verses to the English Part of Materials for the History of the Text of the Qur'ān (Leiden 1951). Müellifin Materials for the History adlı eserine ek olarak yayımlanmış, mushafların her birinde mevcut kıraat farklılıklarını sûre tertibine göre gösteren geniş bir fihristtir. 4. The Qur'ān as Scripture (New York 1952). Dört bölümden meydana gelen eserde Kur'an metninin ortaya çıkışı ele alınmakta ve nüzûl dönemlerine göre âyetler arasındaki konu ve üslûp farklılıkları üzerinde durulmaktadır. Kitabın sonuna müellifin benzer içerikli bir tebliği ilâve edilmiştir. 5. Islam, Muhammad and His Religion (New York 1952). 6. Muḳaddimetân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân (Kahire 1954). Müellifi meçhul Kitâbü'l-Mebânî li-naẓmi'l-meʿânî ile İbn Atıyye el-

Endelüsî tefsirinin (el-Muḥarrerü'l-vecîz) mukaddimelerini ihtiva eden bir neşirdir. Jeffery, özellikle ikinci eserin mukaddimesinin pek çok yerini tahrif ettiği ve önemli hatalar yaptığı gerekçesiyle birçok ilim adamının tenkidine maruz kalmıştır (DİA, XIX, 339). 7. Qur'ān Selections (New York 1958). Müellifin Kur'an'dan seçtiği bazı sûrelerin İngilizce çevirisidir. 8. A Reader an Islam (The Hague 1962). Çeşitli İslâmî kaynaklardan yapılmış seçmelerin tercümesidir. Arthur Jeffery'nin çoğunluğu The Muslim World dergisinde çıkan Kur'an araştırmalarıyla ilgili çok sayıda makalesi de bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Arthur Jeffery, The Qur'ān as Scripture, New York 1952, s. 1, 5; a.mlf., "A Variant Text of the Fatiha", MW, XXIX (1939), s. 158-162; Patrick O'Hair Cate, Each Other's Scripture: The Muslims' Views of the Bible and the Christians' Views of the Qur'ān (doktora tezi, 1974), The Faculty of the Hartford Seminary Foundation, s. 237-249; Mohammad Khalifa, The Sublime Qur'ān and Orientalism, New York 1983, s. 50-58; Tallâl Abdullah Mellûş, Taḳvîmü cehdi'l-müsteşriḳ Ârs̱ûr Cîfirî fî taḥḳīḳihî li-muḳaddimeti Kitâbi'l-Mebânî li-naẓmi'l-meʿânî (yüksek lisans tezi, 1409/1989), Câmiatü İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, s. 10-24; Seyyid Muhammed Bâkır Hüccetî, Pejûhesî der Târîḫ-i Ḳurʾân, Tahran 1368 hş., s. 18-19; D. S. Margoliouth, "Some Addition to Professor Jeffery's Foreign Vocabulary of the Qur'ān", JRAS (1939), s. 53-61; C. C. Torrey, "Jeffery's Foreign Vocabulary of the Qur'ān", MW, XXIX (1939), s. 359-363; J. S. Badeau v.dğr., "Arthur Jeffery - A Tribute", a.e., L/1 (1960), s. 49-54; İsmail Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batı'da Kur'an ve Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar", AÜİFD, XXXI (1989), s. 111; Mohammad A. Chaudhary, "Orientalism on Variant Readings of the Qur'ān: The Case of Arthur Jeffery", The American Journal of Islamic Social Sciences, XII/2, Herndon 1995, s. 170-184; Abdülhamit Birışık, "İbn Atıyye el-Endelüsî", DİA, XIX, 339.

Rıza Kurtuluş

JERPHANION, Guillaume de

(1877-1948)

Anadolu hakkında yayınları olan Fransız misyoneri.

Güney Fransa'nın Var ili sınırları içindeki Pontevés şatosunda dünyaya geldi; babası Baron Frank de Jerphanion'dur. Koyu Katolik bir aileye mensup olup anne tarafından dedesi Amiral de Lyle-Taulane gibi denizci olmak hevesiyle Manş denizindeki İngiltere'ye ait Jersey adasında Fransa'dan çıkarılan Cizvitler'in kurdukları deniz okuluna girdiyse de bir süre sonra dinî temayülleri sebebiyle bu okulu yarım bırakarak Cizvit rahibi olmayı tercih etti. Rahip olduktan sonra Marsilya'da iki yıl daha eğitim gördü. 1903 yılında, Cizvit tarikatının prensiplerini yaymak ve özellikle Gregoryen mezhebine mensup Ermeniler'i Katolik yapmak üzere Anadolu'ya gönderilerek Tokat'taki Katolik kolejinde görevlendirildi.

Tokat'ta Türkçe ve Ermenice'yi öğrenen Jerphanion 1911'de rahip Joannes Gransault ile tanıştı ve onun aracılığıyla izin alarak Ürgüp çevresinde esas görevi dışında arkeolojisanat tarihi araştırmalarına başladı. Jerphanion'un bu araştırmalarına adı açıklanmayan, fakat büyük ihtimalle annesi olan varlıklı bir kadınla Fransız coğrafya kurumu maddî destek sağlamıştır. Ürgüp dolaylarında araştırmalar yaparken bir taraftan da öğrencilerinden bir Ermeni'nin rehberlik ve yardımcılığıyla Kayseri-Samsun bölgesinin haritasını çıkardı ve bunu dört pafta halinde yayımladı (Carte du Bassin Môyen du-Yyechil Irmaq, Paris 1913). Bu haritalarla, Alman coğrafyacısı Heinrich Kiepert'in Anadolu ve yine Alman subay-haritacısı W. von Diest'in Kuzey Anadolu haritalarını tamamlamıştır. Jerphanion bu çalışmalarıyla muhtemelen Fransız genel kurmayının isteğini de karşılamıştır. Ertesi yıl ise yanına Mektebi Sanâyi'de resim öğretmeni olan İsviçreli Ernest Mamboury'yi alıp Kapadokya bölgesindeki tüf kayalara oyulmuş kilise ve manastırların iç yüzeylerindeki freskoların sulu boya kopyalarının çıkarılmasını sağladı. Ayrıca Orta Anadolu'daki araştırmalarında rastladığı bazı İslâmî Türk eserlerini de inceledi. Hazırladığı kitabı Beyrut Katolik Enstitüsü bastırmaya teşebbüs etti ise de I.

Dünya Savaşı'nın başlamasıyla girişim sonuçsuz kaldı. Ancak savaştan çok sonra Fransa'nın Suriye-Lübnan Yüksek Komiserliği Eski Eserler ve Güzel Sanatlar Servisi kitabı dört cildi metin, üç cildi levhalar olmak üzere yedi cilt halinde bastırdı

(Les églises rupestres de Cappadoce, Paris 1925-1942). Basımı on yedi yılda tamamlanan ve Kapadokya bölgesi hakkındaki bütün araştırmalara kaynak teşkil eden bu büyük eserde bazı Türk yapılarına da yer verilmiştir. 1915'te askere alınan Jerphanion, Çanakkale'ye çıkarma yapmaya çalışan Fransız kuvvetlerinin kumandanlık karargâhında tercüman ve haritacı olarak görevlendirildi. Bu sırada dostluk kurduğu General H. E. Gouraud'nun savaştan sonra Suriye-Lübnan yüksek komiserliğine getirilmesi kitabının basılmasını sağlamıştır. Jerphanion, Çanakkale seferinin başarısızlığa uğraması üzerine önce posta kontrol (sansür) dairesinde, sonra da bir Ermeni gönüllü birliğinin hazırlanması münasebetiyle Port Said'de ve ardından Kıbrıs'ta görevlendirildi.

Vatikan'da Pontificio Istituto per gli Studi Orientali'yi kurmaya karar veren Papa XV. Benoit'nın isteği üzerine Fransa hükümeti tarafından özel görevli olarak seçilen Jerphanion 1917 sonbaharında burada kurslara başladı. Bu arada bir taraftan Göreme ve yöresi hakkındaki büyük eserinin metnini hazırlarken bir taraftan da çeşitli konularda kitap ve makale yayımlamayı sürdürdü. 1921'de bıraktığı ilmî malzemeyi toplamak üzere Fransız ve İngiliz işgali altındaki İstanbul'a gitti. 1925'te Ankara'da incelemelerde bulundu. 1926 yılı Kasımı ile 1927 Eylülünde buradaki Klemens (Klementios) kilisesi harabelerinde kazı yaptı ve arkadaşı W. Zorer'e kalıntıların rölövelerini çizdirdi; fakat sonunda kazı durduruldu. Tekrar kazı izni almak için başvuruda bulunduysa da o yıllarda "müzeler genel müdürü olan Mübarek Galip Bey'in Maarif Vekâleti ile bağlantı kurarak sağlayabildiği çok kısa süreli bir araştırma izniyle yetinmek zorunda kaldı. Ankara hakkındaki araştırmalarının sonuçlarını daha sonra Amasya'daki bazı camiler, bir Roma köprüsü ile kaya mezarları, Amasya-Sivas yolu üstündeki kervansaraylar, Tokat'ın Selçuklu eserleri, Sivas'ın Selçuklu ve diğer dönemlere ait eserleri, Payas civarında Sultan Hanı, Kayseri Kalesi ve Kalecik Kalesi hakkındaki makaleleri ile birlikte neşretti (Mélanges d'árchéologie anatolienne, I-II, Beyrouth 1928). Ayrıca Ankara Kalesi'ni çok ayrıntılı biçimde inceleyip burçlarının ve çeşitli bölümlerinin

fotoğraflarıyla beraber rölövelerini de bu kitap içinde yayımladı. Bu eser günümüzde hâlâ Ankara Kalesi hakkında yapılmış en iyi çalışma olarak bilinmektedir. II. Dünya Savaşı'nın başlaması üzerine Fransa'ya gidip Lyon'da ders veren Jerphanion 1946'da Roma'ya döndü ve 22 Ekim 1948'de öldü.

Jerphanion'un Türkiye'deki çalışmaları sırasında çektiği, fakat çok azını yayımladığı yüzlerce fotoğraf ancak ölümünün ellinci yıl dönümü (1997) vesilesiyle Roma'da düzenlenen bir sergide gün ışığına çıkmış ve bunların büyük bir kısmı yine aynı yıl V. Ruggieri tarafından onun hakkında çıkarılan bir kitapta yer almıştır (bk. bibl.). Çoğu Sivas, Tokat, Amasya ve Kayseri bölgelerine ait olan ve tarihî eserlerin yanı sıra günlük hayatı, insan tipleri ve giyimlerini de yansıtan bu resimler birer belge niteliğindedir; özellikle bunlardan Tokat'ta vuku bulan büyük bir yangının fotoğrafı dikkate değer. Jerphanion, hakkında hiçbir şey yazmadığı İstanbul'da da fotoğraflar çekmiştir. Bazı tanınmış semtleri harabeye çeviren bir yangından sonra çekilen bir fotoğraftaki Aksaray'da yonca yaprağı kavşağın yerinde olduğu anlaşılan ve bugün artık hiçbir izi kalmayan yanık bir caminin görüntüsü mimari açıdan çok önemlidir.

Guillaume de Jerphanion, Anadolu hıristiyan arkeolojisinin bir uzmanı olmakla birlikte Türkiye'nin geniş bir kesiminin haritasını çıkarmış, birçok yerleşim merkezinin tarihî adını tesbit etmiş ve bazı İslâmî Türk eserlerinin yaklaşık 100 yıl önceki durum ve özelliklerini ortaya koymuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, III, 301; V. Ruggieri, Guillaume de Jerphanion et la Turquie de jadis, Roma 1997; P. Goubert, "Missionaire et savant: P. Guillaume de Jerphanion, membre de L'Institut de France (1877-1948)", Byzantion, XX, Bruxelles 1950, s. 389-396; R. Dussaud, "Le R. P., Guillaume de Jerphanion (1877-1948)", Syria, XXVII, Paris 1950; Semavi Eyice, "P. Guillaume de Jerphanion ve Ankara Kalesi", Ankara, II/5, Ankara 1993, s. 9-31.

Semavi Eyice

JOHNSTONE, H. A. Munro Butler

(1837-1908)

Türk dostu İngiliz milletvekili, yazar.

İskoç asıllı olup Edinburg'da dünyaya geldi. Lisans ve yüksek lisans eğitimini Oxford Üniversitesi'nde tamamladı. 1862-1878 yılları arasında İngiliz Avam Kamarası'nda Muhafazakâr Parti'den Canterbury milletvekili olarak bulundu. 1856'da İngiliz diplomat ve yazar David Urquhart'ın Osmanlı Devleti'nin lehinde faaliyet göstermek üzere kurduğu Foreign Affairs Committee'nin faal bir üyesi oldu ve parlamentoda yaptığı konuşmalarda daima Türkler'i savundu. 17 Ekim 1908'de öldü.

1875'te Rusya'nın kışkırtması sonucu çıkan Bulgar isyanı Osmanlı Devleti tarafından kısa süre içinde bastırılmıştı. İsyanın bastırılması Avrupa'ya Türkler'in Bulgarlar'a katliam uyguladığı şeklinde yansıdı. Bu propagandanın başını Liberal Parti başkanı William Gladstone çekmekteydi. Gladstone, 1876'da yayımladığı Bulgarian Horrors adlı bir broşürde hayalî dehşet sahneleri çizerek fanatik hıristiyanları tahrik ediyor ve Batı ile Rusya'nın birleşip Türkler'i Avrupa'dan atmaları gerektiğini ileri sürüyordu. Gladstone'un, rakibi Başbakan Benjamin Disraeli'ye karşı seçim kozu olarak kullandığı Bulgar meselesi büyük çapta destek gördü ve sözde mazlumlar için yardım sandıkları kuruldu. Bu ortamda Gladstone'a en sert tepkiyi Johnstone gösterdi ve kendisine iddialarını reddeden bir açık mektupla cevap verdi (Bulgarian Horrors and the Question of the East. A Letter Addressed the Right Honourable W. E. Gladstone M. P., London 1876). Mektup aynı yıl Les Horruers bulgares adıyla Fransızca olarak İstanbul'da da basıldı; Türkçe tercümesi ise Vakit gazetesinde çıktı (14-18 Teşrînisâni 1292 [26-30 Kasım 1876]).

Johnstone mektubunda Gladstone'un hunhar, vahşi, zalim, barbar gibi sıfatlarla çizdiği Türk imajını reddediyor, aksine Türkler'in dürüstlük, temizlik, fazilet, merhamet, hoşgörü gibi üstün meziyetlere sahip olduklarını söylüyordu; katliam ve mezalim iddialarını ise güvenilir

kaynaklardan edindiği bilgi ve belgelerle çürütüyordu. Bu küçük yayının hemen ardından kapağında Türk bayrağı bulunan The Turks: Their Character, Manners and Institutions adlı eserini çıkardı (London 1876). Burada da selâmlaşmadan aile hayatına, temizlikten adalet müessesesine kadar örf ve âdetlerini ele aldığı Türkler'in Avrupalılar'la mukayese edilemeyecek kadar üstün fazilet ve değerlere sahip olduklarını savunuyordu. Johnstone, Batı'nın devamlı bir şekilde Osmanlı Devleti'nin iç işlerine karışmasını, daha önce yayımladığı The Eastern Question adlı eserinde de (London 1875) dile getirdiği gibi bunu Haçlı seferlerinin devamı olarak nitelendirmiştir. Kendisi de Urquhart gibi Türkler'in dinlerinden ve örflerinden tâviz vermeden yaşamalarını ve Avrupa'nın önerdiği reform planlarını kabul etmemelerini istiyordu. Zira Osmanlı'nın

eski sistemi zaten anayasal ve meşrû idi; idare hiçbir zaman despot olmamıştı. İşleyen bu sistemi Avrupalılar çeşitli müdahalelerle kendilerine benzetmeye çalışırken bozmuşlardı. Çare yine Osmanlı'nın aslına dönmesindeydi. Bundan dolayı Johnstone, Yeni Osmanlılar'ın lideri Mustafa Fâzıl Paşa'yı sevmemiş ve aleyhinde yazılar yazmıştır (Diplomatic Review, s. 160).

Johnstone, 1876 yılının başlarında Foreign Affairs Committee'nin imzaladığı bir mektubu Sultan Abdülaziz'e vermek üzere İstanbul'a geldi. Mektupta Batı'ya güvenilmemesi, dışarıdan borç alma alışkanlığının terkedilmesi ve dış müdahaleye izin verilmemesi konuları ele alınıyor, ülkenin kurtuluşunun Batı formülleri yerine Kur'ân-ı Kerîm'le indirilen hükümlere sarılmak suretiyle mümkün olacağı bildiriliyordu. Johnstone, İngiltere büyükelçisi Henry Elliot'tan mektubu iletebilmesi için kendisini sultana takdim etmesini istedi. Fakat elçi, mektupta ülkesinin çıkarlarına zarar verecek ifadeler bulunduğu gerekçesiyle bu isteği reddettiği gibi mektubun ve Johnstone ile aralarında geçen yazışmaların sûretlerini bir raporla birlikte Londra'ya gönderdi (Public Record Office, FO, nr. 78/2454 From Elliot to Lord Derby, nr. 56). Ancak mektup Ali Suâvi tarafından Türkçe'ye tercüme edilerek Paris'te yayımlandı. Johnstone 15 Aralık 1876'da tekrar İstanbul'a geldi ve Ali Suâvi'nin evinde kaldı. Gelişinin ertesi günü Vakit gazetesinde onun Osmanlı halkı için gösterdiği faaliyetlerden övgüyle söz eden bir röportaj yazısı çıktı (16 Kânunuevvel 1292 [28 Aralık 1876]). Bazı araştırmacılar Johnstone'un, Çırağan Vak'ası

kahramanı Ali Suâvi ile aralarındaki yakın dostluktan dolayı bir İngiliz ajanı olduğunu ve İstanbul'a muhtemelen Başbakan Disraeli tarafından gönderildiğini ileri sürmekteyseler de (Seton, s. 131) belgelerden böyle bir ihtimalin bulunmadığı veya çok zayıf olduğu anlaşılmakta, onun Osmanlı devlet adamlarına ve halka, Rusya ve Batı karşısında tâviz vermemeleri uyarısında bulunmak üzere Foreign Affairs Committee tarafından gönderildiği görüşü ağırlık kazanmaktadır. Nitekim İstanbul Konferansı'na katılan delegelerden Lord Salisbury, Johnstone'u İstanbul'daki muhalif tutumundan ve konferans karşıtı faaliyetlerinden dolayı Dışişleri Bakanı Lord Derby'ye şikâyet etmiştir (Public Record Office, FO, nr. 78/2678 From Salisbury to Lord Derby, nr. 35). Öte yandan son derece zengin bir kimse olan Johnstone'un, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında Ruslar'a karşı kullanılmak üzere kendi bütçesinden silâh temin ettiği ve ücretlerini yine bizzat ödeyerek emekli İngiliz deniz subaylarını Osmanlı donanmasında çalıştırdığı, Büyükelçi Henry Layard'ın Dışişleri Bakanı Lord Derby'ye yazdığı bir rapordan öğrenilmektedir. Ayrıca Layard'ın raporunda Johnstone'un bütün vaktini müslümanlarla geçirdiği, İstanbul'a bir İngiliz milletvekili olarak geldiği halde kendisini ziyaret etmediği şikâyetleri de yer almaktadır (Public Record Office, FO, nr. 78/2572 From Layard to FO, nr. 523). Johnstone'un şahsî servetini Osmanlılar'ın savaşı kazanmaları için harcaması, onun bir İngiliz casusu değil bir Türk dostu olduğu görüşünün en güçlü delilidir.

BİBLİYOGRAFYA

Public Record Office, FO, nr. 78/2454 From Elliot to Lord Derby, nr. 56; FO, nr. 78/2678 From Salisbury to Lord Derby, nr. 35; FO, nr. 78/2572 From Layard to FO, nr. 523; British Museum, MSS, nr. 39130, s. 111; H. A. M. Butler Johnstone, The Eastern Question, London 1875; a.mlf., Bulgarian Horrors and the Question of the East. A Letter Addressed the Right Honourable W. E. Gladstone M.P., London 1876; a.mlf., The Turks: Their Character, Manners and Institutiens, London 1876; a.mlf., “Reform in Turkey”, Diplomatic Review, July 1876, s. 160; Hansard's Parliamentary Debates (1862-1878), London 1927, tür.yer.; W. Seton, Disraeli, Gladstone

and the Eastern Question, Edinburg 1935, s. 131; M. Stenton, Who's Who of British Members of Parliament, London 1976, II, 59; Hüseyin Çelik, Osmanlı Yanlısı İngiliz Dış İşler Komiteleri, İstanbul 1994, s. 29-36, 243-244; Abdurrahman Âdil, "Ali Suavi'nin Efkâr-ı Siyasiyyesi", Hâdisât-ı Hukūkiyye, Teşrînisânî, İstanbul 1923, s. 167-170.

Hüseyin Çelik

JONES, Sir William

(1746-1794)

Asiatic Society of Bengal'i kuran İngiliz şarkiyatçısı.

Londra'da doğdu. Babası Newton ve Halley gibi ünlü bilim adamlarının dostluğunu kazanmış bir matematikçiydi. İlk ve orta öğrenimini Harrow School'da yaptı ve kendi çabasıyla zorunlu dil Latince'nin dışında Fransızca, İtalyanca, Arapça, Farsça ve İbrânîce öğrendi. 1764'te burslu olarak Oxford Üniversitesi'ne girip hukuk ve şarkiyat okudu. Öğrencilik yıllarında Lord Spencer'in tek oğlu Lord Althrop'a özel öğretmenlik yapması ona büyük imkânlar sağladı. Spencer ailesiyle birlikte birçok defa ülke dışına çıktı ve bildiği dillere Çince, Türkçe, Almanca, İspanyolca ve Portekizce'yi de ilâve etti.

Jones üniversiteden mezun olduğu 1768 yılında, Danimarka Kralı VII. Christian'ın İngiltere'ye gelirken beraberinde getirdiği Nâdir Şah'ın hayatını anlatan Farsça bir kitabı hükümdarın teklifi üzerine Fransızca'ya çevirdi (Histoire de Nader Chah, I-II, London 1770) ve arkasından yine Fransızca olarak Traité sur la poésie orientale adlı ilk telifini yayımladı (London 1770); kitabın sonuna Hâfız-ı Şîrâzî'nin bazı gazellerinin tercümelerini de eklemişti. Ertesi yıl yine Londra'da Fransız şarkiyatçısı Anquetil du Perron'un saldırılarına karşı Oxford bilim adamlarını savunduğu Dissertation sur la littérature orientale ile Grammar of the Persian Language'i ve bir yıl sonra da Oxford'da Asya milletlerinin şiirleri üzerine makaleler ve dillerinden şiir tercümeleri ihtiva eden Poems, Consisting Chiefly of Translations from the Asiatic Languages adlı çalışmasını çıkardı. Bu yayının arkasından Royal Society'ye, 1773 baharında da Literary Club'a üye seçildi. Arap, Fars ve Türk şiiri üzerine genel bir araştırma mahiyetindeki Latince Poeseos Asiaticae commentariorum libri sex'i neşrettiğinde (London 1774) artık bir şarkiyatçı olarak kendini kabul ettirmiş bulunuyordu.

Şarkiyatçılığın şöhret kazandırmakla beraber geçim sağlamadığını farkeden

Jones hukukçuluk yanını değerlendirmeye karar verdi. 1774'te Middle Temple barosuna alındı; 1776'da da iflâs komisyonu üyesi oldu ve yayın çalışmalarını yeni mesleğine yöneltti ve Speeches of Isaeus in Causes Concerning the Law of Successison to Property at Athens (London 1778), An Inquiry into the Legal Mode of Suppressing Riots (London 1780), Essay on the Law of Beilments (London 1781) adlı eserlerini kaleme aldı. İngiltere'de ve özellikle Amerika'da büyük bir başarı kazanan son kitabını yayımlamasının ardından Literary Club'ın başkanlığına seçildi, o sıralarda politika ile de ilgilendi. Fakat kısa sürede bundan vazgeçip çalışmalarına döndü ve ilk önce Şâfiî mezhebinin miras hukuku kitabı olan İbnü'l-Mütefennine'nin er-Raḥbiyye adıyla meşhur eseri Buġyetü'l-bâḥiṡ ʿan cümeli'l-mevârîṡ'ini manzum tercüme halinde neşretti (London 1782); ertesi yıl da muallaka şairlerinin yedi şiirini tercüme ederek hazırladığı The Muallakat'ı orijinalleriyle birlikte piyasaya çıkardı (London 1783).

1783'te "sir" unvanı verilen Jones, ısrarlı talepleri üzerine Fort William (Kalküta) yüksek mahkemesine hâkim tayin edilerek Hindistan'a gönderildi. Jones'un resmî görevinin dışında yaptığı ilk iş, Asiatic Society of Bengal adını verdiği şarkiyat cemiyetini ve arkasından Asiatic Researches adlı yayın organını kurmak oldu. Onun, cemiyetin kuruluş yıl dönümlerinde on bir yıl boyunca başkan olarak yaptığı konuşmalar ve bu cemiyetin Asya araştırmalarına olan katkıları özellikle Hint dili, edebiyatı ve felsefesi anlamında bir dönüm noktası teşkil eder. Jones, Sanskritçe öğrenerek bu dil üzerine araştırmalar yapan ilk bilim adamıdır. Cemiyetin üçüncü yıl dönümü konuşmasında (1786), Sanskritçe'nin Farsça ve Avrupa dilleriyle benzerlikleri üzerinde durarak sonradan Hint-Avrupa ailesi adı verilen bu dillerin akrabalığı teorisini de ortaya atmıştır. Ayrıca Hint tarihi, müziği ve satrancını inceledi; Hindistan'daki bitki örtüsü üzerine de önemli bir çalışma yaptı. Öyle ki botanikçiler tarafından Hint mitolojisi ve şiirinin meşhur "asoka" ağacına onun anısına "Jonesia asoka" adı verildi. Bu arada Hâtifî'nin Leylâ vü Mecnûn'unu (Laila Majnun, Calcutta 1788), Beydebâ'nın Kelîle ve Dimne'sini (Hitopadesa, Calcutta 1789) ve Sanskritçe kutsal metin Vedalar'dan bazı bölümleri tercüme ederek yayımladı. Daha sonra da Kālidâsa'nın ünlü dramı Sakuntala'yı (Calcutta 1789; London 1790), Secâvendî'nin el-Ferâʾiżü's-Sirâciyye'sinin tercüme ve şerhini (Calcutta 1792), Kālidâsa'nın Ritusamhara'sının aslını (Calcutta 1792; dünyada Sanskritçe yayımlanmış ilk eserdir) ve Dissertations and

Miscellaneous Pieces Relating to the History and Antiquities (London 1792), Institutes of Hindu Law or Ordinances of Menu (Calcutta 1794) adlı eserlerini neşretti.

Dünyaca ünlü bir şarkiyatçı, hukukçu, şair ve on üç dile vâkıf bir dil bilimci olan Jones, 27 Nisan 1794'te henüz kırk sekiz yaşında iken Kalküta'da öldü ve orada gömüldü. Hindistan genel valilerinin ve üst düzey bürokratlarının dostluğunu kazanan Jones'u yerli halk da çok seviyor ve "Selim" lakabıyla tanıyordu. Ölümünden sonra Londra'daki Saint Paul Katedrali ile Oxford Üniversitesi Kilisesi'nde adına anıt yapıldı. Lord Teignmouth tarafından bütün eserleri, hâtıratı ve mektupları yayımlandı (Memoirs of the Life, Writings and Correspondence of Sir William Jones, London 1799-1804); Kalküta (1800) ve Londra'da (1810) şiirleri basıldı.

BİBLİYOGRAFYA

A. J. Arberry, Asiatic Jones, London 1946; a.mlf., Oriental Essays, London 1960, s. 48-86; J. E. van Lohuizen - De Leeuw, "Sir William Jones", Orientalia Neerlandica, Leiden 1948, s. 288-297; J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s.129-135; H. M. S., "Jones, Sir William", The Dictionary of National Biography (ed. L. Stephen - S. Lee), Oxford 1960, X, 1062-1065; Ebü'l-Kāsım-ı Sehâb, Ferheng-i Ḫâverşinâsân, Tahran 1352 hş., s.197-202; G. H. Cannon, Sir William Jones: A Bibliography of Primary and Secondary Sources, Amsterdam 1979; a.mlf., "The Indian Affairs of Sir William Jones", As.Af., X (1979), s. 27-41; Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 129-131; A. S. Tritton, "The Student of Arabic", BSOAS, XI (1946), s. 695-698; V. de Sola Pinto, "Sir William Jones and English Literature", a.e., s. 686-694; S. G. Vesey - Fitz Gerald, "Sir William Jones, the Jurist", a.e., s. 814; John J. Godfrey, "Sir William Jones and Pere Coeurdoux: a Philological Footnote", JAOS, LXXXVII (1967), s. 57-59; Alan Jones, "The English and Arabic: 1: Sir William Jones and His Predecessors", IC, LXXI/3 (1997), s. 1-17.

Kemal Kahraman

JOURNAL ASIATIQUE

Fransız şarkiyat dergisi.

1822 yılında Paris'te Antoine Isaac Silvestre de Sacy, Jean-Pierre Abel-Rémusant, Jean-Louis ve Eugène Burnouf, François ve Emile Littré, Daniel Kieffer, Claude Fauriel, Alexander von Humboldt ve Pierre-Amédée Jaubert gibi edebiyatçı ve ilim adamları tarafından Fransız şarkiyat cemiyeti Société Asiatique ile birlikte onun yayın organı olarak kuruldu. Yaklaşık iki asırdan beri Société Asiatique'in yaptırdığı arkeolojik kazılar dahil her türlü bilimsel araştırmanın sonuçlarını ve bilim adamlarının Asya kültürlerine dair makalelerini yayımlamakta olan dergi Doğu dilleri ve medeniyetleri alanlarına büyük katkıda bulundu. Ayrıca Asya kıtasındaki toplumlara ve kültürlerine ait yazmaları temin etmek, kopyalayarak ikinci nüshalarını çıkarmak, tercümelerini yapmak ve basımlarını gerçekleştirmek suretiyle misyoner, diplomat ve ilim adamlarına kıymetli dokümantasyon sağladı.

Société Asiatique'i kuran ve dergiyi çıkaranların ortak özellikleri Asya'nın tarihine, sanatına, edebiyatına, coğrafyasına, dillerine ve daha birçok alana büyük ilgi duymalarıdır. Ancak bu kişiler kısa zamanda birbirleriyle anlaşamaz hale geldiler ve aralarında karşıt iki grup oluştu. 1822'de kurucu başkan olan Silvestre de Sacy 1829'da görevinden istifa etti. Yerine Jean-Pierre Abel-Rémusant seçildi. 15 Nisan 1829'da bağış ve yardım kabul etme hakkı tanınan cemiyet, özellikle Londra'daki Royal Asiatic Society başta olmak üzere yurt dışındaki benzer faaliyet gösteren kuruluşlarla temasa geçti. İlk iki başkandan sonra cemiyetin yönetimini Ernest Renan (1884-1892), Barbier de Meynard (1892-1908), Paul Pelliot (1935-1945), Jacques Bacot (1946-1951) ve Claude Cahen (1975-1987) gibi ilim adamları yürüttü. Halen cemiyetin başkanlığını Daniel Gimaret, derginin redaktörlüğünü De Christina Scerrer-Schaub yapmaktadır.

Journal Asiatique'in basımı ilk önce Dondey-Dupré basımevinde gerçekleştirildi ve 1822-1845 yılları arasında on iki forma ve tek cilt halinde her sayısı 200 nüsha olarak basıldı. 1846'dan itibaren sırasıyla Benjamin Duprat (1846-1867), Ad. Labitte (1867-1870), Ernest Leroux

(1870-1917) ve Paul Geuthner (1917-1954) yayınevleri tarafından neşredildi. 1982'ye kadar Paul Geuthner yayıneviyle birlikte cemiyetin kendi matbaasında, o tarihten sonra da Centre National de la Recherche Scientifique'in yardımıyla yalnız kendi matbaasında basılmaktadır. Dergi, çıkmaya başladığı tarihten günümüze kadar kısmî bazı değişikliklere uğramasına rağmen aslî özelliklerini korumuştur. 1822-1827 arası ilk serisinde her ay yayımlanan formalar yılda bir defa ciltlenerek toplam altı sayı çıkarıldı ve 1828'den sonra Nouveau Journal Asiatique adını taşıyan ikinci serisinde on altı sayı, 1836'dan itibaren tekrar orijinal adıyla çıkan üçüncü serisinde on dört sayı yer aldı. 1922 yılına kadar her on yılda yayımlanan yirmi sayı müstakil bir seri kabul edildi ve böylece toplam on iki seri tamamlandı. Her seri kendi içinde I'den XX'ye kadar numaralandırılıyordu. 1923'ten itibaren seri şeklinde tasnif kaldırılarak 1822'deki ilk sayısından itibaren bütün sayıları hesap edildi ve yeni çıkan sayıya 202 sıra numarası verildi. 1947'den itibaren üç ayda bir, 1981'den itibaren altı ayda bir yayımlanan derginin halen 288/1. sayısı çıkmış bulunmaktadır. Derginin başlangıçtan 234. sayısına (1943-1945) kadar içerdiği bütün yazılar araştırma yazıları ve tercümeler, edebî tenkitler, bibliyografik notlar, ölüm haberleri ve Société Asiatique'in yıllık raporu gibi bölümlere ayrılıyordu. Bu tarihten itibaren yazılar arasında tasnif usulü kaldırıldı. Yıllık faaliyetlerin değerlendirildiği

raporların 1840-1867 yılları arasına ait olanı ayrıca Jules Mohl tarafından Vingt sept ans d'histoire des études orientales adıyla 1879'da yayımlanmıştır. Bunlardan başka cemiyetin 100. kuruluş yıldönümü münasebetiyle Louis Finot tarafından hazırlanan Société Asiatique, Livre du centenaire, 1822-1922 adlı kitapta bir asırlık faaliyetler anlatılmaktadır.

Journal Asiatique'i şarkiyat alanında önemli konuma getiren hususların başında, 180 yılı aşkın bir süredir yayımlanan zengin makale ve birçok yazma eserin tercüme ve tenkitleriyle birlikte neşrini ihtiva etmesi gelmektedir. Özellikle Stanislas Guyard'ın "Un grand maître des assassins au temps de Saladin" (7e seri, sy. IX [1877], s. 324-450), Henri Sauvaire'in "Matériaux pour l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes" (7e seri, sy. 14 [1879], s. 455-533; sy. 15 [1880], s. 228-277, 421-478), "Description de Damas" (9e seri, sy. 3 [1894], s. 251-318, 385-501; sy. 4, 242-331; sy. 5, 269-315; sy. 6 [1895], s. 221-313, 409-484; sy. 8

[1896], s. 185-285, 369-459), İzzeddin'in "Deux voyageurs du XVe siècle en Turquie: Bertrandon de la Broquière et Pero Tafur" (sy. 239/2 [1951], s. 159-174), Claude Cahen'in "Notes pour l'histoire des Turcomans d'Asie mineure au XIIIe siècle" (sy. 239/2 [1951], s. 335-354), André Miquel'in "La particule innamâ dans le Coran", (sy. 248 [1960], s. 483-498), Pierre Larcher'nin "Dérivation lexicale et relation au passif en arabe classique" (sy. 284/2 [1996], s. 265-290) ve Yves Marquet'nin "Socrate et Ihwan as-Safa" (sy. 286/2 [1998], s. 409-449) adlı makaleleri önemlidir. Yazma neşirleri arasında Jules Mohl'ün "Extraits du Modjmel al-Tewarikh-Relatifs à l'histoire de la Perse" (3e seri, sy. 11 [1841], s. 36-178, 320-361; sy. 12, s. 497-545), Carra de Vaux'nun "La Kacidah d'Avicenne" (9e seri, sy. 14 [1899], s. 157-173), Gabriel Ferrand'ın Ebû Hâmid el-Gırnâtî'nin Le Tuḥfat al-albâb (sy. 207 [1925], s. 1-191, 193-304), Muhammed b. Abdülcelîl'in Aynülkudât el-Hemedânî'nin Şeḳva'l-ġarîb ʿani'l-evṭân ilâ ʿulemâʾi'l-büldân adlı eseri "Sakwa-l-garīb ani-l-awtān ilā ulamā-l-buldān" (sy. 216/1 [1930], s. 1-76; sy. 216/2 [1930], s. 193-297) ve Georges Vajda'nın "Un bulletin de victoire de Bajazet II" (sy. 238 [1948], s. 87-102) adlarıyla yaptıkları yayımlar önem taşımaktadır. Derginin, özellikle XIX. yüzyıldaki sayılarında İstanbul'da basılan birçok eser hakkında kaleme alınmış tanıtım yazılarına ve matbuat alanındaki haberlere sıkça yer vermesi dikkat çekmektedir. Yazar ve makale adlarını ihtiva eden alfabetik genel fihristlerin ilki, 2. seriyi de içine alacak şekilde 3. serinin son sayısının arkasında (1842), 4 ve 5. serilerinki 1862'de ve 6 ve 7. serilerinki de 1882'de son sayının arkasında birlikte yayımlanırken 8. seriden itibaren her yeni serininki on yılda bir yine son sayının arkasında yayımlandı. 1952 ve 1962 yıllarına ait olanlar ise iki müstakil cilt halinde basıldı ve 1962'den sonra da bir yenisi çıkmadı.

1933'ten itibaren süresi belirli olmayan Cahiers de la Société Asiatique adlı ikinci bir dergi çıkarmaya başlayan cemiyet ayrıca müstakil inceleme, orijinal metin neşri ve tercüme sahalarında yapılan çalışmaların da basımını üstlendi ve bu yoldaki faaliyetleri destekledi. Yayımlarının başlıcaları arasında J. T. Reinaud ve Mac-Guckin de Slane tarafından tercüme edilen Ebü'l-Fidâ'nın Taḳvîmü'l-büldân'ı (Paris 1840) ve Sîdî Halîl'in el-Muḫtaṣar'ı (Précis de législation musulmane de Sidi Khalil, Paris 1855), Charles Huber'in Journal d'un voyage en Arabie adlı eseri (Paris 1891), Charles Francois Defrémery ve B. R. Sanguinetti'nin tercüme ettiği İbn

Battûta’nın seyahatnâmesi (Voyages d’Ibn Batoutah texte arabe, accompagné d’une traduction, I-IV, Paris 1853-1858) ve Barbier de Meynard’ın ilk üç cildini Pavet de Courteille ile birlikte tercüme ettiği Mes‘ûdî’nin Mürûcü’z̲-z̲eheb’i (Les prairies d’or, Paris 1861-1877) bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

J. Mohl, Vingt sept ans d’histoire des études orientales, Paris 1879; L. Finot, Société Asiatique, Livre du centenaire: 1822-1922, Paris 1922; Cl. Huart, Les études islamiques en France au XIXème siècle, Paris 1922; “Historique de la Société Asiatique”, Annuaire statuts et réglements: 1949-1950, Paris 1949, s. 1-16; D. Reig, Homo orientaliste, Paris 1988, s. 13-15, 91-92; J. Filliozat, “La Société Asiatique: d’hier à demain”, JA, sy. 261 (1973), s. 3-12.

Ahmet Kavas

JOURNAL of the ROYAL ASIATIC SOCIETY

İngiltere'de yayımlanan şarkiyat dergisi.

15 Mart 1823'te Londra'da, Asiatic Society'nin (Kalküta) eski başkanlarından Sanskritist Henry Thomas Colebrooke tarafından kurulan ve ertesi yıl İngiltere Kralı IV. George'un himayesine girerek "Royal" unvanını alan The Asiatic Society of Great Britain and Ireland isimli derneğin yayın organıdır; JRAS kısaltmasıyla tanınır. Amacı Hindistan ve diğer Asya ülkelerinin tarih, medeniyet, sanat ve edebiyatını incelemek olan derneğin, aralarında Türkiye'nin de yer aldığı çeşitli ülkelere mensup 900 kadar üyesi vardır. 1958-1961 yılları arasında başkanlığını Türkolog Sir Gerard Clauson yapmıştır. Günümüzde derneğin Bombay, Hong Kong, Tokyo gibi on bir büyük Uzakdoğu şehrinde şubeleri bulunmaktadır. İngiltere'deki merkez binasında Asya üzerine tarih, coğrafya, din, felsefe, dil, sanat ve edebiyat alanlarında kaleme alınmış 100.000 kitap, 2250 süreli yayın, 2000 el yazması, pek çok harita, tablo, fotoğraf koleksiyonu ve çeşitli müzelik eşyayı barındıran bir de kütüphanesi mevcuttur. Kütüphane, Hint ve Malay ağırlıklı iki binyılı kapsayan bir tarih zenginliğine sahiptir. Dernek, Doğu dilleri için standart bir transkripsiyon sistemi geliştirmek amacıyla gayret gösteren ilk kurumlardan biri olup bir komiteye hazırlattığı Sanskrit ve Arap alfabelerini karşılayan harfler listesini 1894'te JRAS aracılığıyla yayımlamıştır.

Journal of the Royal Asiatic Society yılda dört fasikül olmak üzere 1834'te yayınına başladı. İlk sayılarında ekonomik ve ticarî konular fazlaca işlendi; 1880'lerden itibaren dil, edebiyat, tarih, arkeoloji ve geleneksel kültür konuları ağırlık kazandı. Zaman zaman Sumer, Akkad, Pers ve Hitit gibi Ön Asya kültürlerine de yer verilmekle beraber derginin ilk yüzyılına Hint alt kıtası üzerine kaleme alınan yazılar hâkim oldu. Başlangıçta özellikle Yakındoğu İslâm medeniyeti ihmal edilmişti; ancak son dönemlerde bütün Asya kültürlerine daha dengeli bir biçimde ilgi gösterilmektedir. Fransızca, Almanca ve İtalyanca makalelerin de yer aldığı dergi, yayın hayatına

başladığı günden beri İngiliz şarkiyatçılarının araştırmalarının mahiyetini, fikirlerini ve zaman içinde değişen ilgilerini yansıtan en önemli yayın organı olma durumunu korumaktadır. Önceleri yılda dört sayı çıkarılamadıysa da 1875'ten itibaren düzenli biçimde yılda bir cilt yayımlanmıştır. Fasikül sayısı 1944'te iki, 1991'de yapılan son düzenlemeyle üç (nisan, temmuz, kasım) olarak tesbit edilmiştir. Derginin en önemli özelliklerinden biri de 1890'lardan bu yana kitap tanıtımlarına geniş bir şekilde yer vermesidir. İlk sayıdan itibaren 1997'ye

kadar çıkan makalelerle ilgili alfabetik yazar indeksi mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

C. F. Beckingham, "A History of the Royal Asiatic Society, 1823-1973", The Royal Asiatic Society: Its History and Treasures (ed. S. Simmonds - S. Digby), Leiden 1979, s. 1-77; R. Head, Catologue of Paintings Drawings, Engravings and Busts in the Royal Asiatic Society, London 1991; Handlist of Periodical Titles in the Library of RAS, London 1997; M. J. Pollock, "The Library of the Royal Asiatic Society and Its Collections Relating to Southeast Asia", Libraries and Culture, XXXIII/3, Austin 1998, s. 306-320.

Ali Köse

JÖN TÜRKLER

Daha çok II. Abdülhamid dönemindeki siyasî muhalefet hareketleri ve bu hareketlere katılan kişi ve gruplar için kullanılan bir tabir.

“Genç Türkler” (young Turks), ilk defa 1828 yılında Charles MacFarlane tarafından dönemin genç Osmanlı nesline atıfta bulunmak üzere kullanılmış (Constantinople in 1828, s. 58), daha sonra 1855’te Abdolinimo Ubicini hem II. Mahmud dönemindeki reform hareketine katılan devlet adamlarını, hem de Sultan Abdülmecid döneminin Batılılaşma yanlısı Tanzimat ricâlini tanımlamak için “Jeune Turquie de Mahmoud” ve “Jeune Turquie d’Abdul Medjid” ifadelerine yer vermiştir (La Turquie actuelle, s. 160-165). Bu tabiri 1857 yılında bir kavram olarak ilk kullanan kişi ise Hippolyte Castile olmuştur (Réchid Pacha, s. 35). Bu kullanımlar, büyük bir ihtimalle Giuseppe Mazzini’nin Giovine Italia (Genç İtalya) hareketine telmihen yapılmıştır. Bir Amerikalı misyoner olan Henry J. van Lennep, 1864 yılına ait günlüğünde Avrupa’da tahsil görmüş Osmanlı gençleri için aynı ifadeyi (Young Turkey) kullanmış ve pek çok kimsenin yanlışlıkla “Genç Türkler”i Alevî mezhebiyle ilişkilendirdiğini belirtmiştir. Osmanlılar’da ise Sultan Abdülaziz’in cülûsu sırasında (1861) Mâbeyn-i Hümâyun’da görevli, padişahın aktif siyaset izleyecek bir sadrazam tayin etmesine taraftar olan Ziyâ ve Muhtar beyler gibi bazı gençlerin “jönler” (“les jeunes” karşılığı) olarak adlandırıldığı İbnülemin Mahmud Kemal tarafından belirtilmektedir (Son Sadrızamlar, I, 70). Bu tarihten sonra kavram, Mustafa Fâzıl Paşa’nın maddî desteğiyle Avrupa’da bir muhalefet hareketi örgütleyen Yeni Osmanlılar’ı tanımlamak için bizzat adı geçen paşa ve Avrupa basını tarafından kullanılmıştır. Avrupa basınının bu kullanımı, “Genç İtalya” ile daha sonra ortaya çıkan ve muhalefet hareketleri oldukları ölçüde edebî akımlar olma özelliğini de taşıyan “Junges Deutschland” (Genç Almanya), “Mlodej Polski” (Genç Polonya) hareketlerine telmihen aynı zamanda Yeni Osmanlılar’ın edebî şahsiyetleri de göz önüne alınarak yapılmıştır. Mustafa Fâzıl Paşa, Nord gazetesinin 7 Şubat 1867 tarihli nüshasında yayımlanan, Sultan Abdülaziz’e hitaben yazdığı mektupta “grand parti de la jeune Turquie” ifadesine yer vermiş, Yeni Osmanlılar Cemiyeti’nin kuruluş belgesinde ise “Jeune Turquie”yi Eski Türk (Vieux Turc) grubunun

muhalifi bir müessese olarak tarif etmiştir (Le Mémorial Diplomatique, XIII/25 [1876], s. 40). Mustafa Fâzıl Paşa'ya cevap olarak Réponse à son Altesse Moustapha Fazil Pacha au sujet de sa lettre au Sultan başlığıyla 1867 yılı Nisan ayında kaleme alınan bir risâlede ise yazar kendisi gibi devlet adamlarının "Jön Türk" partisine karşı bir parti oluşturduğunu iddia etmiştir. Daha sonra Yeni Osmanlılar'ın yayın organı Hürriyet, Fransızca olarak basıldığı matbaayı "Imprimerie Centrale de la Jeune Turquie" şeklinde tarif etmiş, ancak Hürriyet başlığının altında "Yeni Osmanlılar Cemiyeti" ibaresini kullanmıştır. Hürriyet bazan da "Jeunes Turquie" tercümesi olarak "Yeni Osmanlılar" ibaresi yerine "Türkistan'ın erbâb-ı şebâbı" ifadesine yer vermiştir. Ali Suâvi ise "Civan Türk" ya da "Yeni Osmanlılar"ın Frenk mukallidi bir zümre değil, "devleti yani idaresini tecdîd edecek efkâr-ı cedîdeye sahip olanlar" olduğunu ileri sürerek daha sonra II. Abdülhamid'e muhalif ulemâ tarafından kullanılacak "müceddidîn-i Osmâniyye" ifadesiyle kastedilene benzer bir kavrama atıfta bulunmuştur (Ulûm Gazetesi, nr. 13, 16 Şubat 1870). Bu tarihten sonra Jön Türkler tabirinin Yeni Osmanlılar'a ve ardından Midhat Paşa liderliğindeki bürokrat-askerî kadroya atıfta bulunmak üzere kullanıldığı görülmektedir. Bilhassa İngiliz belgelerinde iktidar mücadelesi içindeki iki Osmanlı bürokratik-askerî kadrosunu belirtmek için "Young Turkey Party" (Genç Türkiye Partisi) ve "Old Turkey Party" (Eski Türkiye Partisi) kavramları sıkça kullanılmıştır (Public Record Office, FO, nr. 424/49, 9 Şubat 1877/115). 1867'de Yeni Osmanlılık tarifi yapan Vakit gazetesi de Yeni Osmanlılar'ı Moskoflar'ın "eski Osmanlı" dediği kimselerin hatalı siyasetlerini düzeltmeye çalışan kimseler olarak tanımlamıştır ("Osmanlılık", Vakit, 9 Ağustos 1876). Mordtmann, 1877'de yeniçeriliği ihya etmek isteyen bir grup ulemânın da kendilerini "genç Türk" olarak tavsif ettiklerini belirtiyorsa da diğer kaynaklar bunu doğrulamamaktadır. Bu anlamının yanında kavram, Osmanlı Meclisi Meb'ûsanı'nın tatilinden hemen sonra Kānûn-i Esâsî'nin yeniden yürürlüğe konmasını ve meşrutî idareyi savunan kimseler için de literatürde yer almaya başlamıştır. Böylesine geniş ve muğlak bir kullanımla II. Abdülhamid rejiminin hemen hemen her muhalifi Jön Türk şeklinde tanımlanır olmuş ve kavrama birden çok anlam yüklenmiştir. Meselâ 1890 yılında Georges Badis adlı bir şahıs sarayı, Genç Türkiye adında ve Kānûn-i Esâsî taraftarlarının neşir vasıtası olacak bir gazete çıkarmakla tehdit ederken (BA, İrade-Dahiliye, nr. 1308/93885) 1893'te Arminius Vámbéry ifadeyi Ziyâ Paşa, Nâmık Kemal

gibi Yeni Osmanlılar'ı tanımlamak için kullanmış, 1895'te Paris'te yayımlanan Türkiya'l-Fetât/La Jeune Turquie gazetesi ibareye, genellikle bu gazeteyi neşreden Türk-Suriye komitesini de içine alan bir kavram olarak, ancak bazan da

bizzat bu örgüte atıfta bulunmak için yer vermiştir. Bunun yanında II. Abdülhamid'e karşı muhalefete katılan mason örgütleri de siyasî faaliyetleri sırasında kendilerini Committee of Young Turkey at Constantinople şeklinde tanıtmışlardır. 1895 yılı Aralığında Mechveret Supplément Français'nin "Organe de la Jeune Turquie" olarak neşri, Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin kavram üzerinde bir tekel kurmasının işareti sayılmışsa da cemiyet durumu böyle bir gözle görmediğini 1896'da düzenlenen, diğer muhalefet örgütlerinin de katıldığı bir ziyafeti Banquet de la Jeune Turquie şeklinde adlandırarak ortaya koymuştur. Aynı şekilde İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin Mechveret Supplément Français'nin ilk yayımlanan programının yanı sıra Ahmed Rızâ bu mecmuanın 29. sayısında, Jön Türkler adına örgüt programı olmaktan ziyade felsefî tercihleri ortaya koyan daha kapsayıcı bir program neşrederek duruma dikkat çekmiştir. İlginçtir ki, İttihat ve Terakkî Cemiyeti içinde Mizancı Murad Bey'i destekleyen muhafazakâr kanat, Jön Türklüğün "le parti conservateur" (muhafazakâr parti) diye adlandırılan devlet adamlarından müteşekkil grubun karşıtı olduğunu iddia etmekten de geri kalmamıştır (Mechveret Supplément Français, sy. 21, 15 Ekim 1896, s. 1). Nitekim 1897 yılında İttihat ve Terakkî Cemiyeti ile saray adına Ahmed Celâleddin Paşa'nın vardığı anlaşma sonrasında cemiyet neşriyatı tatil kararı alınca Ahmed Rızâ, Genç Türkler'in bir zümre olduğunu, kimsenin bu kavram üzerinde tekeli bulunmadığını belirterek Meşveret'i Jön Türk neşriyatı olarak yayımlamayı sürdürmüştür. Aynı ifadeler diğer Jön Türk organlarınca da ısrarla dile getirilmiştir (Hak, sy. 31, 30 Kasım 1900). İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin uzun bir süre ulemâ tarafından yönetilen Mısır şubesi yayın organlarında ise genellikle Jön Türk yerine "müceddidîn-i Osmâniyye" ibaresi tercih edilmiş, bu şubenin önde gelen isimlerinden Hoca Kadri Nâsıh, "Cön Türk" tabirini eleştirel bir anlamda kullanırken kendisini bunun kapsamı dışında tutmuş (Arkivi Qendror Shtetëror, 19/106-2/135/748), bazı muhalif Balkan ve Kıbrıs neşriyatı ile (Feryad, Lefkoşe, 25 Aralık 1899, s. 1) diğer bazı örgütler de ("Müceddidîn-i Osmâniyye'nin İnşikākı", Hürriyet, sy. 77 [1 Temmuz

1897], s. 3) bu kavramı kullanmışlar, bir kısım yayın organları ise “Ahrâr-ı Osmâniyye” ibaresini tercih etmişlerdir (Sancak, nr. 64 [5 Mart 1902], s. 1). Ali Fahri Bey, “bilcümle anâsır-ı Osmâniyye efrâdından müteşekkil bir fırka”yı tanımlamak için Fransızca “Jeunes Turc”, Türkçe “Genç Türk” kavramlarının kullanılmasının yanlış olduğunu belirterek bu ifadelerde “Türk” kelimesi yerine “Osmanlı” kelimesinin ikame edilmesinin gerekliliğine dikkat çekmiştir (A. Fahri, Yeni Osmanlılar Kongresi, s. 3). 1878 sonrasında Jön Türk neşriyatı dışında kavram yazılı basında değil yalnızca belgelerde yer almıştır. Bu kullanımda da bazan Fransızca’daki söylenişi şeklinde “Jön Türkî” gibi yazılırken (BA, Y.EE, 36/2468/141/XII-2) genel kullanım “Jön Türk” biçiminde olmuştur.

Kavramın belirli şahıslar için değil bir zümre için kullanılır hale gelmesi II. Abdülhamid’i fazlasıyla rahatsız etmiş ve Temmuz 1901 tarihinde sâdır olan bir irade gereğince “Jön Türk” tabirinin yerine “müfsid” kelimesinin kullanılması emredilerek (BA-BEO/Mahremâne Müsveddat, 129, 8 Temmuz 1901) bu tarihten sonra resmî evrakta bu tabir yerine “erbâb-ı fesad” ibaresi ikame edilmiş, Fransızca muhâberatta ise “agitateur” kelimesi tercih edilmiştir (Paris Büyükelçiliği Arşivi, D. 244, 17 Temmuz 1901/nr. 30).

XX. yüzyılın başından itibaren kavram II. Abdülhamid’in müslüman muhaliflerine atıfta bulunmak için kullanılmaya başlanmıştır. Meselâ 1902’de Lord Salisbury, Ermeni komiteleriyle Jön Türkler’i bu şekilde bir ayırıma tâbi tutmuştur (Public Record Office, FO, nr. 78/211). İttihat ve Terakkî Cemiyeti neşriyatında da kavrama Türkçü ve milliyetçi hareketlere katılmayan müslüman muhalifleri kapsayacak bir biçimde yer verilmiştir. Midhat Paşa’nın oğlu Ali Haydar Midhat Bey ise Jön Türk Partisi’ni, babasının liderliğindeki bürokratlar hareketinin bir devamı olarak tarif etmiştir (The Nineteenth Century and After, sy. 311 [1903], s. 77-78). Ancak bu dönemde kavram nâdiren bu anlamda kullanılmıştır. Sabahaddin Bey ve taraftarları, 1906 yılına kadar Jön Türkler ifadesinin yerine “hürriyetperveran” kelimesini ikame etmişler, bu tarihten sonra istisnalar dışında bütün muhalefet örgütlerini kapsayan “Osmanlı muhalifîn fırkaları” tabirine yer vermişlerdir. Dönemi anlatan tarihî romanlardan Jön Türkler’in kendilerini “Jönler” olarak adlandırdıkları ve halk arasında da onlara atıfta bulunmak için olumsuz anlamda “Jönler” ya da “Cönler” ifadelerinin

yaygınlık kazandığı anlaşılmaktadır.

1908 İhtilâli'nden sonra kavram Osmanlı neşriyatında ihtilâl öncesi harekete atıfta bulunmak için kullanılmıştır. Avrupalı ve Amerikalı yazarlar yeni rejimi "Jön Türk rejimi", İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ni "Jön Türk partisi" olarak tanımladıkları gibi II. Meşrutiyet dönemini "Jön Türk dönemi" olarak adlandırmışlardır. Ayrıca bu dönemde ilk defa Vámbéry tarafından "Jön Türklük" (Young Turkdom) şeklinde bir kavramsallaştırma da yapılmıştır. Vámbéry'ye göre Jön Türklüğün başlangıcı 1850'lere kadar geri gitmektedir. 1908 sonrasında bütün Türk milleti az sayıdaki istisna dışında Jön Türklüğe ait duruma gelmiştir, hatta kendini Türk olarak gören ve Türkçe konuşan herkes bu kavrama dahildir. Ancak gerçekte ve Türk tarihçiliği bakımından Jön Türklük 1908 İhtilâli öncesinde kalmıştır. Nitekim 1908 İhtilâli'nden sonra neşredilen roman ve piyeslerin kahramanları dahi hep bu anlamda Jön Türk'tür. İttihat ve Terakkî 1909 yılı sonrasında bu kavramı kullanmadığı gibi Genc Türk adıyla bir gazete de İttihatçılar'ın muhalifi Osmanlı Demokrat Fırkası'nın neşir vasıtası olarak yayımlanmış, Fransızca Le Jeune-Turc gazetesi ise yazı heyetinde bazı İttihatçılar olmakla beraber İttihat ve Terakkî ile organik bir bağ kurmamış ve gazetenin adı Vámbéry'nin kullanımına benzer bir anlamda değerlendirilmiştir. Çeşitli dillere bir tabir olarak yerleşen kavramın XIX. yüzyılın sonlarından itibaren özelikle Batılı devletlerin müslüman sömürgelerindeki yenilik ve özgürlük taraftarı hareketler için de kullanıldığı olmuştur (meselâ Hindistan'daki Aligarh Okulu mensubu aydınlara yönelik Hindistan'ın Genç Türkleri tabiri için bk. Özcan, s. 184). Aynı şekilde Genç Tunuslular, Genç Buharalılar vb. tanımlamalar da yine Genç Türkler'e telmihen yapılmıştır.

Kavramın XX. yüzyıldaki başka kullanımları ise evrensel bir mahiyet kazanmıştır. Meselâ XX. yüzyıl başında bir süre âsi gençleri tarif için tercih edilmiş olup ("Police Magistrate", The Daily News, 26 Kasım 1904) günümüzde radikal değişiklik yanlısı siyasetçiler (Browning, IV [1995], s. 530), benzer nitelikteki iş adamları ile ("Internet Capital's Young Turks", Business Week, 1 Kasım 1999) Uzakdoğu ve bilhassa Tayvan'daki radikal milliyetçiler ("What's Left for the New Party?", Taipei Times, 22 Ocak 2000), Afrika'daki milliyetçi-Batılılaşma yanlısı partiler (Schachter, LV/2 [1961], s. 306-307), Güney Amerika'daki sol eğilimli partilerin radikal

üyeleri (Chaplin, XX/3 [1968], s. 396) ve siyasal rejimlere müdahale etmeye

çalışan askerî yapılanmalara (Foye, II [1990], s. 8-10) atıfta bulunmak için kullanılmaktadır.

Jön Türk kavramı birbirinden çok farklı gruplara atıfta bulunmak için kullanılıyorsa da bunlardan en önemlisi hiç şüphesiz, 1878 yılında Osmanlı Meclisi Meb'ûsanı'nın tatilinden sonra II. Abdülhamid rejimine muhalefet için ortaya çıkan kişiler ve onlar tarafından kurulan örgütler ve neşredilen mecmualardır (Tunaya, hem Yeni Osmanlılar hem de Jön Türkler için sırasıyla "Birinci" ve "İkinci" "Jön Türk Hareketleri" ifadelerini teklif etmişse de bu genel bir kabul görmemiştir; bk. Tahir Taner'e Armağan, s. 167). 1889'da daha sonra İttihat ve Terakkî adını alacak olan İttihâd-ı Osmânî Cemiyeti'nin kuruluşuna kadar Jön Türk eylemleri ferdî boyutta olmuş, Napoli'de İstikbâl adlı mevkūteyi neşreden Ali Şefkatî ile Paris ve Cenevre'de çeşitli risâleler yayımlayan ve Gencîne-i Hayâl mecmuasını çıkaran Hakkı Bey bu alanda önemli girişimlerde bulunmuşlardır. 1889 yılından itibaren Jön Türklük bilhassa İstanbul'daki okullarda yüksek öğrenim gören talebelerin muhalefet hareketi haline gelmiş, 1894'te bürokrat, subay ve ulemâ katılımıyla geniş bir yelpazeye yayılmış ve bilhassa 1895 sonrasında ivme kazanmıştır. Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti hareketin motoru olurken Halil Ganem liderliğindeki Türk-Suriye komitesiyle Selim Fâris'in idaresindeki Osmanlı Islahat Fırkası gibi kuruluşlar, padişahın Arap muhaliflerini harekete kazandırma çabası içine girmişler, siyasal masonluk ise Jön Türk hareketine yayınlarla tahttan indirilen V. Murad taraftarlarının desteğini sağlayarak katkıda bulunmuştur. Bulgaristan, Romanya, Kıbrıs ve Girit'te mahallî Jön Türklük diye tanımlanabilecek bir cereyan ortaya çıkmış, bu hareket Avrupa Jön Türklüğü'nden farklı olarak firarî Osmanlı Jön Türkleri'nin idaresinde fakat esnaf, öğretmenler ve mahallî aydınlar tarafından örgütlenmiş, Mısır'da ise ulemâ hareketin dinî muhalefet kanadını tesis etmiştir. Avrupa'ya kaçan Mizancı Murad Bey, Jön Türklüğü Yeni Osmanlı hareketine benzeyen bir bürokrat entelektüel hareketine dönüştürmeye çalışmış, ancak 1896 yılında çok sayıda bürokratın başarısız bir darbe girişiminin ardından tutuklanması ve Murad Bey'in 1897'de ülkeye dönüşü bu çabayı sonuçsuz bırakmış, Jön Türklük yeniden bir talebe hareketi biçimini almıştır. Bu gelişmelere

ilâveten, 1897 sonunda padişahın prestijinin Yunan zaferi sebebiyle artması ve muhaliflere duyulan genel tepki sebebiyle çok zor durumda kalan Jön Türk hareketi Ahmed Rızâ ve İshak Sükûtî beylerin çabaları ile yeniden hız kazanmış, fakat bu defa malî zorluklar hareketi düzensiz neşriyat dışında bir şey yapamaz duruma getirmiştir. 1899 yılı sonlarında önce İsmâil Kemal Bey, ardından Damad Mahmud Celâleddin Paşa ve oğullarının Avrupa'ya firarları, hareketi âdeta yok olmaktan kurtarmış, ancak bu defa da onu İngiltere yanlısı devlet adamlarının faaliyeti haline getirmiştir. 1902'de toplanan Osmanlı Hürriyetperveran Kongresi, Jön Türkler'i birleştiremediği gibi rejimi devirme konusunda yabancı müdahalesini talep edip etmeme hususunda birbirine şiddetle muhalif iki grubun ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur. Müdahale taraftarı grup Osmanlı Hürriyetperveran Cemiyeti'ni kurarak İngiliz desteğiyle darbe yapmaya çalışmışsa da başarısız olmuş, adem-i müdahale taraftarı Ahmed Rızâ ile kendilerini "icraatçılar" şeklinde tanımlayan radikal Jön Türkler bir ittifak oluşturarak neşriyata hız vermişler, eski İttihat ve Terakkî üyelerinin yeni örgütlenme çabaları ve kurdukları Osmanlı İttihat ve İnkılâb Cemiyeti ise uzun ömürlü olmamıştır. 1905 yılından sonra Ahmed Rızâ Bey ile icraatçılar arasındaki koalisyon Ermeni, Makedon, Bulgar ve Yunan komitelerinin örgütlenmeleri üzerine araştırmalar yapan Bahâeddin Şâkir Bey tarafından Osmanlı Terakkî ve İttihat Cemiyeti adıyla yeniden teşkilâtlandırılmış ve bu değişimin ardından hareketin bu kanadı entelektüel faaliyeti tamamen ikinci plana iterek bir ihtilâlci cereyanı temsil eder hale gelirken Prens Sabahaddin Bey ve taraftarlarının kurduğu Teşebbüs-i Şahsî ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti, bir yandan Taşnaksutyun Cemiyeti ile beraber Doğu Anadolu isyanlarını bir genel ihtilâle döndürmeye çalışırken öte yandan Frédéric Le Play ile Edmond Demolins'nin fikirleri çerçevesinde ve Science Sociale mektebinin tesiri altında bir entelektüel hareket olma özelliğini sürdürmüştür. Şunu da önemle belirtmek gerekir ki 1908 Jön Türk İhtilâli, 1907'de Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'ni de bünyesine alan Osmanlı Terakkî ve İttihat Cemiyeti tarafından gerçekleştirilmiş olup diğer Jön Türkler'in bu harekete doğrudan herhangi bir katkısı olmamıştır. İhtilâl sonrasında İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin bu sebeple diğer Jön Türkler'e karşı dışlayıcı tavır almasının ardından bu örgüt üyeleri dışındaki eski Jön Türkler'in önemli bir kısmı önce Sabahaddin Bey çevresine, daha sonra Ahrar, Hürriyet ve İtilâf fırkalarına katılmış, bazıları ise Fedâkârân-ı Millet Cemiyeti bünyesinde faaliyet göstermişlerdir.

Jön Türk hareketi içindeki merkezî örgütlerin üye listeleri, bu cemiyetler tarafından neşredilen süreli yayınların abone kayıtları “erbâb-ı fesaddan olmak” ve “fesad cemiyetleri ile muhaberatta bulunmak” töhmetleriyle vicâhen ya da gıyâben muhâkeme edilenlere ait Cerîde-i Mehâkim-i Adliyye’de yayımlanan ilmühaber ve ilâmlar 1906 yılı itibariyle Avrupa, Mısır, Balkanlar, Girit, Kıbrıs, Kafkasya’da bulunan Jön Türkler’in ve ülkedeki faal sempatizanların toplamının 1500 civarında olduğunu ve Jön Türk basınının 1000 dolayında abonesi bulunduğunu ortaya koymaktadır. Ancak bu gazeteler elden ele dolaştırıldığından ve Bosna, Bakü, Ruscuk, Varna gibi mahallerdeki kahvehane ve okuma odalarında okuma yazma bilmeyen kimselere okunduğundan söz konusu basını izleyenlerin sayısının yukarıda belirtilenden daha fazla olduğu hükmüne varmak mümkündür. Bahâeddin Şâkir’in yeniden teşkilâtlandırdığı Terakkî ve İttihat Cemiyeti, 1908 İhtilâli öncesinde çoğu harekete ihtilâl sırasında katılan 2000 kadar üye kaydetmeye muvaffak olmuştur. Jön Türkler’in genel sayısı fazla olmakla birlikte bunların önemli bir çoğunluğunun Avrupa ya da Mısır’a kaçarak buralarda zor şartlar altında hayatlarını sürdüren ve ciddi bir faaliyette bulunmayan kimseler olduğunu unutmamak gerekir. Bekir Fahri Bey’in Jönler adlı romanı bu durumu ortaya koyması bakımından ilginçtir. Önde gelen Jön Türkler olarak Abdullah Cevdet, Abdurrahman Bedirhan, Ahmed Rızâ, Ahmed Fazlı (Tung), Ahmed Ferid (Tek), Ahmed Kemal (Akünal), Ahmed Lutfullah, Ahmed Niyazi, Ahmed Sâib, Ali Fahri, Ali Fehmi, Ali Haydar Midhat, Ali Şefkatî, Bahâeddin Şâkir, Derviş Hima (Maksud Ibrahim Naxhi Spahiu), Edhem Ruhi (Balkan), Emîr Şekîb Arslan, Halil Ganem, Hüseyin Tosun, Hüsrev Sami (Kızıldoğan), Hüseyinzâde Ali (Turan), İbrâhim Temo, İshak Sükûtî, İsmail Canbolat, İsmâil Enver Bey (Paşa), İsmâil Kemal, Kırımîzâde Ali Rızâ, Mahmud Celâleddin Paşa (Damad), Mâhir Said (Pekmen), Manyasîzâde Refik, Mehmed Ali Halim Paşa, Mehmed Reşid Şahingiray, Mehmed Sabahaddin, Mehmed Talat Bey (Paşa), Midhat Şükrü (Bleda),

Mizancı Mehmed Murad, Mustafa Râgıb, Mustafa Rahmi (Arslan), Dr. Nâzım, Nuri Ahmed, Ömer Nâci, Said Halim Paşa, Sâlih Cemal, Sâmipaşazâde Sezâi, Selim Fâris, Silistreli Hacı İbrâhim Paşazâde Hamdi, Tarsusîzâde (Müftüzâde) Münif, Tunalı Hilmi, Yusuf Akçura’nın isimlerini vermek mümkündür.

Jön Türkler'in hepsini kapsayan genel bir ideolojiden bahsetmek çok zordur. Bir anlamda Jön Türklüğün ve Jön Türkler'in ortak noktası, II. Abdülhamid rejiminden duyulan hoşnutsuzluk ve bu rejimi devirerek yerine meşrutî bir rejim tesis etme arzusu olmuştur. II. Abdülhamid rejiminin "sadakat" kavramına atfettiği önem ve bu sıfatı haiz olduğunu düşündüğü kişileri daha iyi eğitim görmüş bürokrat ve subayların önüne geçirmesi de iyi eğitim almış toplum üyelerinin önemli bir kısmının Jön Türk hareketine katılmasına ya da sempati duymasına sebep olmuştur. Çekirdek kadrolar itibariyle Jön Türklüğün dünya görüşü pozitivizm ve biyolojik materyalizmden kuvvetli bir biçimde etkilenmiş ve cemiyetin bazı önde gelen liderleri, bilhassa 1905 öncesinde siyasî bir amaçtan ziyade toplumsal gelişmenin önünü tıkadığını düşündükleri dinin yerine bilimi hâkim kılma gibi felsefî mefkûrelerin peşinde koşmuşlardır. Ancak Jön Türklüğün her döneminde bu kavram içinde materyalistlerden ulemâya kadar çok değişik nitelikte kişilerin yer aldığını unutmamak, bir ideolojiden ziyade bir Weltanschauung'dan (dünya görüşü) bahsetmek ve bunu da çekirdek kadrolarla sınırlı tutmak gerekmektedir.

Jön Türk basını Osmanlı basın tarihinin önemli bir kategorisini teşkil etmektedir. Devrin Osmanlı basınına ağır sansür uygulanması Jön Türk basınının önemini daha da arttırmaktadır. Bir anlamda 1878-1908 döneminde Osmanlı siyasî düşünceleri ve tartışmaları daha ziyade bu basında yer almıştır. Bu basın da Jön Türklük gibi mütecânis olmaktan çok uzaktır. Aynı örgütün resmî organlarında dahi birbiriyle taban tabana zıt tezleri savunan makalelere sık sık rastlanmakta olup 1906-1908 arasında Şûra-yı Ümmet istisna edilirse Jön Türk basını Avrupa'daki benzerleri gibi gerçek parti gazeteciliği meydana getirmemiştir. Bunların önemli bir kısmı uzun ömürlü olmamış, bazıları da Osmanlı yönetiminden para sızdırmak amacıyla yayımlanmış ve bu amaçlarına ulaştıktan sonra sahipleri tarafından tatil edilmiştir. Sayıları 100'ü aşan Jön Türk mecmualarını bir tasnife tâbi tutmak gerekirse merkezî örgütlerin yayınları (Hak, Meşveret, Mechveret Supplément Français, Mîzan, Osmanlı, Şûra-yı Ümmet, Terakki gibi); küçük icraatçı cemiyetlerin yayınları (Darbe, İnkılâb, İntikam, İstikbâl [Cenevre], İstirdat, Vatan gibi); icraatçı fertlerin yayınları (Osmanlı [2] [Pire], Yıldırım gibi); entelektüel yayınlar (İctihad, Şark ve Garb, Türk gibi); kişiler ve örgütlerce çıkarılan mizah mecmuaları (Beberuhi, Dolab,

Davul, İncili Çavuş, Lâklâk, Kokonoz, Tokmak gibi); belirli bir Osmanlı unsurunun sorunlarını dile getiren dergiler (Arnavudluk [Albania], Hürriyet [Londra], İttihad Gazetesi, Kashf al-Niqāb, Kürdistan, Türkiya'l-Fetāt gibi); bazıları merkezî örgütlere bağlı olmakla beraber Balkan Jön Türkleri'nce yayımlanan ve mahallî Jön Türklüğün fikirlerini işleyenler (Ahali, Balkan, Efkâr-ı Umumiye, Islah, Muvazene, Rumeli, Tuna, Sadâ-yı Millet, Uhuvvet gibi) ve dinî zeminde muhalefet yapan yayın organları (Ezan, Kānûn-i Esâsî gibi) şeklinde bir düzenleme yapmak mümkündür. Bu yayın organlarında örgütsel düzenlemelerden dinî makalelere, ihtilâlci temalardan entelektüel tartışmalara kadar her türlü konu işlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade-Dahiliye, nr. 1308/93885; BA, Y.EE, 36/2468/141/XII-2; BA, BEO/Mahremâne Müsveddat, 129, 8 Temmuz 1901/30; Public Record Office, FO, nr. 424/49, 9 Şubat 1877/115; FO, nr. 78/211; Paris Büyükelçiliği Arşivi, D. 244, 17 Temmuz 1901/30; A. Ubicini, La Turquie actuelle, Paris 1555, s. 160-165; Constantinople in 1828: A Residence of Sixteen Months in the Turkish Capital and Provinces with an Account of the Present State of the Naval and Military Power and of the Resources of the Ottoman Empire, London 1829; H. Castile, Réchid Pacha, Paris 1857, s. 35; J. van Lennep, Travels in Little-Known Parts of Asia Minor, London 1872, I, 32; Mordtmann, Stanbul und das Moderne Turkentum, Leipzig 1877, I, 66; A. Fahri, Yeni Osmanlılar Kongresi, Cenevre 1316, s. 3; Ruhsan Nevvare [Hadiye Selimoğlu] - Tahsin Nahid, Jön Türk, İstanbul 1325; Ahmed Midhat, Jön Türk, İstanbul 1326; P. Fesh, Constantinople aux derniers jours d'Abdul-Hamid, Paris 1907, s. 323-410; a.mlf., Les Jeunes Turcs, Paris 1909, s. 5-7; Bekir Fahri, Jönler, İstanbul 1326; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, I, 70; Mithat Cemal Kuntay, Namık Kemal Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında I, İstanbul 1944, s. 185; Ahmed Bedevî Kuran, İnkılâp Tarihimiz ve Jön Türkler, İstanbul 1945; a.mlf., İnkılâp Tarihimiz ve İttihad ve Terakki, İstanbul 1948; a.mlf., Osmanlı İmparatorluğu'nda İnkılâp Hareketleri ve Millî Mücadele, İstanbul 1959; a.mlf., Harbiye Mektebi'nde Hürriyet Mücadelesi, İstanbul, ts. (Çeltüt Matbaası); Tarık Zafer Tunaya,

“Türkiye’nin Gelişme Seyri İçinde İkinci Jön Türk Hareketinin Fikrî Esasları”, Tahir Taner’e Armağan, İstanbul 1956, s. 167; Şerif Mardin, The Genesis of Young Ottoman Thought, Princeton 1962, s. 35, 37, 41; a.mlf., Jön Türklerin Siyasî Fikirleri, 1895-1908, Ankara 1964; R. Davison, Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876, Princeton 1963, s. 173-174; M. Kaya Bilgegil, Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerine Araştırmalar I: Yeni Osmanlılar, Ankara 1976, s. 10-11, 62, 87; M. Şükrü Hanioğlu, Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük, İstanbul 1986; a.mlf., “Jön Türkler’in Yabancı Dilde Çıkardıkları Dergilerde İşledikleri Temalar”, Türkiye’de Yabancı Dilde Basın, İstanbul 1986, s. 93-109; a.mlf., The Young Turks in Opposition, Oxford-New York 1995; a.mlf., Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908, Oxford-New York 2001; Hüseyin Çelik, Ali Suavî ve Dönemi, İstanbul 1994, s. 29, 618; Azmi Özcan, Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924), Ankara 1997, s. 184, 185; Mustafa Fâzıl Paşa, “Fondation de la chancellerie de la Jeune Turquie”, Le Mémorial Diplomatique, XIII/25, Paris 1876, s. 40; A. Vámbéry, “Freiheitliche Bestrebungen im Moslimischen Asien”, Deutsche Rundschau, LXXVII, Berlin 1893, s. 64; a.mlf., “The Future of Constitutional Turkey”, The Nineteenth Century and After, sy. 385, London 1909, s. 371; Un ami de la Turquie [Albert Fua], “Pourquoi les Turcs ne bougent pas”, Mechveret Supplément Français, sy. 21, Paris 15 Ekim 1896, s. 1; Ali Haydar Mithat, “English and Russian Politics in the East”, The Nineteenth Century and After, sy. 311, (1903), s. 77-78; R. Schachter, “Single Party Systems in West Africa”, The American Political Science Review, LV/2, Wisconsin 1961, s. 306-307; D. Chaplin, “Peru’s Postponed Revolution”, World Politics, XX/3, New Haven 1968, s. 396; S. Foye, “Radical Military Reform and the Young Turks”, Report on the USSR, II, New York 1990, s. 8-10; G. Browning, “The GOP’s Young Turks”, National Journal, IV, Washington 1995, s. 530.

M. Şükrü Hanioğlu

JUYNBOLL, Theodorus Willem

(1866-1948)

Hollandalı şarkiyatçı.

11 Mart 1866'da doğdu; Abraham Willem Theodorus Juynboll'ün oğludur. Leiden Üniversitesi'nde İslâm hukuku ve Sâmî diller okudu; Arapça hocası ünlü şarkiyatçı Michael Jan de Goeje'dir. 1893 yılında, rehin konusunda Şâfiî hukukunda yer alan görüşlerin kaynaklarını ve Hollanda'nın Uzakdoğu sömürgeleri üzerindeki etkilerini ele aldığı teziyle hukuk doktoru oldu; ertesi yıl da Sâmî diller alanında doktora yaptı. 1896'da Cava adasında bulunan Malang'a hukukî işlerden sorumlu sömürge subayı olarak gitti; ancak 1899'da sağlığının bozulmasından dolayı geri döndü ve 1903'te Leiden Üniversitesi Kütüphanesi Doğu Elyazmaları Bölümü'nün

başına getirildi. Bu görevinin yanı sıra 1910-1918 yılları arasında Lahey Askerî Akademisi'nde İslâm hukuku ve Hollanda sömürgelerindeki geleneksel yerli hukuk hakkında dersler verdi. Yaptığı ilmî çalışmalarla 1914'te Kraliyet Sanat ve Bilim Akademisi'ne üye kabul edilen Juynboll, 1917 yılında Martinus Thodorus Houtsma'nın yerine Utrecht Üniversitesi İbrânîce ve Eski Yahudilik Kürsüsü'ne hoca tayin edildi. 1928 yılından itibaren, asıl uzmanlık alanına giren Hollanda'nın Uzakdoğu'daki sömürgelerinde görev yapacak öğrencilere bu ülkelerdeki İslâm hukuku konusunda ders vermeye başladı. 1936'da emekliye ayrıldı ve 8 Eylül 1948 tarihinde öldü.

Juynboll, Hollanda'daki İslâmî araştırmaların sömürge yönetiminin ihtiyaçlarına paralel biçimde geliştiği bir dönemde yetişmiş bir şarkiyatçıdır. Doktora tezlerinden birisiyle Şâfiîlik hakkındaki el kitabı ve makalelerinin çoğu sömürgelerdeki İslâm üzerinedir. Ayrıca sömürge subaylarının eğitimiyle ilgilendiği gibi kendisi de birkaç yıl aynı görevi yapmıştır. Dolayısıyla onun ilim adamlığı ve kariyeri, ülkesinin Uzakdoğu'da bir sömürge gücü olarak bulunmasıyla yakın bağlantı içerisindedir. Diğer tanınmış Hollandalı şarkiyatçılar Christiaan Snouck-

Hurgronje, W. J. A. Kernkamp ve W. Pijper gibi Juynboll de I. Dünya Savaşı'ndan sonra Hollanda'da sömürge politikasının devamı veya değişmesi üzerinde ortaya çıkan siyasî tartışmalara katılmamıştır. Onun sömürgelerdeki İslâm hakkında kaleme aldığı ve hepsi de Hollandaca olan makalelerinin hiçbiri bu sömürgelerin geleceği hakkında ne düşündüğünü gösteren bir ipucu vermez.

Eserleri. 1. Handleiding tot de kennis van de Mohammedaansche wet volgens de leer der sjâfi'itische school (Leiden 1903). Juynboll'ün en önemli eseri olup Hollanda'nın Uzakdoğu'daki sömürgelerinde Şâfiî hukukunun uygulanışı hakkındadır. Müellif, Şâfiî hukuku el kitabı mahiyetindeki bu çalışmasında hocası Snouck-Hurgronje'nin eserlerinden de faydalanarak önce usûl-i fıkhı tenkidî bir şekilde ele alır, ardından İslâm hukukunun çeşitli konularıyla ilgili ayrıntılı bilgiler verir. Birçok defa basılan kitap Almanca (1910) ve İtalyanca'ya da (1916) çevrilmiştir. 2. Catalogus codicum arabicarum bibliothecae academiae Lugduno-Batavae (I-II, Leiden 1907). Juynboll ile Michael Jan de Goeje'nin ortak çalışması olup Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki yazmaların katalogudur; ihtiyaca cevap veremez hale gelince sonradan çıkarılan yeni kataloga dahil edilmiştir. Juynboll ayrıca Yahyâ b. Âdem'in Kitâbü'l-Ḫarâc'ının tenkitli neşrini (Livre de l'impôt foncier, Leiden 1896) ve Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'nin, L. Krehl tarafından başlanan neşrinin IV. cildini de (Leiden 1908) hazırlamıştır. Bunlardan başka çeşitli dergilerde çıkan çok sayıda makalesi ve The Encyclopaedia of Islam'ın birinci ve ikinci baskılarında yayımlanmış kırk kadar maddesi bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Persoonlijkheden in het Koninkrijk der Nederlanden in Woord en Beeld, Amsterdam 1938, s. 769; J. Gonda, "In Memoriam Theodorus Willem Juynboll", Jaarboek der Rijksuniversiteit to Utrecht 1947-1948; J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 325-326; J. Brugman - F. Schröder, Arabic Studies in the Netherlands, Leiden 1979, s. 46-47; Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü'l-Müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 442;

Frederick de Jong, “A Survey of Middle Eastern Studies in the Netherlands: Academic Tradition, Present Day Programms, Research and Working Conditions”, Middle East Studies. International Perspectives on the State of the Art (ed. Tareq Y. Ismael), New York 1990, s. 151 vd.; a.mlf., “Middle Eastern Studies in the Netherlands”, MESA Bulletin, XX/2 (1986), s. 175.

Frederıck de Jong

JUYNBOLL, Theodorus Willem Johannes

(1802-1861)

Hollandalı şarkiyatçı.

6 Nisan 1802'de Rotterdam'da dünyaya geldi. Rotterdam ve Lahey'deki öğreniminden sonra Leiden Üniversitesi'nde J. H. van der Palm, Hendrik Arent Hamaker ve Hendrik Engelin Weijers gibi hocalardan Doğu dilleri ve hıristiyan ilâhiyatı okudu; aynı bölümde doktora yaptı. 1826 yılında Leiden yakınlarındaki Voochout köyünde papaz olarak görevlendirildi. 1831'de Frise'de bulunan Franeker güzel sanatlar-edebiyat okulunda Doğu dilleri öğretmenliğine, 1841 yılında da Groningue Üniversitesi'nde Doğu dilleri profesörlüğüne tayin edildi. 1845'te Weijers'in yerine Leiden Üniversitesi Doğu Dilleri Kürsüsü'nün başkanlığına getirildi; aynı zamanda Leiden Üniversite Kütüphanesi'nde bulunan bu dillere ait el yazmalarının sorumluluğu da ona verildi. Bunların dışında hükümete Doğu ile ilgili meselelerde danışmanlık ve mütercimlik yapmak, yazışmaları yürütmek ve hükümetin finanse ettiği Doğu eserlerinin yayımını denetlemekle de ilgileniyordu. 1854'te Hollanda kralı tarafından Kraliyet İlimler Akademisi üyeliğine tayin edildi. 1861 yılında öldü.

Eserleri. Juynboll yoğun meşguliyetinin yanı sıra telif, tercüme, neşir faaliyetlerini de aksatmamış, çoğunluğu hıristiyan ilâhiyatı, Kitâb-ı Mukaddes ve İbrânîce hakkında olmak üzere birçok kitap ve makale yayımlamıştır. Eserlerinden İslâmiyat üzerine olanların başlıcaları şunlardır: 1. Lexicon geographicum Cui titulus est Merasıd (I-V, Leiden 1850-1864). Yâkūt'un coğrafya ansiklopedisi Muʿcemü'l-büldân'ın İbn Abdülhak el-Bağdâdî tarafından yapılmış muhtasarı olan Merâṣıdü'l-ıṭṭılâʿ ın Arapça metnini, giriş, açıklamalar ve indeksini ihtiva etmektedir. 2. Abu'l-Mahāsin Annales (B. F. Matthes ile birlikte; Leiden 1855-1861). On iki cilt olarak yayımlamayı planladığı İbn Tağrîberdî'nin en-Nücûmü'ẓ-ẓâhire adlı tarihinin ilk iki cildidir. Juynboll, eserin neşrinin tamamlanmasından sonra

tercümesini yapacağını bildirmişse de bunu gerçekleştirememiştir. 3. Az-Zamak{arīi Lexicom Geographicum (Matthias Salverda de Grave ile birlikte; Leyden 1856; Frankfurt 1994). Zemahşerî'nin Kitâbü'l-Cibâl ve'l-emkine ve'l-miyâh'ının neşridir.

Abraham Willem Theodorus Juynboll (1834-1887). Theodorus Willem Johannes Juynboll'ün oğludur. Babasının yolundan giderek şarkiyatla ilgilendi ve onun ölümünden sonra yaklaşık yirmi yıl Leiden Üniversitesi Doğu Dilleri Kürsüsü'nün başkanlığnı yaptı. Birçok eserin tercüme ve neşrini gerçekleştirmiştir. Bunların başlıcaları Ya'kūbî'nin Kitâbü'l-Büldân'ı (Leiden 1861), Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Kitâbü't-Tenbîh fî fıḳhi'ş-Şâfiʿiyye'si (Leiden 1879) ve İbnü'l-Ebbâr'ın el-Ḥulletü's-siyerâ'sının bazı bölümleridir (Münih 1886-1887). Ayrıca ölümünden sonra yayımlanan Leiden Üniversitesi Arapça el yazmaları katalogunun hazırlanmasında katkıları olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

G. Dugat, Histoire des orientalistes, Paris 1870, II, 101-106; J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 181-182; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 21; II, 79; J. Brugman - F. Schröder, Arabic Studies in the Netherlands, Leiden 1979, s. 33-36, 46-47; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 306-307, 311; Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 440-441.

Hilal Görgün

KAADE

(القعدة)

Hâricî oldukları halde bu fırka mensuplarının bulunduğu yere hicret etmeyen ve düşmanlarıyla savaşmayan grubu ifade eden terim.

Sözlükte "oturmak" anlamındaki kuûd kökünden türeyen ve "oturanlar" mânasına gelen kaade, Hâricîler arasındaki kullanımıyla, Hâricî olduğu halde fırka mensuplarının toplandığı yere hicret etmeyen, kâfir saydıkları gruplarla yapılan mücadelelerde mezhep mensuplarını fiilen desteklemeyip savaşlardan geri kalan kimseler için kullanılmaktadır. Kuûd kavramı Kur'an'da, "kâfir ve müşriklerle savaşmamak" anlamında çeşitli âyetlerde geçmekteyse de (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḳuʿûd" md.) kaade şekline rastlanmamaktadır.

Hâricîler, muhaliflerine karşı fiilen cihad etmek veya savaşa katılmak için ortaya çıkmak istemeyenleri genellikle tekfir etmemişlerdir. İlk defa Nâfi' b. Ezrak ve ona bağlı olanlar (Ezârika), dinin en önemli rüknünü teşkil eden cihadı terkettikleri gerekçesiyle kaadeyi kâfir saymış ve onlarla her türlü ilişkiyi kesmeye yönelmişlerdir. Ayrıca onlar, seleflerinin böyle bir davranış içine girmeyişini bazı sebep ve delilleri farklı biçimde değerlendirmelerine bağlamışlardır (Eş'arî, s. 87). Nâfi' b. Ezrak kaadeyi tekfir etme konusundaki görüşünü, savaşa katılmamak için mazeret uydurup Hz. Peygamber'den izin isteyen, "Allah ve Resulü'ne karşı yalan söyleyip oturanlar" diye nitelendirilen bedevîlere dair âyete dayandırmıştır (et-Tevbe 9/90; krş. et-Tevbe 9/81; M. Rıza Hasan ed-Düceylî, s. 86). Nâfi' ve onun fırkasına göre gerçek müslümanlar kendi ordugâhlarında bulunan kimselerdir. Bunların dışındakiler, aynı inançta olsalar bile muhaliflere karşı sürdürülen mücadeleye fiilen katılmayıp ilâhî emri çiğnedikleri için küfre girmişlerdir. Ezârika'ya ait bu düşüncenin fırka mensupları arasında bulunması gereken zümre dayanışmasından kaynaklanmış olması mümkündür. Fakat Ezârika'nın kaadenin kadınları ve çocuklarını da kâfir olarak mütalaa ettiği nakledilmektedir.

Hâricîler'in Necedât fırkası, Ezârika'nın kaade telakkisini reddederek savaştan geri kalmanın câiz olduğunu, bununla birlikte cihadın tercih edilmesi gerektiğini söylemiştir. Necedât fırkası bu düşüncesini, müminlerden özür sahibi olanlar dışında geri kalanlarla cihad edenlerin bir olmadığını, Allah'ın, malları ve canlarıyla cihad edenleri diğerlerinden üstün tuttuğunu, hepsine güzellik vaad etmekle birlikte mücahidleri geri kalanlardan daha büyük bir ecirle mükâfatlandıracağını ifade eden âyete dayandırmaktadır (en-Nisâ 4/95; Müberred, III, 1214-1216; Şehristânî, I, 125). Sufriyye fırkası ise kendi inançlarını benimseyen kaadenin küfre girmeyeceği görüşündedir. Bu esnek düşünceleri sebebiyle Sufriyye'nin büyük çoğunluğu kaade olmayı tercih etmiştir (Müberred, III, 1221; Taberî, V, 567).

Beyhesiyye bünyesindeki Avniyye (Avfiyye) fırkasından bir grup, hicret edilen yerden dönen ve savaşa katılmayan kaade ile ilişkilerini tamamen keseceklerini ileri sürerken diğer bir grup onların, kendileri için helâl ve câiz olan savaş ve mücadeleden geri kalma statüsünde bulunduklarını, dolayısıyla bunlarla irtibatlarını sürdüreceklerini belirtmişlerdir. Hâricîler'in Acâride fırkası da Ezârika'nın kaade görüşünü reddetmiştir. Bu fırkaya göre prensip olarak hicret farz değil fazilettir; hicret etmeyerek oturdukları yerde kalanlar kebîre işlemedikleri sürece mümin statüsünde olup hem kendilerinin hem aile fertlerinin can güvenliği sağlanmalıdır. İbâzıyye ise muhaliflerinin bulunduğu yerin iman bölgesi değil tevhid bölgesi, idarecilerin bulunduğu ordugâhların da zulüm bölgesi olup cihad açılması gerektiğini ifade etmişse de kaadenin tekfir edilemeyeceğini söylemiştir (DİA, I, 109, 318; XIX, 259). Adı geçen fırkaların dışındaki Hâricî gruplarının kaadeyle ilgili düşüncelerine kaynaklarda yer verilmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḳuʿûd" md.; Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, III, 1213, 1214-1216, 1221; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), V, 567; Eşʿarî, Maḳālât (Ritter), s. 86-87; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 83, 87; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 121, 125-126,

137; M. Rıza Hasan ed-Düceylî, Fırḳatü'l-Ezâriḳa, Necef 1393/1973, s. 86-87; J. Wellhausen, el-Ḫavâric ve'ş-Şîʿa (trc. Abdurrahman Bedevî), Küveyt 1978, s. 67-68; W. Montgomery Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 25-26, 29, 35; a.mlf., "Kharijite Thought in Umayyad Period", Isl., XXXVI/3 (1961), s. 215-224; E. Ruhi Fığlalı, "Abdullah b. İbâz", DİA, I, 109; a.mlf., "İbâzıyye", a.e., XIX, 259; Mustafa Öz, "Acâride", a.e., I, 318; a.mlf., "Ezârika", a.e., XII, 45-46.

Mustafa Öz